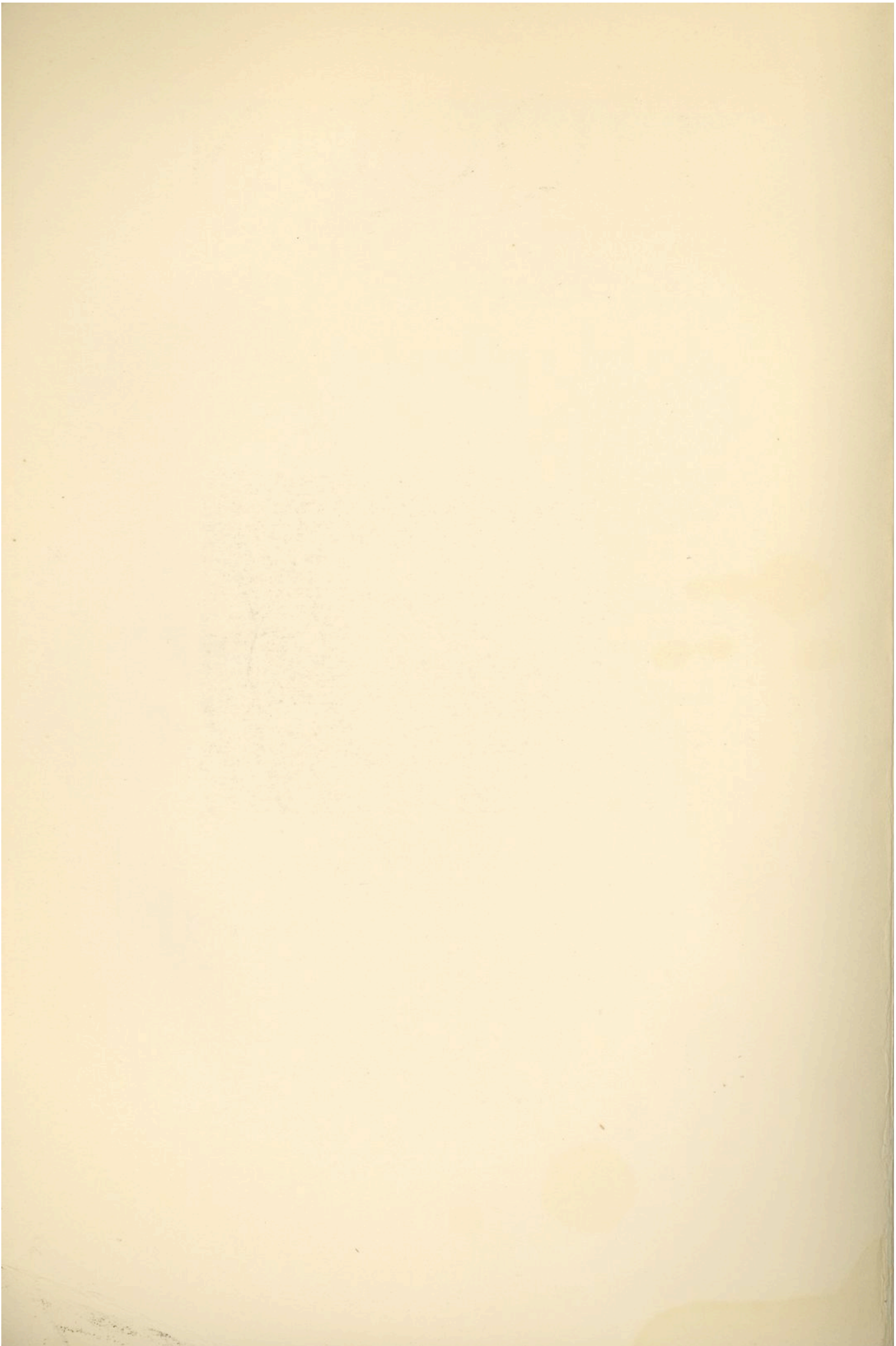


TIQQUN

Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire

Zone d'Opacité Offensive







Introduction à

Nous autres, décadents, avons les nerfs fragiles. Tout ou presque nous blesse, et le reste n'est qu'une cause d'irritation probable, par quoi nous prévenons que jamais on ne nous touche. Nous supportons des doses de vérité de plus en plus réduites, presque nanométriques à présent, et préférons à cela de longues rasades de contre-poison. Des images de bonheur, des sensations pleines et bien connues, des mots doux, des surfaces lissées, des sentiments familiers et des intérieurs intérieurs, bref de la narcose au kilo et surtout : pas de guerre, surtout, pas de guerre. Pour ce qui est exprimable, tout ce contexte amniotique-assurantiel se réduit au désir d'une *anthropologie positive*. Nous avons besoin que l'ON nous dise ce que c'est, "un homme", ce que "nous" sommes, ce qu'il nous est permis de vouloir et d'être. C'est une époque finalement fanatique sur bien des points et plus particulièrement sur cette affaire de L'HOMME, en quoi l'ON sublime l'évidence du Bloom. L'anthropologie positive, telle qu'elle domine, ne l'est pas seulement en vertu d'une conception irénique, un peu niaise et gentiment catho, de la nature humaine, elle est d'abord positive en ce qu'elle prête positivement à l'"Homme" des qualités, des attributs déterminés, des prédicats substantiels. C'est pourquoi même l'anthropologie pessimiste des anglo-saxons, avec son



la guerre civile

hypostase des intérêts, des besoins, du *struggle for life*, rentre dans le projet de nous rassurer, car elle fournit encore quelques convictions praticables sur l'essence de l'homme.

Mais nous, nous qui ne voulons nous accommoder d'aucune sorte de confort, qui avons certes les nerfs fragiles, mais aussi le projet de les rendre toujours plus résistants, toujours plus inaltérés, à nous, il faut tout autre chose. Il nous faut une anthropologie *radicalement négative*, il nous faut quelques abstractions suffisamment vides, suffisamment transparentes pour nous interdire de préjuger de rien, une *physique* qui réserve à chaque être et à chaque situation sa disposition au miracle. Des concepts brise-glaces pour accéder, *donner lieu* à l'expérience. Pour s'en faire les réceptacles.

Des hommes, c'est-à-dire de leur co-existence, nous ne pouvons rien dire qui ne nous serve ostensiblement de tranquillisant. L'impossibilité de rien augurer de cette implacable liberté nous porte à la désigner selon un terme non-défini, un mot aveugle, par quoi l'ON a coutume de nommer ce à quoi l'ON ne comprend rien, parce que l'ON ne *veut* pas comprendre, comprendre *que le monde nous requiert*. Ce vocable, c'est celui de *guerre civile*. L'option est tactique; il s'agit de se réapproprier préventivement ce dont nos opérations seront *nécessairement couvertes*.

*Celui qui,
dans la guerre civile,
ne prendra pas parti
sera frappé d'infamie
et perdra tout droit
politique.*

Solon
Constitution d'Athènes

1 L'unité humaine élémentaire n'est pas le *corps* – l'individu, mais la forme-de-vie.

2 La forme-de-vie n'est pas l'*au-delà* de la vie nue, elle est plutôt sa polarisation intime.

GLOSE : Il peut apparaître au regard superficiel que le Bloom donnerait la preuve du contraire, l'exemple d'un corps privé de penchant, d'inclination, rétif à toute attraction. À l'épreuve, on s'aperçoit que le Bloom ne recouvre pas tant une absence de goût qu'un singulier goût pour l'absence. Seul ce goût peut rendre compte des efforts que le Bloom livre positivement pour se maintenir dans le Bloom, pour tenir à distance ce qui penche vers lui et décliner toute expérience. Semblable en cela au religieux qui, faute de pouvoir opposer à "ce monde" une autre mondanité, retourne son absence au monde en critique de la mondanité, le Bloom cherche dans la fuite hors du monde l'issue d'un monde sans dehors. À toute situation, il répliquera par le même dégageant, par le même glissement hors situation. Le Bloom est donc ce corps distinctivement affecté d'une pente vers le néant.

3 Chaque corps est affecté par sa forme-de-vie comme par un clinamen, un penchant, une attraction, un *goût*. Ce vers quoi penche un corps penche aussi bien vers lui. Cela vaut dans chaque situation à nouveau. Toutes les inclinations sont réciproques.

GLOSE : À nos yeux tardifs, la conjuration de toute forme-de-vie apparaît comme le destin propre de l'Occident. La manière dominante de cette conjuration, dans une civilisation que nous ne pouvons plus dire nôtre sans consentir implicitement à notre propre liquidation, se sera paradoxalement manifestée comme désir de forme, comme poursuite d'une ressemblance archétypique, d'une Idée de soi placée devant, en avant de soi. Et certes, partout où il s'est exprimé avec quelque ampleur, ce volontarisme de l'identité a eu le plus grand mal à masquer le nihilisme glacé, l'aspiration au rien qui en forme l'axe.

Mais la conjuration des formes-de-vie a aussi sa manière mineure, plus sournoise, qui se nomme conscience et en son point culminant lucidité; toutes "vertus" que l'ON prise d'autant plus qu'elles accompagnent l'impuissance des corps. ON appellera dès lors «lucidité» le savoir d'une telle impuissance qui ne contient nul pouvoir de lui échapper.

Ainsi l'assomption d'une forme-de-vie est-elle tout l'opposé d'une tension de la conscience ou de la volonté, d'un effet de l'une ou de l'autre. L'assomption est plutôt un abandon, c'est-à-dire à la fois une chute et une élévation, un mouvement et un reposer-en-soi.

4 Ce goût, ce clinamen peuvent être conjurés ou assumés. L'assomption d'une forme-de-vie n'est pas seulement le savoir d'un tel penchant, mais la *pensée* de celui-ci. J'appelle *pensée* ce qui convertit la forme-de-vie en *force*, en effectivité sensible.

Dans chaque situation se présente une ligne distincte de toutes les autres, une ligne *d'accroissement de puissance*. La pensée est l'aptitude à distinguer et à suivre cette ligne. Le fait qu'une forme-de-vie ne puisse être assumée qu'en suivant sa ligne d'accroissement de puissance comporte cette conséquence : *toute pensée est stratégique*.

5 Ma forme-de-vie ne se rapporte pas à ce que je suis, mais à comment je suis ce que je suis.

pauvre, menuisier, arrogant, femme ou français –, mais dans le comment discontinu de sa présence, dans l'irréductible singularité de son être-en-situation. Et c'est là où la prédication s'exerce avec le plus de violence, dans le domaine puant de la morale, que son échec est aussi le plus jubilatoire : quand, par exemple, nous

nous trouvons devant un être entièrement abject mais dont la façon d'être abject nous touche jusqu'à éteindre en nous toute répulsion et nous prouve par là que l'abjection elle-même est une qualité.

Assumer sa forme-de-vie, cela veut dire être fidèle à ses penchants plus qu'à ses prédicats.

GLOSE : Cet énoncé opère un léger déplacement. Un léger déplacement dans le sens d'une sortie de la métaphysique. Sortir de la métaphysique n'est pas un impératif philosophique, c'est une nécessité physiologique. A l'extrémité présente de son déploiement, la métaphysique se ramasse en une injonction planétaire à l'absence. Ce que l'Empire exige de chacun ce n'est pas qu'il se conforme à une loi commune, mais à son identité particulière; car c'est de l'adhérence des corps à leurs qualités supposées, à leurs prédicats que dépend le pouvoir impérial de les contrôler.

Ma forme-de-vie ne se rapporte pas à ce que je suis, mais à comment je suis ce que je suis, autrement dit : entre un être et ses "qualités", il y a l'abîme de sa présence, l'expérience singulière que je fais de lui, à un certain moment, en un certain lieu. Pour le plus grand malheur de l'Empire, la forme-de-vie d'un corps n'est donc contenue dans aucun de ses prédicats – grand, blanc, fou, riche,

6 La question de savoir pourquoi tel corps est affecté par telle forme-de-vie plutôt que par telle autre est aussi dénuée de sens que celle de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. Elle signale seulement le refus, parfois la terreur, de connaître la contingence. A fortiori d'en prendre acte.

GLOSE α : Une question plus digne d'intérêt serait de savoir comment un corps s'ajoute de la substance, comment un corps devient épais, s'incorpore l'expérience. Qu'est-ce qui fait que nous éprouvions tantôt des polarisations lourdes, qui vont loin, tantôt des polarisations faibles, superficielles? Comment s'extraire de la masse dispersive des corps bloomesques, de ce mouvement brownien mondial où les plus vivants passent de micro-abandon en micro-abandon, d'une forme-de-vie atténuée à une autre, selon un constant principe de prudence : ne jamais se porter au-delà d'un certain niveau d'intensité? Et surtout, comment les corps ont-ils pu se rendre à ce point transparents?

GLOSE β : Il y a toute une conception bloomesque de la liberté comme liberté de choix, comme abstraction méthodique de chaque situation, conception qui forme le plus sûr antidote contre toute liberté réelle. Car la seule liberté substantielle est de suivre la ligne d'accroissement de puissance de notre forme-de-vie jusqu'au bout, jusqu'au point où elle s'évanouit, libérant en nous un pouvoir supérieur d'être affecté par d'autres formes-de-vie.

7 La persistance d'un corps à se trouver affecté, en dépit de la variété des situations qu'il traverse, par la même forme-de-vie est fonction de sa fêlure. Plus un corps est fêlé, c'est-à-dire plus sa fêlure a gagné en étendue et en profondeur, moins sont nombreuses les polarisations compatibles avec sa survie, et plus il tendra à recréer les situations où il se trouve engagé à partir de ses polarisations familières. Avec la fêlure des corps croît l'absence au monde et la pénurie des penchants.

GLOSE : Forme-de-vie, c'est-à-dire : mon rapport à moi-même n'est qu'une pièce de mon rapport au monde.

8 L'expérience qu'une forme-de-vie fait d'une autre forme-de-vie n'est pas communicable à cette dernière, même si elle est traductible; et chacun sait comme il en va des traductions. Seuls sont ostensibles des faits : comportements, attitudes, dire : *ragots*; les formes-de-vie ne réservent pas entre elles de position neutre, d'abri sécurisé pour un observateur universel.

GLOSE : Bien sûr, il ne manque pas de candidats à réduire les formes-de-vie dans l'esperanto objectal des "cultures", "styles", "modes de vie" et autres mystères relativistes. La visée de ces malheureux ne fait, quant à elle, aucun mystère : il s'agit toujours de nous faire rentrer dans le grand jeu unidimensionnel des identités et des différences. Ainsi se manifeste la plus baveuse hostilité à l'égard de toute forme-de-vie.

GLOSE α : *La distance requise pour la description comme telle d'une forme-de-vie est proprement celle de l'inimitié.*

GLOSE β : *L'idée même de «peuple» – de race, de classe, d'ethnie ou de nation – comme saisie massive d'une forme-de-vie a toujours été démentie par le fait que les différences éthiques au sein de chaque "peuple" ont toujours été plus grandes que les différences éthiques entre les "peuples" eux-mêmes.*

9 En elles-mêmes, les formes-de-vie ne peuvent être dites, décrites, seulement montrées, nommées, c'est-à-dire dans un contexte nécessairement singulier. Leur jeu, en revanche, considéré localement, obéit à de stricts déterminismes signifiants. S'ils sont pensés, ces déterminismes deviennent des *règles*, alors susceptibles d'amendements. Chaque séquence de ce jeu est délimitée, en chacune de ses extrémités, par un *événement*. L'événement sort le jeu de lui-même, fait un pli en lui, suspend les déterminismes passés, en augure d'autres, d'après lesquels il exige d'être interprété. En toutes choses, nous commençons par le milieu.

10 La guerre civile est le libre jeu des formes-de-vie, le principe de leur co-existence.

GLOSE α : *La violence est une nouveauté historique; nous autres, décadents, sommes les premiers à connaître cette chose curieuse : la violence. Les sociétés traditionnelles connaissaient le vol, le blasphème, le parricide, le rapt, le sacrifice, l'affront et la vengeance; les États modernes déjà, derrière le dilemme de la qualification des faits, tendaient à ne plus reconnaître que l'infraction à la Loi et la peine qui venait la corriger. Mais ils n'ignoraient pas les guerres extérieures et, à l'intérieur, la disciplinarisation autoritaire des corps. Seuls les Bloom, en fait, seuls les atomes frieux de la société impériale connaissent "la violence" comme mal radical et unique se présentant sous une infinité de masques derrière lesquels il importe si vitalemment de la reconnaître, pour mieux l'éradiquer. En réalité, la violence existe pour nous comme ce dont nous avons été dépossédés, et qu'il nous faut à présent nous réapproprier.*

Quand le Biopouvoir se met à parler, au sujet des accidents de la route, de "violence routière", on comprend que dans la notion de violence la société impériale ne désigne que sa propre vocation à la mort. Elle s'est forgée là le concept négatif par quoi elle rejette tout ce qui en elle est encore porteur d'intensité. De plus en plus expressément, la société impériale se vit elle-même, dans tous ces aspects, comme violence. Et c'est, dans la traque qu'elle lui livre, son propre désir de disparaître qui s'exprime.

GLOSE β : *ON répugne à parler de guerre civile. Et lorsque tout de même ON le fait, c'est pour lui assigner un lieu et la circonscrire dans le temps. Ce sera «la guerre civile en France» (1871), en Espagne (1936-1939), la guerre civile en Algérie et peut-être bientôt en Europe. On remarquera à l'occasion que les Français, suivant leur naturel émasculé, traduisent l'américain «Civil War» par «Guerre de Sécession», pour mieux signifier leur détermination à prendre inconditionnellement le parti du vainqueur partout où c'est aussi celui de l'État. Cette habitude de prêter un début, une fin et une limite territoriale à la guerre civile, bref : d'en faire une exception au cours normal des choses plutôt que d'en considérer à travers le temps et l'espace les infinies métamorphoses, on ne peut s'en déprendre qu'en élucidant la manœuvre qu'elle recouvre. Ainsi se rappellera-t-on que ceux qui, au début des années 60, prétendirent liquider la guérilla en Colombie firent préalablement appeler «la Violencia» (la Violence) l'épisode historique qu'ils voulaient clore.*

11 Guerre parce que, dans chaque jeu singulier entre formes-de-vie, l'éventualité de l'affrontement brut, du recours à la violence ne peut *jamais* être annulée.

Civile parce que les formes-de-vie ne s'affrontent pas comme des États, comme coïncidences entre population et territoire, mais comme des *partis*, au sens où ce mot s'entendait jusqu'à l'avènement de l'État moderne, c'est-à-dire, puisqu'il faut désormais le préciser, comme des *machines de guerre partisans*.

Guerre civile, enfin, parce que les formes-de-vie ignorent la séparation entre hommes et femmes, existence politique et vie nue, civils et troupes régulières; parce que la neutralité *est encore un parti* dans le libre jeu des formes-de-vie;

parce que ce jeu n'a ni début ni fin qui se puisse déclarer, hors d'une fin physique du monde que nul ne pourrait précisément plus déclarer;

et surtout parce que je ne sais de corps qui ne se trouve emporté sans remède dans le cours excessif et périlleux du monde.

12 Le point de vue de la guerre civile est le point de vue du politique.

13 Lorsque deux corps affectés, en un certain lieu, à un certain moment, par la même forme-de-vie viennent à se rencontrer, ils font l'expérience d'un pacte objectif, antérieur à toute décision. Cette expérience est l'expérience de la *communauté*.



14 Il n'y a de communauté que dans les rapports singuliers. Il n'y a jamais *la* communauté, il y a *de la* communauté, qui circule.

GLOSE : Il faut imputer à la privation d'une telle expérience ce vieux fantasme de métaphysicien qui hante encore l'imaginaire occidental : celui de la communauté humaine, aussi connue sous le nom de *Gemeinwesen* par un certain public para-bordiguiste. C'est bien parce qu'il n'a accès à aucune communauté réelle, et donc en vertu de son extrême séparation, que l'intellectuel occidental a pu se forger ce petit fétiche distrayant : la communauté humaine. Qu'il prenne l'uniforme nazi-humaniste de la "nature humaine" ou la défroque baba de l'anthropologie, qu'il se replie sur l'idée d'une communauté de la puissance soigneusement désincarnée ou s'élanse tête baissée dans la perspective moins raffinée de l'homme total – celui qui totaliserait l'ensemble des prédicats humains –, c'est toujours la même terreur d'avoir à penser sa situation singulière, déterminée, finie, qui va chercher refuge dans le fantasme réconfortant de la totalité, de l'unité terrestre. L'abstraction subséquente peut s'appeler multitude, société civile mondiale ou genre humain, cela n'a aucune importance : c'est l'opération qui compte. Toutes les récentes âneries sur la société cyber-communiste et l'homme cyber-total ne prennent pas leur essor sans une certaine opportunité stratégique au moment même où un mouvement se lève, mondialement, en vue de les réfuter. Après tout, la sociologie était bien née tandis qu'apparaissait au cœur du social le conflit le plus irréconciliable qui ait jamais été, et là même où ce conflit irréconciliable, la lutte des classes, se manifestait le plus violemment, en France, dans la seconde moitié du XIX^e siècle; et autant dire : en réponse à cela.

A l'heure où "la société" elle-même n'est plus qu'une hypothèse, et pas des plus plausibles, prétendre la défendre contre le fascisme latent de toute communauté est un exercice de style trempé de mauvaise foi. Car qui, aujourd'hui, se réclame encore de "la société" sinon les citoyens de l'Empire, ceux qui font bloc, ou plutôt ceux qui font grappe contre l'évidence de son implosion définitive, contre l'évidence ontologique de la guerre civile?

GLOSE α : La communauté ne désigne jamais un ensemble de corps conçus indépendamment de leur monde, mais une certaine nature des rapports entre ces corps et de ces corps avec leur monde. La communauté, dès qu'elle veut s'incarner en un sujet isolable, en une réalité distincte, dès qu'elle veut matérialiser la séparation entre un dehors et son dedans, se confronte à sa propre impossibilité. Ce point d'impossibilité, c'est la communion. La totale présence à soi de la communauté, la communion, coïncide avec la dissipation de toute communauté dans les rapports singuliers, avec son absence tangible.

GLOSE β : Tout corps est en mouvement. Même immobile, il vient encore en présence, met en jeu le monde qu'il porte, va vers son destin. Aussi bien, certains corps vont ensemble, tendent, penchent l'un vers l'autre : il y a entre eux de la communauté. D'autres se fuient, ne se composent pas, jurent. Dans la communauté de chaque forme-de-vie rentrent aussi des communautés de choses et de gestes, des communautés d'habitudes et d'affects, une communauté de pensées. Il est constant que les corps privés de communauté sont aussi par là privés de goût : ils ne voient pas que certaines choses vont ensemble, et d'autres pas.

GLOSE : Toute communauté est à la fois en acte et en puissance, c'est-à-dire que lorsqu'elle se veut purement en acte, par exemple dans la Mobilisation Totale, ou purement en puissance, comme dans l'isolement céleste du Bloom, il n'y a pas de communauté.



GLOSE : Dans son Vocabulaire des institutions indo-européennes, Benvéniste ne parvient pas à s'expliquer qu'en latin *hostis* ait pu à la fois signifier «étranger», «ennemi», «hôte» et «celui qui a les mêmes droits que le peuple romain», ou encore «celui à qui me lie un rapport de *pottlach*», c'est-à-dire un rapport de réciprocité contrainte dans le don. Il est pourtant bien évident que le droit, les lois de l'hospitalité, l'aplatissement sous un tas de cadeaux ou sous une offensive armée sont autant de façon d'effacer l'*hostis*, de lui interdire d'être pour moi rien de singulier. Ainsi, je le cantonne dans son étrangeté; il n'appartient qu'à notre faiblesse de refuser de l'admettre. Le troisième article du Projet de paix perpétuelle, dans lequel Kant envisage les conditions de la désintégration finale de toutes les communautés particulières et de leur réintégration formelle dans l'État Universel, énonce pourtant sans équivoque : «Le droit cosmopolite doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle». Plus près de

15 La communauté n'est jamais la communauté de ceux qui sont là.

16 La rencontre d'un corps affecté par la même forme-de-vie que moi, la communauté, me met en contact avec ma propre puissance.

17 Le sens est l'élément du Commun, c'est-à-dire que tout événement, en tant qu'irruption du sens, instaure un commun.

Le corps qui dit «je», en vérité dit «nous».

Le geste ou l'énoncé dotés de sens découpent dans la masse des corps une communauté déterminée, qu'il faudra d'abord assumer pour pouvoir assumer ce geste, cet énoncé.

18 Lorsque deux corps animés, en un certain lieu, à un certain moment, par des formes-de-vie l'une à l'autre absolument étrangères viennent à se rencontrer, ils font l'expérience de l'*hostilité*. Cette rencontre ne fonde aucun rapport, atteste plutôt le non-rapport préalable.

L'*hostis* peut bien être identifié et sa situation connue, lui-même ne saurait être connu, c'est-à-dire connu comme singulier. L'*hostilité* est précisément l'impossibilité de se connaître comme singuliers pour des corps qui ne peuvent d'aucune façon se composer.

Connue comme singulière, toute chose échappe par là à la sphère de l'*hostilité*, devient amie ou ennemie.

19 Pour moi, l'*hostis* est un néant qui exige d'être anéanti, soit en cessant d'être hostile, soit en cessant d'exister.

20 L'*hostis* peut être anéanti, mais l'*hostilité*, en tant que sphère, ne peut être réduite à rien. L'humaniste impérial, celui qui se flatte que «rien de ce qui est humain ne lui est étranger», nous rappelle seulement quels efforts lui furent nécessaires pour se rendre à ce point étranger à lui-même.

21 L'*hostilité* se pratique diversement, avec des résultats et des méthodes variables. Le rapport marchand ou contractuel, la diffamation, le viol, l'insulte, la destruction pure et simple se rangent d'eux-mêmes côte-à-côte : ce sont des pratiques de réduction; à la limite, ON le comprend. D'autres formes de l'*hostilité* prennent des chemins plus tortueux et par là, moins apparents. Ainsi du *pottlach*, de la louange, de la politesse, de la prudence, de l'hospitalité, que l'ON reconnaît plus rarement comme autant de pratiques d'aplatissement; ce qu'elles sont pourtant.

nous, Sebastian Roché, concepteur méconnu de la notion d'*incivilité*, doctrinaire français de la tolérance zéro, héros de la République impossible, n'a-t-il pas titré son dernier livre,

publié en mars 2000, du nom de son utopie : La société d'hospitalité? Sebastian Roché lit-il Kant, Hobbes, France-Soir ou directement dans les pensées du ministre de l'Intérieur?

22 Rien de ce que l'on recouvre habituellement du nom d'«indifférence» n'existe. Soit une forme-de-vie m'est inconnue, auquel cas elle n'est rien pour moi, *pas même indifférente*. Soit elle m'est connue et existe pour moi *comme si* elle n'existait pas, auquel cas elle m'est simplement, et de toute évidence, *hostile*.

23 L'hostilité m'éloigne de ma propre puissance.

24 Entre les latitudes extrêmes de la communauté et de l'hostilité s'étend la sphère de l'amitié et de l'inimitié. L'amitié et l'inimitié sont des notions éthico-politiques. Que l'une et l'autre donnent lieu à d'intenses circulations d'affects, cela prouve seulement que les réalités affectives sont des objets d'art, que le jeu des formes-de-vie peut être *élaboré*.

GLOSE α : Au milieu de la collection plutôt fournie des moyens que l'Occident aura mis en œuvre contre toute communauté, il en est un qui occupe depuis le XII^e siècle environ une place à la fois prédominante et insoupçonnable : je veux parler du concept d'amour. Il faut lui reconnaître, au travers de la fausse alternative qu'il a fini par imposer partout («tu m'aimes ou tu m'aimes pas?»), une sorte d'efficacité assez redoutable pour ce qui est de masquer, refouler, pulvériser toute la gamme hautement différenciée des affects, tous les degrés par ailleurs criants des intensités qui peuvent se produire au contact des corps. Avec cela, c'est toute l'extrême possibilité d'élaboration des jeux entre formes-de-vie qu'il aura servi à réduire. Assurément, la misère éthique présente, qui fonctionne comme une sorte de permanent chantage au couple, lui doit beaucoup.

GLOSE β : Pour preuve de ce qui précède, il suffira de se rappeler comment, tout au long du processus de «civilisation», la criminalisation de toutes les passions est allée de pair avec la sanctification de l'amour comme seule et unique passion, comme la passion par excellence.

GLOSE γ : Naturellement, cela vaut pour la notion d'amour elle-même, et non pour ce que, contre ses propres desseins, elle aura tout de même permis. Je ne parle pas seulement de quelques perversions mémorables, mais aussi du petit projectile «je t'aime», qui est toujours un événement.

25 L'ami est celui à qui me lie une élection, une entente, une *décision* telle que l'accroissement de sa puissance comporte aussi l'accroissement de la mienne. L'ennemi est, de manière symétrique, celui à qui me lie une élection, une mésentente telle que l'accroissement de ma puissance exige que je l'affronte, que j'entame ses forces.

GLOSE : Fulgurante réplique d'Hannah Arendt à un sioniste qui, après la publication d'Eichmann à Jérusalem, et dans le scandale qui s'ensuivit, lui reprochait de ne pas aimer le peuple d'Israël : «Je n'aime pas les peuples. Je n'aime que mes amis.»

26 Ce qui est en jeu dans l'affrontement de l'ennemi n'est jamais son existence, mais sa puissance.

Outre qu'un ennemi anéanti ne peut plus reconnaître sa défaite, il finit toujours par *revenir*, comme spectre d'abord, et plus tard, comme *hostis*.

GLOSE: *Nous ne reprochons à ce monde ni de s'adonner à la guerre de manière trop féroce, ni de l'entraver par tous les moyens, mais seulement de la réduire à ses formes les plus nulles.*

27 Toute différence entre formes-de-vie est une différence éthique. Cette différence autorise un jeu, *des jeux*. Ces jeux ne sont pas politiques en eux-mêmes, ils le deviennent à partir d'un certain degré d'intensité, c'est-à-dire, aussi, *à partir d'un certain degré d'élaboration*.

GLOSE: *De même que la fin du Moyen Âge est marquée par la scission de l'élément éthique en deux sphères autonomes, la morale et la politique, de même l'achèvement des « Temps Modernes » est marqué par la réunification en tant que séparés de ces deux domaines abstraits. Réunification par quoi fut obtenu notre nouveau tyran: LE SOCIAL.*

28 Je ne chercherai pas, ici, à démontrer la permanence de la guerre civile par la célébration plus ou moins sidérée de quelques beaux épisodes de la guerre sociale, ou par la recension des moments d'expression privilégiés de l'antagonisme de classe. Il ne sera pas question de la révolution anglaise, russe ou française, de la Makhnovtchina, de la Commune, de Gracchus Babeuf, de mai 68 ni même de la guerre d'Espagne. Les historiens m'en sauront gré : je ne rognai pas leur gagne-pain. Suivant une méthode nettement plus retorse, je montrerai *comment* la guerre civile se poursuit là même où elle est donnée pour absente, pour provisoirement matée. Il s'agira d'exposer les *moyens* d'une entreprise continue de dépolitisation qui court jusqu'à nous en partant du Moyen Âge, où, c'est bien connu, « tout est politique » (Marx). Autant dire que l'ensemble ne sera pas saisi à partir de la ligne de crête historique, mais depuis une sorte de ligne existentielle de basse altitude.

29 Il est deux façons, mutuellement hostiles, de *nommer* : l'une pour conjurer, l'autre pour assumer. L'État moderne puis l'Empire, parlent de « guerre civile », mais ils en parlent pour mieux assujettir la masse de ceux qui donneraient tout pour la conjurer. Moi aussi, je parle de « guerre civile », et même comme d'un fait originaire. Je parle de guerre civile afin de l'assumer, de l'assumer *en direction de ses formes les plus hautes*. C'est-à-dire : selon mon goût.

30 J'appelle communisme le mouvement réel qui élabore en tout lieu, à tout instant, la guerre civile.

31 Ma visée propre ne devra pas apparaître d'abord, explicitement. Elle sera partout sensible à ceux qui en sont familiers et partout absente pour ceux qui n'en savent goutte. Pour le reste, les programmes ne servent qu'à renvoyer à plus tard ce qu'ils promeuvent. Kant voyait le critère de moralité d'une maxime dans le fait que sa publicité ne vienne pas contredire son effectuation. La moralité de mon dessein ne pourra donc excéder la formule suivante : *propager une certaine éthique de la guerre civile, un certain art des distances*.

L'histoire de la formation de l'État en Europe est bien l'histoire de la neutralisation des contrastes confessionnels, sociaux et autres au sein de l'État.

Carl Schmitt
Neutralité et neutralisation

32 L'État moderne ne se définit pas comme un ensemble d'institutions dont les différentes sortes d'agencement offrirait l'occasion d'un intéressant pluralisme. L'État moderne, tant qu'il demeure, se définit *éthiquement* comme le théâtre d'opération d'une fiction bifide : qu'existeraient neutralité et centralité, en fait de formes-de-vie.

GLOSE : On reconnaît les fragiles constructions du pouvoir à leur prétention sans cesse renouvelée d'établir comme évidences des fictions. Au cours des Temps Modernes, l'une d'entre ces fictions semble poser le décor de toutes les autres : celle d'une neutralité centrale. La Raison, l'Argent, la Justice, la Science, l'Homme, la Civilisation ou la Culture : partout le même mouvement fantasmagorique : poser l'existence d'un centre, et que ce centre serait neutre, éthiquement. L'État, donc, comme condition historique d'épanouissement de ces mièvreries.

33 L'État moderne s'est donné pour étymologie la racine indo-européenne *st-* de la fixité, des choses immuables, de ce qui *est*. La manœuvre en a trompé plus d'un. À présent que l'État ne fait plus que se survivre, le renversement s'éclaire : c'est la guerre civile – *stasis* en grec – qui figure la permanence, et l'État moderne n'aura été qu'un *processus de réaction* à cette permanence.

GLOSE α : Contrairement à ce que l'ON tente d'accréditer, l'historicité propre aux fictions de la "modernité" n'est jamais celle d'une stabilité à jamais acquise, d'un seuil enfin dépassé, mais précisément celle d'un processus de mobilisation sans fin. Sous les dates inaugurales de l'historiographie officielle, sous la geste édifiante du progrès linéaire n'aura cessé de s'accomplir tout un travail ininterrompu de réagencement, de correction, de perfectionnement, de replâtrage, de déplacement, et même parfois de reconstruction à grands frais. C'est ce travail, et ses échecs répétés, qui auront donné naissance à toute la pacotille nerveuse du nouveau. La modernité : non un stade où l'ON serait installé, mais une tâche, un impératif de modernisation, à flux tendu, crise à crise, vaincu seulement par notre lassitude et notre scepticisme, finalement.



GLOSE β : «Cet état de choses tient à une différence, qu'on ne remarque pas assez, entre les sociétés modernes et les sociétés anciennes, quant aux notions de guerre et de paix. Le rapport entre l'état de paix et l'état de guerre est, d'autrefois à aujourd'hui, exactement inverse. La paix est pour nous l'état normal, que vient briser une guerre; pour les anciens, l'état normal est l'état de guerre, auquel vient mettre fin une paix.»

Benvéniste
Le vocabulaire des institutions indo-européennes

34 En théorie, en pratique, l'État moderne naît pour mettre fin à la guerre civile, alors dite «de religions». Il est donc, historiquement et de son propre aveu, *second* par rapport à la guerre civile.

GLOSE : Les Six Livres de la République de Bodin paraissent quatre ans après la Saint-Barthélémy, et le Léviathan, de Hobbes en 1651, soit onze ans après le début du Long Parlement. La continuité de l'État moderne, de l'absolutisme à l'État-providence, sera celle d'une guerre sans cesse inachevée livrée à la guerre civile.

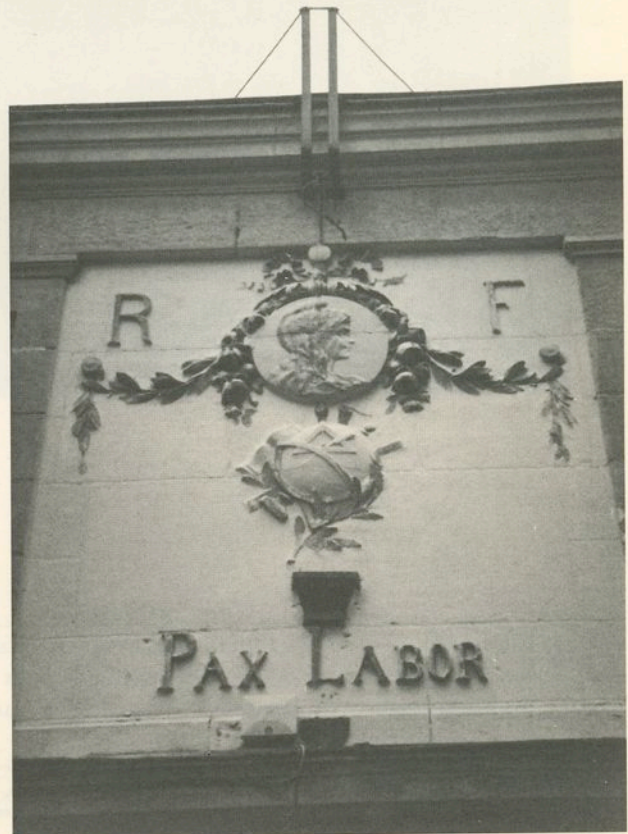
GLOSE α : *Ce qui, dans la Réforme, devait ruiner toute l'organicité des médiations coutumières, c'est la brèche ouverte par une doctrine qui professe la stricte séparation de la foi et des œuvres, du royaume de Dieu et du royaume du monde, de l'homme intérieur et de l'homme extérieur. Les guerres de religions offrent alors le spectacle absurde d'un monde qui va au gouffre pour l'avoir simplement entrevu, d'une harmonie qui se fragmente sous la poussée de mille prétentions absolues et discordantes à l'unité. Par l'effet des querelles entre sectes, les religions introduisent ainsi chacune contre son gré l'idée de la pluralité éthique. Mais ici la guerre civile est encore conçue par ceux-là mêmes qui la suscitent comme devant bientôt trouver son terme, les formes-de-vie n'étant pas assumées mais vouées à la conversion selon l'un ou l'autre des patrons existants. Les divers soulèvements du Parti Imaginaire se sont chargés depuis lors de rendre caduque la réflexion de Nietzsche, qui écrivait en 1882 : «Le plus grand progrès des masses fut jusqu'à aujourd'hui la guerre de religion, car elle est la preuve que la masse a commencé à traiter les idées avec respect.»*

GLOSE β : *Parvenu à l'autre extrémité de son orbe historique, l'État moderne retrouve son vieil ennemi : les "sectes". Mais cette fois, ce n'est pas lui la force politique ascendante.*

GLOSE : *Il y aura désormais, d'un côté, la conscience morale, privée, «absolument libre» et de l'autre l'action politique, publique, «absolument soumise à la Raison d'État». Et ce seront deux sphères distinctes, et indépendantes. L'État moderne s'engendre lui-même à partir du néant, en retranchant du tissu éthique traditionnel l'espace moralement neutre de la technique politique, de la souveraineté. Le geste de cette création est celui d'un automate mélancolique. Plus les hommes se sont éloignés de ce moment de fondation, plus le sens de ce geste s'est perdu. C'est le calme désespoir qui s'exprime encore dans l'antique formule : cuius regio, eius religio.*

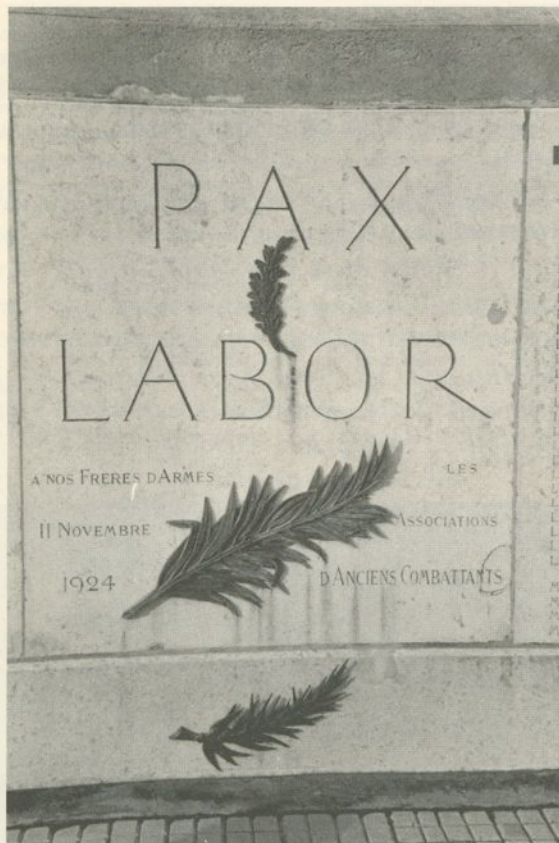
35 Avec la Réforme puis les guerres de religion se perd, en Occident, l'unité du monde traditionnel. L'État moderne surgit alors comme porteur du projet de recomposer cette unité, séculièrement cette fois, non plus comme unité organique mais comme unité *mécanique*, comme *machine*, comme artificialité consciente.

36 L'État moderne mit fin au trouble que le protestantisme avait d'abord porté dans le monde en se réappropriant l'opération de celui-ci. La faille accusée par la Réforme entre le for intérieur et les œuvres extérieures est ce par quoi, *en l'instituant*, l'État moderne parvint à éteindre les guerres civiles «de religion», et avec elles les religions elles-mêmes.



37 L'État moderne périmé les religions parce qu'il prend leur relève au chevet du plus atavique fantasme de la métaphysique, celui de l'Un. Dorénavant, l'ordre du monde qui de lui-même se dérobe devra sans cesse être rétabli, à toutes forces maintenu. La police et la publicité seront les moyens rien moins que fictifs que l'État moderne mettra au service de la survie artificielle de la fiction de l'Un. Toute sa réalité se condensera dans ces moyens, par quoi il veillera au maintien de l'ordre, mais d'un ordre extérieur, *public* à présent. Aussi tous les arguments qu'il fera valoir en sa faveur se ramèneront-ils finalement à celui-ci : «Hors de moi, le désordre.» Mais hors de lui non le désordre, hors de lui *une multiplicité d'ordres*.

38 L'État moderne, qui prétend mettre fin à la guerre civile, en est plutôt la continuation par d'autres moyens.



GLOSE α : *Est-il besoin d'ouvrir le Léviathan pour savoir que «la majorité ayant par ses suffrages accordés proclamé un souverain, quiconque était en désaccord doit désormais s'accorder avec les autres, autrement dit accepter de ratifier les actions que pourra accomplir le souverain, ou autrement d'être justement supprimé par les autres. [...] Et qu'il soit du groupe ou non, que son accord soit sollicité ou non, il doit ou bien se soumettre aux décrets du groupe, ou bien demeurer dans l'état de guerre où il se trouvait auparavant, état dans lequel il peut sans injustice être détruit par n'importe qui?» Le sort des communards, des prisonniers d'Action Directe ou des insurgés de juin 1848 renseigne amplement sur l'origine du sang avec lequel on fait des républiques. Ici réside le caractère propre, et la pierre d'achoppement, de l'État moderne: il ne se maintient que par la pratique de cela même qu'il veut conjurer, par l'actualisation de cela même qu'il répute absent. Les flics en savent quelque chose, qui doivent contradictoirement appliquer un "état de droit" qui en fait repose sur eux seuls. C'était donc le destin de l'État moderne de naître d'abord comme l'apparent vainqueur de la guerre civile, pour être ensuite vaincu par elle. De n'avoir été finalement qu'une parenthèse et un parti dans le cours patient de la guerre civile.*

GLOSE β : *Partout où l'État moderne a étendu son règne, il s'est autorisé des mêmes arguments, de constructions semblables. Ces constructions sont rassemblées à leur plus haut degré de pureté et dans leur enchaînement le plus strict chez Hobbes. C'est pourquoi tous ceux qui ont voulu se mesurer à l'État moderne ont d'abord éprouvé la nécessité de se mesurer à ce singulier théoricien. Encore aujourd'hui, au faite du mouvement de liquidation de l'ordre statonational, résonnent publiquement les échos du «Hobbisme». Ainsi, lorsque le gouvernement français, dans la tortueuse affaire de l'«autonomie de la Corse», finit par s'aligner sur le modèle de la décentralisation impériale, son ministre de l'Intérieur démissionna-t-il sur cette conclusion sommaire : «La France n'a pas besoin d'une nouvelle guerre de religions.»*

GLOSE α : Nous nous sommes amplement interrogés sur l'essence de l'économie, et plus spécifiquement sur son caractère de «magie noire». L'économie ne se comprend pas comme régime de l'échange, et donc du rapport entre formes-de-vie, hors d'une saisie éthique : celle de la production d'un certain type de formes-de-vie. L'économie apparaît bien avant les institutions par quoi on en signale couramment l'émergence – le marché, la monnaie, le prêt avec usure, la division du travail – et elle apparaît comme possession, comme possession, précisément, par une économie psychique. C'est en ce sens qu'il y va d'une véritable magie noire, et c'est à ce seul niveau que l'économie est réelle, concrète. Aussi est-ce là que sa connexion avec l'État est empiriquement constatable. La croissance par poussées de l'État est ce qui, progressivement, aura créé l'économie dans l'homme, aura créé l'«Homme», en tant que créature économique. À chaque perfectionnement de l'État se perfectionne l'économie en chacun de ses sujets, et inversement.

Il serait facile de montrer comment, au cours du XVII^e siècle, l'État moderne naissant a imposé l'économie monétaire et tout ce qui s'y rattache pour pouvoir prélever dessus de quoi nourrir l'essor de ses appareils et ses incessantes campagnes militaires. D'ailleurs, cela a déjà été fait. Mais un tel point de vue ne saisit qu'en surface le nœud qui lie l'État et l'économie.

Entre autres choses, l'État moderne désigne un processus de monopolisation croissante de la violence légitime, un processus, donc, de délégitimation de toute violence autre que la sienne. L'État moderne aura servi le mouvement général d'une pacification qui ne se maintient, depuis la fin du Moyen Âge, que par son accentuation continue. Ce n'est pas seulement qu'au cours de cette évolution il entrave de façon toujours plus drastique le libre jeu des formes-de-vie, c'est qu'il travaille assidûment à elles-mêmes les briser, à les déchirer, à en extraire de la vie nue, extraction qui est le mouvement même de la «civilisation». Chaque corps, pour devenir sujet politique au sein de l'État moderne, doit passer à l'usinage qui le fera tel : il doit commencer par laisser de côté ses passions, imprésentables, ses goûts, dérisoires, ses penchants, contingents, et il doit se doter en lieu et place de cela d'intérêts, eux certes plus présentables et même représentables. Ainsi donc, chaque corps pour devenir sujet politique doit-il d'abord procéder à son autocastration en sujet économique. Idéalement, le sujet politique se sera alors réduit à une pure voix.

La fonction essentielle de la représentation qu'une société donne d'elle-même est d'influer sur la façon dont chaque corps se représente à lui-même, et par là sur la structure psychique. L'État moderne, c'est donc d'abord la constitution de chaque corps en État moléculaire, doté, en guise d'intégrité territoriale, d'une intégrité corporelle, profilé en entité close dans un Moi opposé au «monde extérieur» autant qu'à la

39 Le processus qui, à l'échelle molaire, prend l'aspect de l'État moderne, à l'échelle moléculaire se nomme sujet économique.

société tumultueuse de ses penchants, qu'il s'agit de contenir, et enfin requis de se rapporter à ses semblables en bon sujet de droit, à traiter avec les autres corps d'après les clauses universelles d'une sorte de droit international privé des mœurs «civilisées». Ainsi, plus les sociétés se constituent en États, plus leurs sujets s'incorporent l'économie. Ils s'auto- et s'entre-surveillent, ils contrôlent leurs émotions, leurs mouvements, leurs penchants, et croient pouvoir exiger des autres la même retenue. Ils veillent à ne jamais s'abandonner là où cela pourrait leur être fatal, et se ménagent un petit coin d'opacité où ils auront tout loisir de «se lâcher». À l'abri, retranchés à l'intérieur de leurs frontières, ils calculent, ils prévoient, ils se font l'intermédiaire entre le passé et l'avenir, et nouent leur sort à l'enchaînement prévisible de l'un et de l'autre. C'est cela : ils s'enchaînent, eux-mêmes et les uns aux autres, contre tout débordement. Feinte maîtrise de soi, contention, autorégulation des passions, extraction d'une sphère de la honte et de la peur – la vie nue –, conjuration de toute forme-de-vie, a fortiori de tout jeu élaboré entre elles.

Ainsi la menace morne et dense de l'État moderne produit-elle primitivement, existentiellement, l'économie, au long d'un processus que l'on peut faire remonter au XI^e siècle, à la constitution des premières cours territoriales. Comme l'a fort bien noté Elias, la curialisation des guerriers offre l'exemple archétypique de cette incorporation de l'économie dont les jalons vont du code de comportement courtois du XI^e siècle jusqu'à l'étiquette de la cour de Versailles, première réalisation d'envergure d'une société parfaitement spectaculaire où tous les rapports sont médiés par des images, et ce en passant par les manuels de civilité, de prudence et de savoir-vivre. La violence, et bientôt toutes les formes d'abandon qui fondaient l'existence du chevalier médiéval, se trouvent

lentement domestiquées, c'est-à-dire isolées comme telles, déritualisées, exclues de toute représentation, et finalement réduites par la raillerie, le «ridicule», la honte d'avoir peur et la peur d'avoir honte. C'est par la diffusion de cette autocontrainte, de cette terreur de l'abandon que l'État est parvenu à créer le sujet économique, à contenir chacun dans son Moi, c'est-à-dire dans son corps, à prélever sur chaque forme-de-vie de la vie nue.

GLOSE β : «En un certain sens, le champ de bataille a été transposé dans le for intérieur de l'homme. C'est là qu'il doit se collecter avec une partie des tensions et passions qui s'extériorisaient naguère dans les corps-à-corps où les hommes s'affrontaient directement. [...] Les pulsions, les émotions passionnées qui ne se manifestent plus dans la lutte entre les hommes, se dressent souvent à l'intérieur de l'individu contre la partie «surveillée» de son Moi. Cette lutte à moitié automatique de l'homme avec lui-même ne connaît pas toujours une issue heureuse.»

Norbert Elias

La dynamique de l'Occident

Ainsi qu'il en a témoigné tout au long des Temps modernes, l'individu produit par ce processus d'incorporation de l'économie porte en lui une fêlure. C'est par cette fêlure que suinte sa vie nue. Ses gestes eux-mêmes sont lézardés, brisés de l'intérieur. Nul abandon, nulle assomption ne peuvent survenir là où se déchaîne le processus étatique de pacification, la guerre d'anéantissement dirigée contre la guerre civile. À la place des formes-de-vie on trouve ici, de manière presque parodique, des subjectivités, une surproduction ramifiée, une arborescente prolifération de subjectivités. En ce point converge le double malheur de l'économie et de l'État : la guerre civile s'est réfugiée en chacun, l'État moderne a mis chacun en guerre contre lui-même. C'est de là que nous partons.

" BOUTIQUE DE LA CITOYENNETÉ "

COMITE DE PILOTAGE TEL:0142873227

CONSEIL DE QUARTIER DU BAS MONTREUIL

40 Le geste fondateur de l'État moderne – c'est-à-dire non le premier, mais celui que sans cesse il réitère – est l'institution de cette scission fictive entre public et privé, entre politique et morale. C'est par là qu'il vient fêler les corps, qu'il broie les formes-de-vie. Ce mouvement de scission entre liberté intérieure et soumission extérieure, entre intériorité morale et conduite politique, correspond à l'institution *comme telle* de la vie nue.

GLOSE : *Les termes de la transaction hobbesienne entre le sujet et le souverain sont connus d'expérience : «j'échange ma liberté contre ta protection. Pour compensation de mon obéissance extérieure absolue, tu dois me garantir la sûreté.» La sûreté, qui est d'abord posée comme mise à l'abri du danger de mort que "les autres" font peser sur moi, prend au fil du Léviathan une toute autre extension. On lit, au chapitre XXX : «Notez que par sûreté, je n'entends pas ici la seule préservation, mais aussi toutes les autres satisfactions de cette vie que chacun pourra acquérir par son industrie légitime, sans danger ni mal pour la République.»*

41 L'opération étatique de neutralisation, selon qu'on la considère d'un bord ou d'un autre de la fêlure, institue deux monopoles chimériques, distincts et solidaires : le monopole du politique et le monopole de la critique.

GLOSE α : *D'un côté, certes, l'État prétend s'arroger le monopole du politique, ce dont le fameux «monopole de la violence légitime» n'est que la trace la plus grossièrement constatable. Car la monopolisation du politique exige aussi de dégrader l'unité différenciée d'un monde en une nation puis cette nation en une population et un territoire, de désintégrer toute l'organicité de la société traditionnelle pour soumettre les fragments restants à un principe d'organisation, et finalement, après avoir réduit la société à une «pure masse indistincte, à une multitude décomposée en ses atomes» (Hegel), se présenter comme l'artiste qui va donner forme à sa matière brute, et cela sous le principe lisible de la Loi.*

GLOSE β : *On s'étonnera bien peu, après cela, que la critique ait donné ses chefs d'œuvre les plus aboutis précisément là où les "citoyens" avaient été le plus parfaitement dépossédés de tout accès à la "sphère politique", en fait à toute pratique; où toute existence collective avait été placée sous la coupe de l'État, je veux dire : sous les absolutismes français et prussien du XVIII^e siècle. Que le pays de l'État soit aussi le pays de la Critique, que la France, puisqu'il s'agit d'elle, soit dans tous ses aspects, et même souvent de manière avouée, si farouchement dix-huitiémiste, voilà qui n'est guère pour nous étonner. Assumant la contingence du théâtre de nos opérations, il ne nous déplaît pas d'évoquer ici la constance d'un caractère national, partout ailleurs épuisé. Plutôt que de montrer comment, génération après génération, depuis plus de deux siècles, l'État a fait les critiques et les critiques, en retour, ont fait l'État, je juge plus instructif de reproduire les descriptions de la France pré-révolutionnaire litées au milieu du XIX^e siècle, soit à peu de distance des événements, par un esprit à la fois très-avisé et très-odieux :*
«L'administration de l'ancien régime avait d'avance ôté aux Français la possibilité et l'envie de s'entraider. Quand la Révolution survint, on aurait vainement cherché dans la plus grande partie de la France dix hommes qui eussent l'habitude d'agir en commun d'une manière régulière, et de veiller eux-mêmes à leur propre défense; le pouvoir central devait s'en charger.»
«La France [était] l'un des pays de l'Europe où toute vie politique était depuis le plus longtemps et le plus complètement éteinte, où les particuliers avaient le mieux perdu l'usage des affaires, l'habitude de lire dans les faits, l'expérience des

mouvements populaires et presque la notion du peuple.»
«Comme il n'existait plus d'institutions libres, par conséquent plus de classes politiques, plus de corps politiques vivants, plus de partis organisés et conduits, et qu'en l'absence de toutes ces forces régulières la direction de l'opinion publique, quand l'opinion publique vint à renaître, échut uniquement à des philosophes, on dut s'attendre à voir la Révolution conduite moins en vue de certains faits particuliers que d'après des principes abstraits et des théories très générales.»
«La condition même de ces écrivains les préparait à goûter les théories générales et abstraites en matière de gouvernement et à s'y confier aveuglément. Dans l'éloignement presque infini où ils vivaient de la pratique, aucune expérience ne venait tempérer les ardeurs de leur naturel.»
«Nous avions pourtant conservé une liberté dans la ruine de toutes les autres : nous pouvions philosopher presque sans contrainte sur l'origine des sociétés, sur la nature essentielle des gouvernements et sur les droits primordiaux du genre humain.»
«Tous ceux que la pratique journalière de la législation gênait s'éprouvèrent bientôt de cette politique littéraire.»
«Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie; la vie politique fut violemment refoulée dans la littérature.»
Et finalement, à l'issue de la Révolution : «Vous apercevez un pouvoir central immense qui a attiré et englouti dans son unité toutes les parcelles d'autorité et d'influence qui étaient auparavant dispersées dans une foule de pouvoirs secondaires, d'ordres, de classes, de professions, de familles et d'individus, et comme éparpillées dans tout le corps social.» (Alexis de Tocqueville, L'ancien régime et la Révolution, 1856)

D'un autre côté, la scission entre privé et public donne naissance à cette seconde irréalité, qui fait pendant à l'irréalité de l'État : la critique. La devise de la critique, il appartenait naturellement à Kant de la formuler dans Qu'est-ce que les Lumières? Curieusement c'est aussi une phrase de Frédéric II : «Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez !». La critique dégage donc, symétriquement à l'espace politique, "moralement neutre" de la Raison d'État, l'espace moral, "politiquement neutre" du libre usage de la Raison. C'est la publicité, d'abord identifiée à la «République des Lettres» mais rapidement détournée en arme étatique contre tout tissu éthique rival, que ce soient les inextricables solidarités de la société traditionnelle, la Cour des Miracles ou l'usage populaire de la rue. À l'abstraction d'une sphère étatique de la politique autonome répondra désormais cette autre abstraction : la sphère critique du discours autonome. Et de même que le silence devait entourer les gestes de la raison d'État, la proscription du geste devra entourer les bavardages, les élucubrations de la raison critique. La critique se vaudra donc d'autant plus pure et radicale qu'elle sera plus étrangère à toute positivité à laquelle elle pourrait lier ses affabulations. Elle recevra ainsi, en échange de son renoncement à toute prétention immédiatement politique, c'est-à-dire à disputer à l'État son monopole, en échange de cela, donc, elle recevra le monopole de la morale. Elle pourra sans fin protester, pourvu qu'elle ne prétende jamais exister sur un autre mode. Gestes sans discours d'un côté, discours sans geste de l'autre, à eux deux l'État et la Critique assurent par leurs instances propres, la police et la publicité, la neutralisation de toutes les différences éthiques. C'est ainsi que l'ON a conjuré, avec le jeu des formes-de-vie, le politique lui-même.

GLOSE α : *Hobbes avait coutume de plaisanter sur les circonstances de sa naissance, provoquée par une subite frayeur de sa mère : «La peur et moi, disait-il, nous sommes comme deux jumeaux». Pour ma part, j'attribue plus volontiers la misère de l'anthropologie hobbesienne à une excessive lecture de cet imbécile de Thucydide qu'à sa carte astrale. On lira sous cette plus juste lumière les boniments de notre poltron :*

«Pour se faire une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique, il est important de connaître la nature de l'homme.»

« La vie humaine peut être comparée à une course. [...] Mais nous devons supposer que dans cette course on n'a d'autre but et d'autre récompense que de devancer ses concurrents.»

De la Nature humaine, 1640

«Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tiennent tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. Car la GUERRE ne consiste pas seulement dans des batailles et dans des combats effectifs; mais dans un temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée.»

«De plus, les hommes ne retirent pas d'agrément mais au contraire un grand déplaisir de la vie en compagnie, là où il n'existe pas de pouvoir capable de les tenir tous en respect.»

Léviathan

GLOSE α : *Hobbes ne forme pas son anthropologie sur la simple observation des troubles de son temps, de la Fronde, de la révolution en Angleterre, de l'État absolutiste naissant en France et de la différence entre ces derniers. Depuis deux siècles alors circulent récits de voyage et témoignages des explorateurs du Nouveau Monde. Peu enclin à assumer comme fait originnaire «un état de nature, autrement dit de liberté absolue, tel que celui des hommes qui ne sont ni souverains, ni sujets, soit un état d'anarchie et de guerre», Hobbes renvoie la guerre civile qu'il constate dans les nations «civilisées» à une rechute dans un état de nature qu'il s'agit de conjurer par tous les moyens. État de nature dont les sauvages d'Amérique, mentionnés avec horreur dans le De cive aussi bien que dans le Léviathan, offrent un exemple répugnant, eux qui «mis à part le gouvernement de petites familles dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas de gouvernement du tout, et vivent à ce jour de manière quasi-animale» (Léviathan).*

GLOSE β : *Quand on touche au vif de la pensée, l'espace entre une question et sa réponse peut se compter en siècles. Ce fut donc un anthropologue qui, quelques mois avant de se suicider, répondit à Hobbes. L'époque, ayant traversé le fleuve des Temps Modernes, se tenait alors sur l'autre rive, déjà lourdement engagée dans l'Empire. Cette réponse paraît en 1977, dans le premier numéro de Libre, sous le titre d'Archéologie de la violence. ON a tenté de la comprendre, ainsi que sa suite Le malheur du guerrier sauvage, indépendamment de l'affrontement qui dans la même décennie a opposé la guérilla urbaine aux vieilles structures de l'État bourgeois délabré, indépendamment de*

42 Que certaines thèses, comme celle de la «guerre de chacun contre chacun», se trouvent hissées au rang de maximes de gouvernement, cela dépend des opérations qu'elles autorisent. Ainsi se demandera-t-on, dans ce cas précis, comment la «guerre de chacun contre chacun» put bien se déchaîner avant que chacun fût produit *comme chacun?* Et l'on verra alors comment l'État moderne présuppose l'état de choses qu'il produit; comment il fixe en *anthropologie* l'arbitraire de ses propres exigences; comment la «guerre de chacun contre chacun» est plutôt l'indigente *éthique de la guerre civile* que l'État moderne a partout imposée sous le nom d'économie; et qui n'est que le règne universel de l'hostilité.

GLOSE β : *C'est l'anthropologie de l'État moderne que Hobbes livre ici, anthropologie positive quoique pessimiste, politique quoiqu'économique, celle du citoyen atomisé qui «allant se coucher, verrouille ses portes» et «dans sa maison même, ferme ses coffres à clef» (Léviathan). D'autres que nous ont montré comment l'État trouva de son intérêt politique de renverser en quelques décennies, à la fin du XVII^e siècle,*

toute l'éthique traditionnelle, d'élever l'avarice, la passion économique, du rang de vice privé à celui de vertu sociale (cf. Albert O. Hirschmann). Et tout comme cette éthique, l'éthique de l'équivalence, est la plus nulle que les hommes aient jamais partagée, les formes-de-vie qui lui correspondent, l'entrepreneur et le consommateur, se sont signalées par une nullité de siècle en siècle plus accusée.

43 Rousseau crut pouvoir opposer à Hobbes «que l'état de guerre naît de l'état social». Ce faisant, il opposait au mauvais sauvage de l'Anglais son Bon Sauvage, à une anthropologie une autre anthropologie, optimiste cette fois. Mais l'erreur, ici, ce n'était pas le pessimisme, c'était l'anthropologie; et de vouloir fonder sur elle un ordre social.

la RAF, indépendamment des BR et de l'Autonomie diffuse. Et même avec cette couarde réserve, les textes de Clastres gênent encore.

«Qu'est-ce que la société primitive? C'est une multiplicité de communautés indivisées qui obéissent toutes à une même logique centrifuge. Quelle institution à la fois exprime et garantit la permanence de cette logique? C'est la guerre, comme vérité des relations entre les communautés, comme principal moyen sociologique de promouvoir la force centrifuge de dispersion contre la force centripète d'unification. La machine de guerre, c'est le moteur de la machine sociale, l'être social primitif repose entièrement sur la guerre, la société primitive ne peut subsister sans la guerre. Plus il y a de la guerre, moins il y a de l'unification, et le meilleur ennemi de l'État, c'est la guerre. La société primitive est société contre l'État en tant

qu'elle est société-pour-la-guerre. Nous voici à nouveau ramenés vers la pensée de Hobbes. [...] Il a su voir que la guerre et l'État sont des termes contradictoires, qu'il ne peuvent exister ensemble, que chacun des deux implique la négation de l'autre: la guerre empêche l'État, l'État empêche la guerre. L'erreur, énorme mais presque fatale chez un homme de ce temps, c'est d'avoir cru que la société qui persiste dans la guerre de chacun contre chacun n'est justement pas une société; que le monde des Sauvages n'est pas un monde social; que, par suite, l'institution de la société passe par la fin de la guerre, par l'apparition de l'État, machine antiguerrillière par excellence. Incapable de penser le monde primitif comme un monde non naturel, Hobbes en revanche a vu qu'on ne peut penser la guerre sans l'État, qu'on doit les penser dans une relation d'exclusion.»

44 L'irréductibilité de la guerre civile à l'offensive juridico-formelle de l'État ne réside pas marginalement dans le fait qu'il reste toujours une plèbe à pacifier, mais centralement dans les moyens mêmes de cette pacification. Les organisations qui prennent l'État pour modèle connaissent ainsi sous le nom d'«informel» ce qui en elles relève justement du jeu des formes-de-vie. Dans l'État moderne, cette irréductibilité se manifeste par l'extension infinie de la police, c'est-à-dire de tout ce qui a la charge inavouable de réaliser les conditions de possibilité d'un ordre étatique d'autant plus vaste qu'impraticable.



45 À chaque instant de son existence, la police rappelle à l'État la violence, la trivialité et l'obscurité de son origine.

GLOSE α: Depuis la création par Louis XIV de la lieutenance de Paris, la pratique de l'institution policière n'a cessé de témoigner de la façon dont l'État moderne a progressivement créé sa société. La police est cette force qui intervient «là où ça ne va pas», c'est-à-dire là où un antagonisme entre formes-de-vie, une saute d'intensité politique se fait jour. Sous prétexte de préserver de sa main policière un "tissu social" qu'il détruit de l'autre, l'État se présente alors comme médiation existentiellement neutre entre les parties et s'impose, par la démesure même de ses moyens de coercition, comme le terrain pacifié de l'affrontement. C'est ainsi, d'après ce scénario invariable, que la police a produit l'espace public, comme espace quadrillé par elle; et c'est ainsi que le langage de l'État s'est étendu à la quasi-totalité de l'activité sociale, est devenu le langage social par excellence.

GLOSE β: «La surveillance et la prévoyance de la police ont pour fin de faire une médiation entre l'individu et la possibilité universelle qui est donnée de parvenir aux fins individuelles. Elle doit s'occuper de l'éclairage des rues, de la construction des ponts, de la taxation des besoins quotidiens aussi bien que de la santé. Or ici deux points de vue principaux l'emportent. L'un prétend que la surveillance sur toute chose revient à la police, l'autre qu'en la matière la police n'a rien à déterminer, chacun se dirigeant en fonction du besoin de l'autre. Il est certes nécessaire que l'individu singulier ait un droit de gagner son pain de telle ou de telle autre façon, mais d'un autre côté le public a aussi droit d'exiger que ce qui est strictement nécessaire soit fourni à convenance.»

Hegel
Principes de la philosophie du droit
(additif au § 236), 1833

GLOSE α : *Passé le premier moment de pacification violente, instauré le régime absolutiste, la figure du souverain incarné restait comme le symbole inutile d'une guerre révolue. Au lieu de jouer dans le sens de la pacification, il provoquait au contraire à l'affrontement, au défi, à la révolte. L'assomption de sa forme-de-vie singulière – «tel est mon bon plaisir» – avait trop évidemment pour prix la répression de toutes les autres. L'État libéral correspond au dépassement de cette aporie, l'aporie de la souveraineté personnelle, mais au dépassement de celle-ci sur son propre terrain. L'État libéral est l'État frugal, qui prétend n'être là que pour assurer le libre jeu des libertés individuelles et à cette fin commence par extorquer à chaque corps des intérêts, pour ensuite l'y attacher et régner paisiblement sur ce nouveau monde abstrait : «la république phénoménale des intérêts» (Foucault). Il dit n'exister que pour le bon ordre, le bon fonctionnement de la "société civile", qu'il a lui-même de part en part créée. Curieusement, on constate que l'heure de gloire de l'État libéral, qui s'étend de 1815 à 1914, aura correspondu à la multiplication des dispositifs de contrôle, à la mise en surveillance continue de la population, à la disciplinarisation générale de celle-ci, à la soumission achevée de la société à la police et à la publicité. «Ces fameuses grandes techniques disciplinaires qui reprennent en charge le comportement des individus au jour le jour et jusque dans son détail le plus fin sont exactement contemporaines dans leur développement, dans leur explosion, dans leur dissémination à travers la société, contemporaines exactement de l'âge des libertés.» (Foucault) C'est que la sécurité est la condition première de la "liberté individuelle", celle qui n'est rien à force de s'arrêter là où commence celle d'autrui. L'État qui «veut gouverner juste assez pour pouvoir gouverner le moins possible» doit en fait tout savoir, et développer un ensemble de pratiques, de technologies pour cela. La police et la publicité sont les deux instances par quoi l'État libéral se rendra transparente l'opacité fondamentale de la*

46 L'État moderne aura échoué de trois manières : comme État absolutiste d'abord, comme État libéral ensuite, et bientôt comme État-providence. Le passage de l'un à l'autre ne se comprend qu'en liaison avec trois formes successives, et correspondantes terme à terme, de la guerre civile : la guerre de religions, la lutte des classes, le Parti Imaginaire. Il est à noter que l'échec en question ne réside nullement dans le résultat, mais est le processus même, dans toute sa durée.

population. On voit ici de quelle manière insidieuse l'État libéral poussera à sa perfection l'État moderne, prétextant qu'il doit pouvoir être partout pour ne pas avoir à y être effectivement, qu'il lui faut tout savoir pour pouvoir laisser libres ses sujets. Le principe de l'État libéral pourrait se formuler ainsi : «Pour que l'État ne soit pas partout, il faut que le contrôle et la discipline le soient». «Et c'est uniquement lorsque le gouvernement limité d'abord à sa fonction de surveillance verra que quelque chose ne se passe pas comme le veut la mécanique générale des comportements, des échanges, de la vie économique, etc., qu'il aura à intervenir. [...] Le Panoptique, c'est la formule même d'un gouvernement libéral.» (Foucault, Naissance de la biopolitique) La "société civile" est le nom que l'État libéral donnera ensuite à ce qui sera à la fois son produit et son dehors. On ne s'étonnera pas, dès lors, qu'une étude sur les "valeurs" des Français croie pouvoir conclure, sans jamais avoir l'impression d'énoncer un paradoxe, qu'en 1999 «les Français sont de plus

en plus attachés à la liberté privée et à l'ordre public» (Le Monde, 16 novembre 2000). Manifestement, parmi les abrutis qui acceptent de répondre à un sondage, qui donc croient encore à la représentation, il y a une majorité d'amoureux malheureux de l'État libéral. En somme, la "société civile française" ne désigne que le bon fonctionnement de l'ensemble des disciplines et régimes de subjectivation autorisés par l'État moderne.

GLOSE β : *Impérialisme et totalitarisme marquent les deux façons dont l'État moderne tenta de sauter par-dessus sa propre impossibilité, par la fuite en avant dans l'expansion coloniale au-delà de ses frontières d'abord, puis par l'approfondissement intensif de sa pénétration à l'intérieur de ses propres frontières. Dans tous les cas, ces réactions désespérées de l'État, qui prétendait d'autant plus être tout qu'il mesurait combien il n'était plus rien, se conclurent dans les formes de guerre civile qu'il réputait l'avoir précédé.*





47 L'étatisation du social devait fatalement se payer d'une socialisation de l'État, et donc mener à la dissolution l'un dans l'autre de l'État et de la société. ON nomme «État-providence» cette indistinction dans laquelle s'est un temps survécu, au sein de l'Empire, la forme-État périmée. Dans l'actuel démantèlement de celui-ci s'exprime l'incompatibilité de l'ordre étatique et de ses moyens, la police et la publicité. Alors, aussi bien, il n'y a plus de société, au sens d'une unité différenciée, il n'y a plus qu'un enchevêtrement de normes et de dispositifs par lesquels ON tient ensemble les lambeaux épars du tissu biopolitique mondial; par lesquels ON prévient toute désintégration violente de celui-ci. L'Empire est le gestionnaire de cette désolation, le régulateur ultime d'un processus d'implosion tiède.

devenus politiques, non en eux-mêmes, en tant que contenus singuliers, mais précisément en tant que l'État, en y prenant position, s'y était là aussi constitué en parti. Ou comment l'État en portant partout sa guerre contre la guerre civile, a surtout propagé l'hostilité à son endroit.

GLOSE β : L'État-providence, qui pris d'abord la relève de l'État libéral au sein de l'Empire, est le produit de la diffusion massive des disciplines et régimes de subjection propres à l'État libéral. Il survient au moment où la concentration de ces disciplines et

de ces régimes – avec par exemple la généralisation des pratiques assurantielles – atteint un tel degré dans la société que celle-ci ne parvient plus à se distinguer de l'État. Les hommes ont alors été à ce point socialisés que l'existence d'un pouvoir séparé, personnel de l'État devient un obstacle à la pacification. Les Bloom ne sont plus des sujets, économiques encore moins que de droit : ce sont des créatures de la société impériale; c'est pourquoi ils doivent d'abord être pris en charge en tant qu'êtres vivants pour pouvoir ensuite continuer à exister fictivement en tant que sujets de droit.

GLOSE α : Il y a une histoire officielle de l'État où celui-ci apparaît comme le seul et unique protagoniste, où les progrès du monopole étatique du politique sont autant de batailles remportées sur un ennemi invisible, imaginaire, précisément sans histoire. Et puis il y a une contre-histoire, faite du point de vue de la guerre civile, où l'enjeu de tous ces "progrès", la dynamique de l'État moderne se laisse entrevoir. Cette contre-histoire montre un monopole du politique constamment menacé par la reconstitution de mondes autonomes, de collectivités non-étatiques. Tout ce que l'État a abandonné à la sphère "privée", à la "société civile", et qu'il a décrété insignifiant, non-politique, cela laisse toujours assez d'espace au libre jeu des formes-de-vie pour que le monopole du politique semble, à un moment ou à un autre, disputé. C'est ainsi que l'État est amené à investir, en rampant ou d'un geste violent, la totalité de l'activité sociale, à prendre en charge la totalité de l'existence des hommes. Alors, «le concept de l'État au service de l'individu en bonne santé se substitue au concept de l'individu en bonne santé au service de l'État» (Foucault). En France, ce renversement est déjà acquis quand est votée la loi du 9 avril 1898 concernant « la responsabilité des accidents dont sont victimes les ouvriers dans leur travail » et a fortiori la loi du 5 avril 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes, qui consacre le droit à la vie. En prenant ainsi la place, au cours des siècles, de toutes les médiations hétérogènes de la société traditionnelle, l'État devait obtenir le résultat inverse de celui qui était visé, et finalement succomber à sa propre impossibilité. Lui qui voulait concentrer le monopole du politique avait tout politisé; tous les aspects de la vie étaient

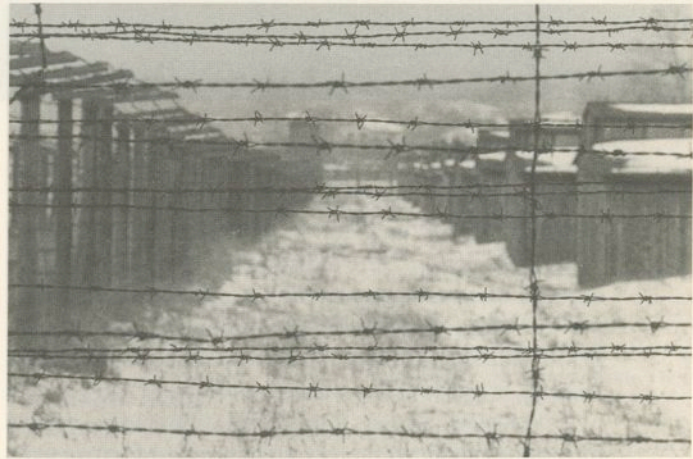
*Ainsi le Saint est placé
au-dessus du peuple et
le peuple ne sent point
son poids; il dirige le
peuple et le peuple ne
sent point sa main.
Aussi tout l'empire
aime à le servir et ne
s'en lasse point.
Comme il ne dispute
pas le premier rang, il
n'y a personne dans
l'empire qui puisse le
lui disputer.*

Lao Tse
Tao Te King

GLOSE α: *Il y a donc l'histoire officielle de l'État moderne: c'est le grand récit juridico-formel de la souveraineté: centralisation, unification, rationalisation. Et il y a sa contre-histoire, qui est l'histoire de son impossibilité. Si l'on veut une généalogie de l'Empire, c'est plutôt de ce côté qu'il faudra chercher: dans la masse croissante des pratiques qu'il faut entériner, des dispositifs qu'il faut mettre en place, pour que la fiction demeure. Autant dire que l'Empire ne commence pas historiquement là où finit l'État moderne. L'Empire est plutôt ce qui, à partir d'un certain point, mettons 1914, permet le maintien de l'État moderne comme pure apparence, comme forme sans vie. La discontinuité, ici, n'est pas dans la succession d'un ordre à un autre, mais traverse le temps comme deux plans de consistance parallèles et hétérogènes, comme ces deux histoires dont je parlais tout à l'heure et qui sont elles-mêmes parallèles et hétérogènes.*

GLOSE β: *Par retroussement, on entendra ici l'ultime possibilité d'un système épuisé, et qui est de se retourner pour ensuite, mécaniquement, sombrer en soi-même. Le Dehors devient le Dedans, et le Dedans s'illimite. Ce qui était auparavant présent en un certain lieu délimitable devient possible partout. Ce qui est retroussé n'existe plus positivement, de manière concentrée, mais demeure à perte de vue, suspendu. C'est la ruse finale du système, et aussi bien le moment où il est à la fois le plus vulnérable et le plus inattaquable. L'opération par laquelle l'État libéral se retrousse impérialement peut être décrite ainsi: l'État libéral avait développé deux instances infra-institutionnelles par lesquelles il tenait en respect, contrôlait la population, d'un côté la police, entendue au sens originel du terme – «La police veille à tout ce qui touche au bonheur des hommes. [...] La police veille au vivant.» (N. De La Mare, Traité de la police, 1705) –, et de l'autre la publicité, comme sphère de ce qui est également accessible à chacun, et donc indépendamment de sa forme-de-vie. Chacune de ces instances ne désignait en fait qu'un ensemble de pratiques et de dispositifs sans continuité réelle, si ce n'est leur effet convergent sur la population, la première s'exerçant comme sur le "corps", l'autre comme sur l'"âme" de celle-ci. Il suffisait alors de contrôler la définition sociale du bonheur et de maintenir l'ordre dans la publicité pour s'assurer un pouvoir sans partage. En cela l'État libéral pouvait effectivement se permettre d'être frugal. Tout au long des XVIII^e et XIX^e siècles se développent donc la police et la publicité, à la fois au service et en dehors des institutions stato-*

48 L'histoire de l'État moderne est l'histoire de sa lutte contre sa propre impossibilité, c'est-à-dire de son débordement par l'ensemble des moyens déployés pour conjurer celle-ci. L'Empire est l'assomption de cette impossibilité, et par là aussi de ces moyens. Nous dirons, pour plus d'exactitude, que l'Empire est le retroussement de l'État libéral.



nationales. Mais ce n'est qu'avec la Première guerre mondiale qu'elles deviennent le pivot du retroussement de l'État libéral en Empire. On assiste alors à cette chose curieuse: en se branchant les unes sur les autres à la faveur de la guerre, et de façon largement indépendante des États nationaux, ces pratiques infra-institutionnelles donnent naissance aux deux pôles supra-institutionnels de l'Empire: la police devient le Biopouvoir, et la publicité se mue en Spectacle. À partir de ce point, l'État ne disparaît pas, il devient seulement second au regard d'un ensemble transterritorial de pratiques autonomes: celles du Spectacle et celles du Biopouvoir.

GLOSE γ: *1914 est la date de l'effondrement de l'hypothèse libérale, à quoi avait correspondu la «Paix de Cent ans» issue du Congrès*

de Vienne. Et lorsqu'en 1917, avec le coup d'État bolchévique, chaque nation se trouve comme coupée en deux par la lutte mondiale des classes, toute illusion d'un ordre inter-national a vécu. Dans la guerre civile mondiale, les États perdent leur statut de neutralité intérieure. Si un ordre peut encore être envisagé, il devra donc être supra-national.

GLOSE δ: *En tant qu'assomption de l'impossibilité de l'État moderne, l'Empire est aussi bien l'assomption de l'impossibilité de l'impérialisme. La décolonisation aura été un moment important de l'établissement de l'Empire, logiquement marqué par la prolifération d'États fantômes. La décolonisation signifie ceci: de nouvelles formes de pouvoir horizontales, infra-institutionnelles, ont été élaborées qui fonctionnent mieux que les anciennes.*



49 La souveraineté de l'État moderne était fictive et personnelle. La souveraineté impériale est pragmatique et impersonnelle. À la différence de l'État moderne, l'Empire peut légitimement se proclamer démocratique, pour autant qu'il ne bannit ni ne privilégie *a priori* aucune forme-de-vie.

Et pour cause, il est ce qui assure l'atténuation simultanée de toutes les formes-de-vie; et leur libre jeu dans cette atténuation.

mesure où l'équivalence entre les formes-de-vie ne peut être établie que négativement, par le fait d'empêcher par tous les moyens que les différences éthiques atteignent dans leur jeu le point d'intensité où elles deviennent politiques. Car alors s'introduiraient dans l'espace lisse de la société démocratique de ces lignes de ruptures et de ces alliances, de ces discontinuités par quoi l'équivalence entre les formes-de-vie serait ruinée. C'est pourquoi l'Empire et la démocratie ne sont rien d'autre, positivement, que le libre jeu des formes-de-vie atténuées, comme cela se dit des virus que l'on inocule en guise de vaccin. Marx, dans l'un de ses seuls textes sur l'État, la Critique du droit politique hégélien, défendait en ces termes la perspective impériale, celle de «l'État matériel» qu'il oppose à «l'État politiques».

«La république politique est la démocratie à l'intérieur de la forme d'État abstraite. C'est pourquoi la forme d'État abstraite de la démocratie est la République.»

«La vie politique dans le sens moderne est la scolastique de la vie du peuple. La monarchie est l'expression achevée de cette aliénation. La république est la négation de cette aliénation à l'intérieur de sa propre sphère.»

«Toutes les formes d'État ont la démocratie pour vérité et partant précisément sont non vraies dans la mesure où elles ne sont pas la démocratie.»

«Dans la vraie démocratie l'État politique disparaîtrait.»

GLOSE γ : L'Empire ne se comprend pas en dehors du tournant biopolitique du pouvoir. Pas plus que le Biopouvoir, l'Empire ne correspond à une édification juridique positive, à l'instauration d'un nouvel ordre institutionnel. Ils désignent plutôt une résorption, la rétraction de l'ancienne souveraineté substantielle. Le pouvoir a toujours circulé dans des dispositifs matériels et linguistiques, quotidiens, familiers, microphysiques, il a toujours traversé la vie et le corps des sujets. Mais le Biopouvoir, et en cela il y a une réelle nouveauté, c'est qu'il n'y ait plus que cela. Le Biopouvoir, c'est que le pouvoir ne se dresse plus en face de la «société civile» comme une hypostase souveraine, comme un Grand Sujet Extérieur, c'est qu'il ne soit plus isolable de la société. Le Biopouvoir veut seulement dire ceci : le pouvoir adhère à la vie et la vie au pouvoir. On assiste donc ici, au regard de sa forme classique, à un changement d'état radical du pouvoir, à son passage de l'état solide à l'état gazeux, moléculaire. Pour faire une formule : le Biopouvoir, c'est la SUBLIMATION du pouvoir.

L'Empire ne se conçoit pas en deçà d'une telle compréhension de l'époque. L'Empire n'est pas, ne saurait être un pouvoir séparé de la société; celle-ci ne le supporterait pas, tout comme elle écrase de son indifférence les derniers débris de la politique classique. L'Empire est immanent à «la société», il est «la société» en tant que celle-ci est un pouvoir.

GLOSE α : Sur les décombres de la société médiévale, l'État moderne aura tenté de recomposer l'unité autour du principe de la représentation, c'est-à-dire du fait qu'une partie de la société pourrait incarner la totalité de celle-ci. Le terme «incarner» n'est pas ici employé à défaut d'un autre, meilleur. La doctrine de l'État moderne est explicitement la sécularisation d'une des plus redoutables opérations de la théologie chrétienne : celle dont le dogme est figuré par le symbole de Nicée. Hobbes lui consacre un chapitre de l'appendice au Léviathan. Sa théorie de la souveraineté, qui est une théorie de la souveraineté personnelle, s'appuie sur la doctrine qui fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit trois personnes de Dieu «au sens de ce qui joue son propre rôle ou celui d'autrui». Ce qui permet de définir le souverain comme l'acteur de ceux qui ont décidé de «désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité» et cela de telle façon que «chacun s'avoue et se reconnaît comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité» (Léviathan). Et de même que dans la théologie iconophile de Nicée, le Christ ou l'icône ne manifestent pas la présence de Dieu, mais au contraire son absence essentielle, son retrait sensible, son irréprésentabilité, de même l'État moderne, le souverain personnel ne l'est que parce que de lui, la «société civile» s'est, fictivement, retirée. L'État moderne se conçoit donc comme cette partie de la société qui ne fait pas partie de la société, et qui pour cela même est en mesure de la représenter.

GLOSE β : Les différentes révolutions bourgeoises n'ont jamais porté atteinte au principe de la souveraineté personnelle, au sens où assemblée, chef élu directement ou indirectement ne rompent nullement avec l'idée d'une représentation possible de la totalité sociale i. e. de la société comme totalité. Ainsi le passage de l'État absolutiste à l'État libéral ne faisait-il que liquider en retour celui, le Roi, qui avait si bien liquidé l'ordre dont il était issu, le monde médiéval, qu'il devait en apparaître comme le dernier vestige vivant. C'est en tant qu'obstacle au processus qu'il avait lui-même initié que le roi fut jugé, et sa mort fut le point final d'une phrase qu'il avait lui-même écrite. Seul le principe démocratique, promu de l'intérieur par l'État moderne, devait entraîner celui-ci vers sa dissolution. L'idée démocratique, qui ne professait rien que l'équivalence absolue de toutes les formes-de-vie, n'est pas distincte de l'idée impériale. Et la démocratie est impériale dans la

GLOSE α : *Le régime impérial de pan-inclusion fonctionne invariablement selon la même dramaturgie: quelque chose, pour une raison quelconque, se manifeste comme étranger à l'Empire, ou comme tentant de lui échapper, d'en finir avec lui. Cet état de choses définit une situation de crise, à quoi l'Empire répond par un état d'urgence. Alors seulement, dans le moment éphémère de ces opérations réactives, ON peut dire: «l'Empire existe».*

GLOSE β : *Ce n'est pas que la société impériale soit devenue une plénitude sans reste: l'espace laissé vide par la déchéance de la souveraineté personnelle demeure tel quel, face à la société. Cet espace, la place du Prince, est à présent occupé par le Rien du Principe impérial, qui ne se matérialise, ne se concentre qu'en foudres contre ce qui prétendrait se tenir au dehors. C'est pourquoi l'Empire est sans gouvernement, et au fond sans empereur, parce qu'il n'y a ici que des actes de gouvernement, tous également négatifs. Ce qui, dans notre expérience historique, se rapproche le plus de ce nouveau cours, c'est encore la Terreur. Là où «la liberté universelle ne peut produire ni une œuvre positive ni une opération positive, il ne lui reste que l'opération négative; elle est seulement la furie de la destruction.» (Hegel)*

GLOSE γ : *L'Empire est d'autant plus à l'œuvre que la crise est partout. La crise est le mode d'existence régulier de l'Empire, comme l'accident est le seul moment où se précipite l'existence d'une société assurantielle. La temporalité de l'Empire est une temporalité de l'urgence et de la catastrophe.*

50 L'Empire n'existe positivement que dans la crise, c'est-à-dire de manière encore négative, réactionnelle. Si nous sommes inclus dans l'Empire, c'est par la seule impossibilité de s'en exclure tout à fait.



51 L'Empire ne survient pas au terme d'un processus ascendant de civilisation, comme son couronnement, mais au terme d'un processus involutif de désagrégation, comme ce qui doit le freiner et si possible le figer. C'est pourquoi l'Empire est *kat-echon*. «“Empire” désigne ici le pouvoir historique qui parvient à *retenir* l'avènement de l'Antéchrist et la fin de l'éon actuel.» (Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*) L'Empire s'appréhende comme le dernier rempart contre l'irruption du chaos, et agit dans cette perspective minimale.

52 L'Empire présente à sa superficie l'aspect d'une recollection parodique de toute l'histoire, maintenant gelée, de “la civilisation”. Mais cette impression ne manque pas d'une certaine justesse intuitive: l'Empire est *effectivement* l'ultime arrêt de la civilisation avant son terminus, la dernière extrémité de son agonie, où toutes les images de la vie qui la quitte défilent devant elle.

53 Avec le retroussement de l'État libéral en l'Empire, ON est passé d'un monde partagé par la Loi, à un espace polarisé par des normes. Le Parti Imaginaire est l'autre face de ce retroussement.

est devenue meurtre, avec la multiplication de ces "cadavres au cœur battant", de ces "morts roses", qui auraient trépassé depuis longtemps s'il n'étaient conservés artificiellement pour servir de réserve d'organes à quelqu'inepte transplantation, s'ils n'étaient conservés pour être trépassés. La vérité est qu'il n'y a plus de marge identifiable parce que la liminarité est devenue la condition intime de tout l'existant.

La Loi fixe des partages, établit des distinctions, délimite ce qui lui contrevient, prend acte d'un monde ordonné auquel elle donne forme et durée; la Loi nomme, n'en finit plus de nommer, d'énumérer ce qui est hors-la-loi, elle dit son dehors. L'exclusion, l'exclusion de ce qui la fonde – la souveraineté, la violence – est son geste fondateur. À l'opposé, la norme ignore jusqu'à l'idée d'une fondation. La norme n'a pas de mémoire, elle se maintient dans un rapport très serré au présent, prétend épouser l'immanence. Alors que la Loi se donne figure, révère la souveraineté de ce qui n'est pas inclus par elle, la norme est acéphale et se félicite chaque fois que l'ON coupe la tête à quelque souverain. Elle n'a pas de hiéros, de lieu propre, mais agit invisiblement sur la totalité d'un espace quadrillé et sans bord qu'elle distribue. Nul n'est exclu, ici, ou rejeté dans une extériorité désignable; le statut d'exclu lui-même n'est qu'une modalité de l'inclusion générale. Ce n'est donc plus qu'un seul et unique champ, homogène mais diffracté en d'infinies nuances, un régime d'intégration sans limite qui travaille à contenir les formes-de-vie dans un jeu de basse intensité. Une insaisissable instance de totalisation y règne qui dissout, digère, absorbe et désactive a priori toute altérité. Un processus d'immanéantisation omnivore se déploie à l'échelle d'une planète. Le

but : faire du monde un tissu biopolitique continu. En attendant, la norme veille.

Sous le régime de la norme, rien n'est normal, tout est à normaliser. Ce qui fonctionne, c'est un paradigme positif du pouvoir. La norme produit tout ce qui est, en tant qu'elle est elle-même, dit-ON, l'ens realissimum. Ce qui ne rentre pas dans son mode de dévoilement n'est pas, et ce qui n'est pas ne rentre pas dans son mode de dévoilement. La négativité n'y est jamais reconnue comme telle, mais comme un simple défaut au vu de la norme, un trou à reprendre dans le tissu biopolitique mondial. La négativité, cette puissance qui n'est pas censée exister, y est donc logiquement livrée à une disparition sans trace. Non sans raison, car le Parti Imaginaire est le Dehors de ce monde sans Dehors, la discontinuité essentielle logée au cœur d'un monde rendu continu.

Le Parti Imaginaire est le siège de la puissance.

GLOSE β : Rien n'illustre mieux la façon dont la norme a subsumé la Loi que la façon dont les vieux États territoriaux d'Europe ont "aboli" leurs frontières, à la faveur des accords de Schengen. L'abolition des frontières dont il est question ici, c'est-à-dire le renoncement à l'attribut le plus sacré de l'État moderne, n'a naturellement pas le sens de leur disparition effective, mais signifie au contraire la possibilité permanente de leur restauration; au gré des circonstances. Ainsi les pratiques de douanes, quand les frontières sont "abolies", ne viennent-elles nullement à disparaître, mais se trouvent au contraire étendues, en puissance, à tous les lieux et à tous les instants. Sous l'Empire, les frontières sont devenues comme les douanes – volantes.

GLOSE α : Que signifie le Parti Imaginaire? Que le Dehors est passé au dedans. Le retroussement s'est fait sans bruit, sans violence, comme en une nuit. Extérieurement, rien n'a changé, du moins rien de notable. ON s'étonne seulement au lever de l'inutilité nouvelle de tant de choses familières; ainsi des vieux partages, qui ont cessé d'opérer pour d'un coup devenir si encombrants.

Une petite névrose persistante veut que l'ON tâche encore de distinguer le juste de l'injuste, le sain du malade, le travail du loisir, le criminel de l'innocent ou l'ordinaire du monstrueux, mais il faut se rendre à l'évidence: ces antiques oppositions ont perdu toute puissance d'intelligibilité.

Elles ne sont point supprimées pourtant, mais demeurent juste, sans conséquences. Car la norme n'a pas aboli la Loi, elle l'a seulement vidée et ordonnée à ses visées, finalisée à son immanence comptable et gèreuse. En rentrant dans le champ de force de la norme, la Loi a tombé les oripeaux de la transcendence pour ne plus fonctionner qu'en une sorte d'état d'exception indéfiniment reconduit.

L'état d'exception est le régime normal de la Loi.

Il n'y a plus nulle part de Dehors visible – la pure Nature, la Grande Folie classique, le Grand Crime classique ou le Grand Proletariat classique des ouvriers avec sa Patrie réellement existante de la Justice et de la Liberté ont disparu, mais n'ont disparu dans la réalité que parce qu'ils avaient d'abord perdu toute force d'attraction imaginaire –, il n'y a plus nulle part de Dehors, car il y a partout, en chaque point du tissu biopolitique, du Dehors. La folie, le crime ou le prolétariat au ventre creux n'habitent plus quelque'espace délimité et connu, ils n'ont plus leur monde hors du monde, leur ghetto propre avec ou sans mur; ils sont devenus, au fil de l'évaporation sociale, une modalité réversible, une latence violente, une possibilité suspecte de chaque corps. Et c'est ce soupçon qui justifie la poursuite du processus de socialisation de la société, le perfectionnement de tous les micro-positifs de contrôle; non que le Biopouvoir prétende régir directement des hommes ou des choses, mais plutôt des possibilités et des conditions de possibilité.

Tout ce qui ressortissait au Dehors, l'illégalité, donc, mais aussi la misère ou la mort, dans la mesure où l'ON parvient à les gérer, subissent une intégration, qui les élimine positivement et leur permet de rentrer dans la circulation. C'est pourquoi la mort n'existe pas, au sein du Biopouvoir; parce qu'il n'y a plus que du meurtre, qui circule. Au travers des statistiques, c'est tout un réseau de causalités qui maintenant enchâsse chaque vivant dans l'ensemble des morts qu'a réclamé sa survie (exclus, petits Indonésiens, accidentés du travail, Éthiopiens de tous âges, stars écrasées, etc.). Mais c'est aussi médicalement que la mort



GLOSE α : *Chaque intervention de l'Empire laisse derrière elle des normes et des dispositifs grâce à quoi le lieu où était survenu la crise sera géré comme espace transparent de circulation. C'est ainsi que la société impériale s'annonce : comme une immense articulation de dispositifs qui innervent d'une vie électrique l'inertie fondamentale du tissu biopolitique. Dans le quadrillage réticulaire, sans cesse menacé de panne, d'accident, de blocage, de la société impériale, l'Empire est ce qui assure l'élimination des résistances à la circulation, qui liquide les obstacles à la pénétration, à la transposition de tout par les flux sociaux. Et c'est encore lui qui sécurise les transactions, qui garantit, en un mot, la supraconductivité sociale. Voilà pourquoi l'Empire n'a pas de centre : parce qu'il est ce qui fait que chaque nœud de son réseau puisse en être un. Tout au plus peut-on constater le long de l'assemblage mondial des dispositifs locaux des condensations de forces, le déploiement de ces opérations négatives par quoi progresse la transparence impériale. Le Spectacle et le Biopouvoir n'assurent pas moins la normalisation transitive de toutes les situations, leur mise en équivalence effective, que la continuité intensive des flux.*

GLOSE β : *Certes, il y a des zones d'écrasement, des zones où le contrôle impérial est plus dense qu'ailleurs, où chaque interstice de l'existant paie son tribut au panoptisme général, et où finalement la population ne se distingue plus de la police. Inversement, il y a des zones dont l'Empire semble absent et fait savoir qu'il « n'ose même plus s'y aventurer ». C'est que l'Empire calcule, l'Empire pèse, évalue, puis décide d'être présent ici ou là, de s'y manifester ou de se retirer, et cela en fonction de considérations tactiques. L'Empire n'est pas partout, et n'est absent de nulle part. À la différence de l'État moderne, l'Empire ne prétend pas être la chose la plus haute, le souverain toujours visible et toujours éclatant, l'Empire prétend juste être le dernier ressort de chaque situation. De même qu'un « parc naturel » n'a rien de naturel pour autant que les puissances d'artificialisation ont jugé préférable et décidé de le laisser intact, de même l'Empire est encore présent là où il est effectivement absent : par son retrait même. L'Empire est donc tel qu'il peut être partout, il se tient en chaque point du territoire, dans l'écart entre la situation normale et la situation exceptionnelle. L'Empire peut sa propre impuissance.*

GLOSE γ : *La logique de l'État moderne est une logique de l'Institution et de la Loi. L'Institution et la Loi sont déterritorialisées, par principe abstraites, se distinguant par là de la coutume, toujours locale, toujours imbibée éthiquement, toujours susceptible de contestation existentielle, et dont elles ont partout pris la place. L'Institution et la Loi se dressent face aux hommes, verticalement, puisant leur permanence dans leur propre transcendance, dans l'auto-proclamation inhumaine d'elles-mêmes. L'Institution, comme la Loi, établit des partages, nomme pour séparer, pour ordonner, pour mettre fin au chaos du monde, ou plutôt refouler le chaos dans un espace délimitable, celui du Crime, de la Folie, de la Rébellion, de ce qui n'est pas autorisé. Et elles sont toutes deux unies dans ce qu'elles n'ont de raison à donner à personne, de quoi que ce soit. « La Loi, c'est la Loi », dit le monsieur.*

54 L'Empire n'a pas, n'aura jamais d'existence juridique, institutionnelle, parce qu'il n'en a pas besoin. L'Empire, à la différence de l'État moderne, qui se voulait un ordre de la Loi et de l'Institution, est le garant d'une prolifération réticulaire de normes et de dispositifs. En temps normal, ces dispositifs sont l'Empire.

Même s'il ne répugne pas à s'en servir, comme le reste, en guise d'armes, l'Empire ignore la logique abstraite de la Loi et de l'Institution. L'Empire ne connaît que les normes et les dispositifs. Comme les dispositifs, les normes sont locales, elles sont en rigueur ici et maintenant tant que cela fonctionne, empiriquement. Leur origine, et leur pourquoi, les normes ne s'en cachent pas, ne sont pas à chercher en elles, mais dans un conflit, dans une crise qui les a précédées. L'essentiel ne réside donc plus, à présent, dans une proclamation liminaire d'universalité, qui voudrait ensuite se faire respecter partout; l'attention est plutôt portée sur les opérations, sur la pragmatique. Il y a bien une totalisation, ici aussi, mais celle-ci ne naît pas d'une volonté d'universalisation : elle se fait par l'articulation même des dispositifs, par la continuité de la circulation entre eux.

GLOSE δ : *On assiste sous l'Empire à une prolifération du droit, à un emballement chronique de la production juridique. Cette prolifération du droit, loin de sanctionner un quelconque triomphe de la Loi, traduit au contraire son extrême dévaluation, sa péremption définitive. La Loi, sous le règne de la norme, n'est plus qu'une façon parmi tant d'autres, et non moins ajustable et réversible que les autres, de rétroagir sur la société. C'est une technique de gouvernement, une manière de mettre un terme à une crise, rien de plus. Elle que l'État moderne avait promue au rang d'unique source du droit, n'est plus que l'une des expressions de la norme sociale. Les juges eux-mêmes n'ont plus la tâche subordonnée de qualifier les faits et d'appliquer la Loi, mais la fonction souveraine d'évaluer l'opportunité de tel ou tel jugement. Dès lors, le flou des lois, où*

l'on trouvera de plus en plus de références à de fumeux critères de normalité, ne constituera pas en elles un vice rédhibitoire, mais au contraire une condition de leur durée et de leur applicabilité à tout cas d'espèce. La judiciarisation du social, le « gouvernement des juges » ne sont pas autre chose : le fait que ceux-ci ne statuent plus qu'au nom de la norme. Sous l'Empire, un « procès anti-mafia » ne fait que couronner la victoire d'une mafia, celle qui juge, sur une autre, celle qui est jugée. Ici, le Droit est devenu une arme comme les autres dans le déploiement universel de l'hostilité. Si les Bloom ne parviennent plus, tendanciellement, à se rapporter les uns aux autres et à s'entortiller que dans le langage du Droit, l'Empire, lui, n'affectionne pas particulièrement ce langage, il en use à l'occasion, selon l'opportunité; et même alors il continue, au fond, à parler le seul langage qu'il connaisse : celui de l'efficacité, de l'efficacité à rétablir la situation normale, à produire l'ordre public, le bon fonctionnement général de la Machine. Deux figures toujours plus ressemblantes de cette souveraineté de l'efficacité s'imposent alors, dans la convergence même de leurs fonctions : le flic et le médecin.

GLOSE ϵ : *« La Loi doit être utilisée comme simplement une autre arme dans l'arsenal du gouvernement, et dans ce cas ne représente rien de plus qu'une couverture de propagande pour se débarrasser de membres indésirables du public. Pour la meilleure efficacité, il conviendra que les activités des services judiciaires soient liées à l'effort de guerre de la façon la plus discrète possible. »*

Frank Kitson
Low intensity operations – Subversion, Insurgency and Peacekeeping, 1971

55 Est citoyen tout corps ayant atténué sa forme-de-vie jusqu'à la rendre compatible avec l'Empire. Ici, la *différence* n'est pas absolument bannie, c'est-à-dire tant qu'elle se déploie sur le fond de l'équivalence générale. La différence, en fait, sert même d'unité élémentaire à la gestion impériale des identités. Si l'État moderne régnait sur la «république phénoménale des intérêts», on peut dire que l'Empire règne sur la *république phénoménale des différences*. Et c'est par cette mascarade dépressive que désormais l'ON conjure l'expression des formes-de-vie. Ainsi le pouvoir impérial peut-il demeurer impersonnel : parce qu'il est lui-même le pouvoir personnalisant ; ainsi le pouvoir impérial est-il totalisant : parce qu'il est celui-là même qui individualise. Plus qu'à des individualités ou des subjectivités, on a ici affaire à des individualisations et des subjectivations, transitoires, jetables, modulaires. *L'Empire, c'est le libre jeu des simulacres.*



GLOSE α: *L'unité de l'Empire n'est pas obtenue à partir de quelque supplément formel à la réalité, mais à l'échelle la plus basse, au niveau moléculaire. L'unité de l'Empire n'est autre que l'uniformité mondiale des formes-de-vie atténuées que produit la conjonction du Spectacle et du Biopouvoir. Uniformité moirée plus que bigarrée, faite de différences certes, mais de différences par rapport à la norme. De différences normalisées. D'écartés statistiques. Rien n'interdit, sous l'Empire, d'être un peu punk, légèrement cynique ou modérément SM. L'Empire tolère toutes les transgressions pourvu qu'elles restent soft. On n'a plus affaire, ici, à une totalisation volontariste a priori, mais à un calibrage moléculaire des subjectivités et des corps. «À mesure que le pouvoir devient plus anonyme et plus fonctionnel, ceux sur qui il s'exerce tendent à être plus fortement individualisés.» (Foucault, Surveiller et punir)*

GLOSE β: «Le monde habité tout entier est désormais dans une fête perpétuelle. Il a déposé l'acier qu'il portait autrefois et s'est tourné, insouciant, vers des festivités et des amusements de toute sorte. Toutes les rivalités ont disparu, et une seule forme de compétition préoccupe à présent toutes les cités, celle qui consiste à offrir le meilleur spectacle de beauté et d'agrément. Le monde entier est maintenant plein de gymnases, de fontaines, de portes monumentales, de temples, d'ateliers, d'académies. Et l'on peut affirmer, avec une certitude scientifique, qu'un monde qui était à l'agonie s'est rétabli et a reçu un nouveau bail de vie. [...] Le monde entier a été aménagé comme un parc de loisirs. La fumée des villages incendiés et des feux de guet – allumés par les amis ou les ennemis – s'est évanouie au-delà de l'horizon, comme si un vent puissant l'avait dissipée, et elle a été remplacée par la multitude et la variété innombrables des spectacles et des jeux enchanteurs. [...] À ce point que les seuls peuples sur lesquels on doit s'apitoyer, à cause des bonnes choses dont ils sont privés, sont ceux qui sont en dehors de ton empire, si du moins il s'en trouve encore.»

Aelius Aristide
In Romam, 144 après J.-C.

56 Dorénavant, citoyen veut dire : citoyen de l'Empire.

GLOSE: *Sous Rome, être citoyen n'était pas l'apanage des seuls Romains, mais de tous ceux qui, dans chaque province de l'Empire, manifestaient une conformité éthique suffisante avec le modèle romain. Être citoyen ne désignait un statut juridique que dans la mesure où celui-ci correspondait d'abord à un travail individuel d'auto-neutralisation. Comme on le voit, le terme citoyen n'appartient pas au langage de la Loi, mais à celui de la norme. L'appel au citoyen est ainsi, depuis la Révolution, une pratique d'urgence; une pratique qui répond à une situation d'exception («la Patrie en danger», «la République menacée», etc.). L'appel au citoyen n'est alors jamais l'appel au sujet de droit, mais l'injonction faite au sujet de droit à sortir de soi et donner sa vie, à se comporter exemplairement, à être plus qu'un sujet de droit pour pouvoir le demeurer.*

GLOSE : Nietzsche, Artaud, Schmitt, Hegel, Saint-Paul, le romantisme allemand, le surréalisme, il semble que la déconstruction ait vocation à prendre pour cible de ses fastidieux commentaires tout ce qui, dans la pensée, se fit un jour ou l'autre porteur d'intensité. Dans son domaine propre, cette nouvelle forme de police qui se fait passer pour une continuation innocente de la critique littéraire au-delà de sa date de péremption, se révèle d'une efficacité assez redoutable. Elle sera bientôt parvenue à disposer autour de tout ce qui, du passé, reste virulent, des cordons sanitaires de digressions, de réserves, de jeux de langages et de clins d'yeux, prévenant par la pesanteur de ses volumes prosés tout prolongement de la pensée dans le geste, luttant, bref, pied à pied contre l'événement. Nulle surprise que cet épais courant du bavardage mondial soit né d'une critique de la métaphysique comme privilège accordé à la présence «simple et immédiate», à la parole plutôt qu'à l'écriture, à la vie plutôt qu'au texte et à la multiplicité de ses significations. Il serait certes possible d'interpréter la déconstruction comme une simple réaction bloomiesque. Le déconstructeur, ne parvenant plus à avoir prise sur le plus petit détail de son monde, n'étant littéralement presque plus au monde, ayant fait de l'absence son mode d'être permanent, essaie d'assumer sa bloomitude par une bravade : il

57 La déconstruction est la seule pensée compatible avec l'Empire, quand elle n'en est pas la pensée officielle. Ceux qui l'ont célébrée comme «pensée faible» ont visé juste : la déconstruction est cette pratique discursive tout entière tendue vers un unique but : *dissoudre, disqualifier toute intensité, et soi-même n'en jamais produire.*

s'enferme dans le cercle clos des réalités qui le touchent encore parce qu'elles partagent son degré d'évaporation : les livres, les textes. Il cesse de voir dans ce qu'il lit quelque chose qui pourrait se rapporter à sa vie, et voit plutôt dans ce qu'il vit un tissu de références à ce qu'il a déjà lu. La présence et le monde dans son ensemble, dans la mesure où l'Empire lui en accorde les moyens, acquièrent pour lui un caractère de pure hypothèse. La réalité, l'expérience ne sont plus pour lui que de crapuleux arguments d'autorité. Il y a quelque chose de militant dans la déconstruction, comme un militantisme de l'absence, un retrait offensif dans le monde clos mais indéfiniment recombinaison des

significations. La déconstruction, de fait, a une fonction politique précise, sous ses dehors de simple fatuité, et c'est de faire passer pour barbare tout ce qui viendrait à s'opposer violemment à l'Empire, pour mystique quiconque prend sa présence à soi comme centre d'énergie de sa révolte, pour fasciste toute conséquence vécue de la pensée, tout geste. Pour ces agents sectoriels de la contre-révolution préventive, il s'agit seulement de proroger la suspension époquale qui les fait vivre. L'immédiateté, comme l'expliquait déjà Hegel, est la détermination la plus abstraite. Et comme l'ont bien compris nos déconstructeurs : l'avenir de Hegel, c'est l'Empire.



GLOSE α : Il est plaisant d'observer à quelles comiques contorsions l'Empire contraint, lors de ses interventions, ceux qui tout en voulant s'opposer à lui, refusent d'assumer la guerre civile. Ainsi les bonnes âmes qui ne pouvaient comprendre que l'opération impériale au Kosovo n'était pas dirigée contre les Serbes, mais contre la guerre civile elle-même, qui commençait à s'étendre sous des formes un peu trop visibles dans les Balkans, n'avaient-ils d'autre choix, dans leur compulsion de prendre position, que de prendre fait et cause pour l'OTAN, ou pour Milosevic.

GLOSE β : Peu après Gênes et ses scènes de répression à la chilienne, un haut fonctionnaire de la police italienne lire à La Repubblica cette prise de conscience émue : «Bon, je vais vous dire une chose qui me coûte et que je n'ai jamais dite à personne. [...] La police n'est pas là pour mettre de l'ordre, mais pour gouverner le désordre.»

58 L'Empire ne conçoit pas la guerre civile comme un affront fait à sa majesté, comme un défi à sa toute-puissance, mais simplement comme un *risque*. Ainsi s'explique la contre-révolution préventive que l'Empire n'a de cesse de livrer à tout ce qui pourrait occasionner des *trous* dans le tissu biopolitique continu. À la différence de l'État moderne, l'Empire ne nie pas l'existence de la guerre civile, il la gère. Sans quoi, d'ailleurs, il devrait se priver de certains moyens bien commodes pour la piloter ou la contenir. Là où ses réseaux ne pénètrent encore qu'insuffisamment, il s'alliera donc le temps qu'il faudra avec quelque mafia locale, voire même avec telle ou telle guérilla, si celles-ci lui garantissent de maintenir l'ordre sur le territoire qui leur est dévolu. Rien n'est plus étranger à l'Empire que la question de savoir qui contrôle quoi, pourvu qu'il y ait du contrôle. D'où il s'ensuit que *ne pas réagir est encore, ici, une réaction.*

59 La réduction cybernétique pose idéalement le Bloom comme relais transparent de l'information sociale. L'Empire se représentera donc volontiers comme un réseau dont chacun serait un nœud. La norme constitue alors, en chacun de ces nœuds, l'élément de la conductivité sociale. Avant l'information, c'est en fait la *causalité biopolitique* qui y circule, avec plus ou moins de résistance, selon le gradient de normalité. Chaque nœud – pays, corps, entreprise, parti politique – est tenu pour responsable de sa résistance. Et cela vaut jusqu'au point de non-conduction absolu, ou de réfraction des flux. Le nœud en cause sera alors décrété coupable, criminel, inhumain, et fera l'objet de l'intervention impériale.

GLOSE δ : *L'Empire est coutumier de ce qu'il appelle des «campagnes de sensibilisation». Celles-ci consistent dans l'élévation délibérée de la sensibilité des capteurs sociaux à tel*

ou tel phénomène, c'est-à-dire dans la création de ce phénomène en tant que phénomène, et dans la construction du maillage de causalités qui permettront de le matérialiser.

GLOSE α : *Or comme nul n'est jamais assez dépersonnalisé pour conduire parfaitement les flux sociaux, chacun est toujours-déjà, et c'est une condition même de sa survie, en faute au regard de la norme; norme qui ne sera d'ailleurs établie qu'à posteriori, après intervention de l'Empire. Cet état, nous l'appellerons faute blanche. Elle est la condition morale du citoyen sous l'Empire, et la raison pour laquelle il n'y a pas de citoyen mais seulement des preuves de citoyenneté.*

GLOSE β : *Le réseau, avec son informalité, sa plasticité, son inachèvement opportuniste, offre le modèle des solidarités faibles, des liens lâches dont est tissée la "société" impériale.*

GLOSE γ : *Ce qui apparaît finalement dans la circulation planétaire de la responsabilité, quand l'arrondissement du monde atteint le point où l'on cherche des coupables aux dégâts d'une "catastrophe naturelle", c'est combien toute causalité est par essence construite.*



60 L'étendue des attributions de la police impériale, du Biopouvoir, est illimitée, parce que ce qu'elle a mission de circonscrire, d'arrêter n'est pas de l'actualité, mais de la puissance. L'arbitraire s'appelle ici *prévention*, et le risque est cette puissance partout en acte en tant que puissance qui fonde le droit d'ingérence universel de l'Empire.

entamer l'efficacité de la Machine. De la même façon, il y a un aspect baroque de l'édifice juridique sous lequel nous vivons. En fait, le maintien d'une certaine confusion permanente quant

aux règlements en vigueur, aux droits, aux autorités et à leurs compétences semble vitale à l'Empire. Car c'est elle qui lui permet de pouvoir user, le moment venu, de tous les moyens.

GLOSE α : *L'ennemi de l'Empire est intérieur. C'est l'événement. C'est tout ce qui pourrait arriver, et qui mettrait à mal le maillage des normes et des dispositifs. L'ennemi est donc, logiquement, partout présent, sous la forme du risque. Et la sollicitude est la seule cause à ce jour reconnue des brutales interventions impériales contre le Parti Imaginaire : «Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu'il faut» (Foucault).*

GLOSE β : *Il y a d'évidence un caractère ubuesque du pouvoir impérial, qui paradoxalement ne semble pas fait pour*

GLOSE α : *L'idée «que le délinquant c'est l'ennemi de la société tout entière», Foucault la voit apparaître dans la seconde partie du XVIII^e siècle. Sous l'Empire, elle est étendue à la totalité du cadavre social recomposé. Chacun est pour lui-même et pour les autres, en vertu de son état de faute blanche, un risque, un hostis potentiel. Cette situation schizoïde explique le renouveau impérial de la délation, de la surveillance mutuelle, de l'endo- et de l'entre-flicage. Car ce n'est pas seulement que les citoyens de l'Empire dénoncent tout ce qui leur semble "anormal" avec une frénésie telle que la police ne parvient déjà plus à la suivre, c'est même qu'ils se dénoncent parfois eux-mêmes pour en finir avec la faute blanche, pour que, le jugement s'abattant sur eux, leur situation indéfinie, leur doute quant à leur appartenance au tissu biopolitique soit tranché. Et c'est par ce mécanisme de terreur générale que sont repoussés de tous les milieux, mis en quarantaine, isolés spontanément tous les divisés à risque, tous ceux qui, étant susceptibles d'une intervention impériale, pourraient emporter dans leur chute, par effet de capillarité, les mailles adjacentes du réseau.*

GLOSE β :

« Comment définir les policiers?

Les policiers sont issus du public et le public fait partie de la police. Les agents de police sont ceux qui sont payés pour consacrer tout leur temps à remplir des devoirs, lesquels sont également ceux de tous leurs concitoyens.

- *Quel est le rôle prioritaire de la police?*

Elle a une mission élargie, centrée sur la résolution des problèmes (*problem solving policing*).

- *Quelle est la mesure de l'efficacité de la police?*

L'absence de crime et de désordre.

- *De quoi s'occupe spécifiquement la police?*

Des problèmes et des préoccupations des citoyens.

- *Qu'est-ce qui détermine l'efficacité de la police?*

La coopération du public.

- *Qu'est-ce que le professionnalisme policier?*

Une capacité à demeurer au contact de la population pour anticiper les problèmes.

- *Comment la police considère-t-elle les poursuites judiciaires?*

Comme un moyen parmi tant d'autres.»

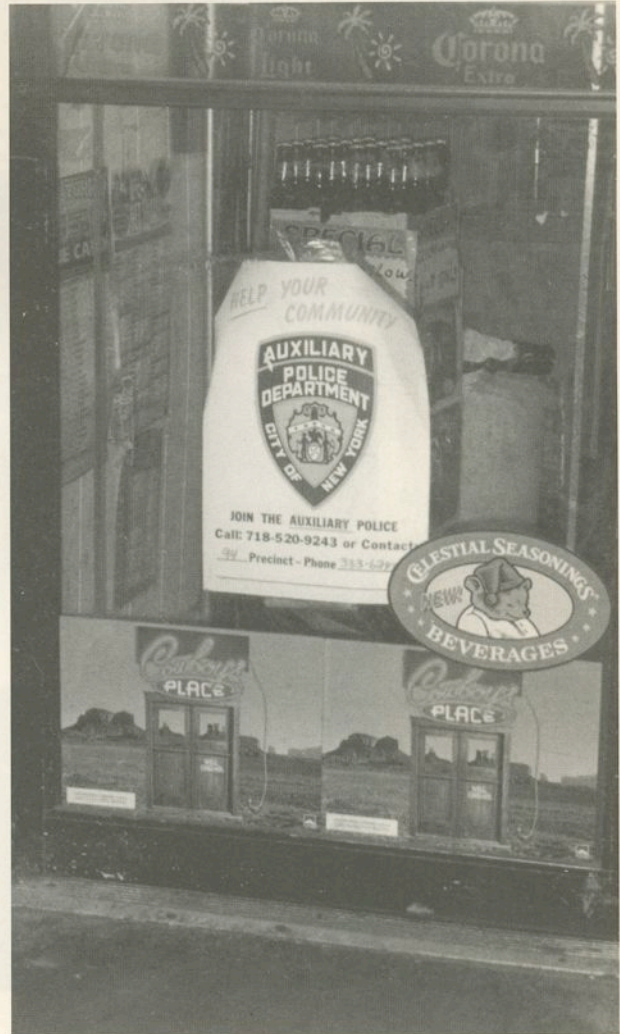
Jean-Paul Brodeur, professeur de criminologie à Montréal

cité in *Guide pratique de la police de proximité*, Paris, mars 2000

GLOSE: *Un téléphone portable devient un mouchard, un moyen de paiement un relevé de vos habitudes alimentaires, vos parents se transforment en indic', une facture de téléphone devient le fichier de vos amitiés: toute la surproduction d'information inutile dont vous faites l'objet s'avère cruciale par le simple fait d'être à tout instant utilisable. Qu'elle soit ainsi disponible fait peser sur chaque geste une menace suffisante. Et la friche où l'Empire laisse leur mobilisation mesure assez exactement le sentiment qui l'habite de sa propre sécurité, combien, pour l'heure, il se sent peu en péril.*

28

61 Il ne convient pas de distinguer entre flics et citoyens. Sous l'Empire, la différence entre la police et la population est abolie. Chaque citoyen de l'Empire peut, à tout instant, et au gré d'une réversibilité proprement bloemque, se révéler un flic.



62 La souveraineté impériale consiste en ceci qu'aucun point de l'espace, du temps, ni aucun élément du tissu biopolitique n'est à l'abri de son intervention. La mise en mémoire du monde, la traçabilité généralisée, le fait que les moyens de production tendent à devenir inséparablement des moyens de contrôle, la subsumption de l'édifice juridique en simple arsenal de la norme, tout cela tend à faire de chacun un suspect.

63 L'Empire n'est guère pensé, et peut-être guère pensable au sein de la tradition occidentale, c'est-à-dire dans les limites de la métaphysique de la subjectivité. Tout au plus a-t-ON pu y penser le dépassement de l'État moderne sur son propre terrain; et cela a donné les irrespirables projets d'État universel, les spéculations sur le droit cosmopolite qui viendrait finalement instaurer la paix perpétuelle ou encore le ridicule espoir d'un État démocratique mondial, qui est la perspective ultime du négriisme.

universel. Venant de gens qui ont toujours aspiré à des positions institutionnelles, qui donc ont toujours fait semblant de croire à la fiction de l'État moderne, cette stratégie aberrante devient limpide; et les contre-évidences d'Empire elles-mêmes acquièrent une signification historique. Lorsque Negri affirme que c'est la multitude qui a engendré l'Empire, que «la souveraineté a pris une forme nouvelle, composée d'une série d'organismes nationaux et supranationaux unis sous une logique unique de gouvernement», que «l'Empire est le sujet politique qui règle effectivement les échanges mondiaux, le pouvoir souverain qui gouverne le monde» ou encore que «cet ordre s'exprime sous une forme juridique», il ne fait nullement état du monde qui l'entoure mais des ambitions qui l'animent. Les négristes veulent que l'Empire se donne des formes juridiques, veulent avoir en face d'eux une souveraineté personnelle, un sujet institutionnel avec lequel contracter ou dont ils pourraient s'emparer. La «société civile mondiale» dont ils se réclament ne trahit que leur désir d'État mondial. Certes, ils avancent bien quelques preuves, ou ce qu'ils croient être tel, de l'existence d'un ordre universel en formation : ce seront les interventions impériales au Kosovo, en Somalie ou dans le Golfe et leur légitimation spectaculaire par des «valeurs universelles». Mais quand bien même l'Empire se doterait d'une façade institutionnelle postiche, sa

réalité effective n'en demeurerait pas moins concentrée dans une police et une publicité mondiales, respectivement le Biopouvoir et le Spectacle. Que les guerres impériales se présentent comme des «opérations de police internationale» mises en oeuvre par des «forces d'interposition», que la guerre en elle-même soit mise hors-la-loi par une forme de domination qui voudrait faire passer ses propres offensives pour de simples affaires de gestion intérieure, pour une question policière et non politique – assurer «la tranquillité, la sécurité et l'ordre» –, Schmitt l'avait déjà entrevu il y a soixante ans de cela et ne contribue nullement à l'élaboration progressive d'un «droit de police», comme veut le croire Negri. Le consensus spectaculaire momentané contre tel ou tel «État voyou», tel ou tel «dictateur» ou «terroriste» ne fonde que la légitimité temporaire et réversible de l'intervention impériale qui s'en revendique. La réédition de tribunaux de Nuremberg dégénérés pour tout et n'importe quoi, la décision unilatérale par des instances judiciaires nationales de juger de crimes qui ont eu lieu dans des pays où ils ne sont même pas connus comme tels, ne sanctionne pas l'avancée d'un droit mondial naissant, mais la subordination achevée de l'ordre juridique à l'état d'urgence policier. Dans ces conditions, il ne s'agit pas de militer en faveur d'un État universel salvateur, mais bien de ravager le Spectacle et le Biopouvoir.

GLOSE α : Ceux qui n'arrivent pas à concevoir le monde autrement que dans les catégories que l'État libéral leur avait allouées font couramment mine de confondre l'Empire avec tel ou tel organisme supranational (le FMI, la Banque Mondiale, l'OMC ou l'ONU, plus rarement l'OTAN et la Commission Européenne). De contre-sommet en contre-sommet, on les voit de plus en plus gagnés par le doute, nos «anti-mondialisation» : et si à l'intérieur de ces pompeux édifices, derrière ces façades orgueilleuses, il n'y avait RIEN? Au fond, ils ont l'intuition que ces grandes coquilles mondiales sont vides, et c'est pourquoi ils les assiègent d'ailleurs. Les murs de ces palais ne sont faits que de bonnes intentions, ils furent édifiés chacun en leur temps en réaction à quelque crise mondiale; et depuis lors laissés là, inhabités, à toutes fins inutiles. Par exemple, pour servir de leurres aux troupes du négriisme contestataire.

GLOSE β : Il n'est pas simple de savoir où veut en venir quelqu'un qui, au terme d'une vie de palinodies, affirme dans un article intitulé L'«Empire», stade suprême de l'impérialisme que «dans l'actuelle phase impériale, il n'y a plus d'impérialisme», qui décrète la mort de la dialectique pour en conclure qu'il faut «théoriser et agir à la fois dans et contre l'Empire»; quelqu'un qui se place tantôt dans la position masochiste d'exiger des institutions qu'elles s'auto-dissolvent, tantôt dans celle de les supplier d'exister. Aussi ne faut-il pas partir de ses écrits, mais de son action historique. Même pour ce qui est de comprendre un livre comme Empire, cette sorte de gloubiboulga théorique qui opère dans la pensée la même réconciliation finale de toutes les incompatibilités que l'Empire rêve de réaliser dans les faits, il est plus instructif d'observer les pratiques qui s'en réclament. Dans le discours des bureaucrates spectaculaires des Tute blanche, le terme de «peuple de Seattle» s'est ainsi substitué, depuis quelque temps, à celui de «multitude». «Le peuple, rappelle Hobbes, est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre : mais il ne se peut rien dire de semblable de la multitude. C'est le peuple qui règne en quelque sorte d'État que ce soit : car, dans les monarchies mêmes, c'est le peuple qui commande, et qui veut par la volonté d'un seul homme. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude. Pareillement en l'État populaire et en l'aristocratie, les habitants en foule sont la multitude, et la cour ou le conseil, c'est le peuple.» Toute la perspective négriste se borne donc à cela : forcer l'Empire, par la mise en scène de l'émergence d'une soi-disant «société civile mondiale», à se donner les formes de l'État



GLOSE: Certains ont voulu caractériser l'époque impériale comme celle des esclaves sans maîtres, si cela n'est pas faux, elle serait plus adéquatement spécifiée comme celle de la Maîtrise sans maîtres, du souverain inexistant, comme l'est le chevalier de Calvino, dont l'armure est vide. La place du Prince demeure, invisiblement occupée par LE PRINCIPE. Il y a là, à la fois, une rupture absolue avec la vieille souveraineté personnelle et un accomplissement de celle-ci: le grand désarroi du Maître a toujours été de n'avoir pour sujets que des esclaves. Le Principe régnant réalise le paradoxe devant lequel avait dû s'incliner la souveraineté substantielle: avoir pour esclaves des hommes libres. Cette souveraineté vide n'est pas une nouveauté historique, à proprement parler, même si elle l'est visiblement pour l'Occident. L'affaire ici est de se défaire de la métaphysique de la subjectivité. Les Chinois, qui ont pris leurs quartiers hors de la métaphysique de la subjectivité entre le sixième et le troisième siècle avant notre ère, se forgèrent alors une théorie de la souveraineté impersonnelle qui n'est pas sans utilité pour comprendre les ressorts actuels de la domination impériale. À l'élaboration de cette théorie reste attaché le nom de Han-Fei-tse, principale figure de l'école qualifiée à tort de "légiste" tant elle développe une pensée de la norme plus que de la Loi. C'est sa doctrine, compilée aujourd'hui sous le titre *Le Tao du Prince*, qui dicta la fondation du premier Empire chinois véritablement unifié, par lequel fut close la période dite des «Royaumes combattants». Une fois l'Empire établi, L'Empereur, le souverain de Ts'in, fit brûler l'œuvre de Han Fei, en 213 av. J.-C. Ce n'est qu'au XX^e siècle que fut exhumé le texte qui avait commandé toute la pratique de l'Empire chinois; alors, donc, que celui-ci s'effondrait. Le Prince de Han Fei, celui qui occupe la Position, n'est Prince qu'à raison de son impersonnalité, de son absence de qualité, de son invisibilité, de son inactivité; il n'est Prince que dans la mesure de sa résorption dans le Tao, dans la Voie, dans le cours des choses. Ce n'est pas un Prince en un sens personnel, c'est un Principe, un pur vide, qui occupe la Position et demeure dans le non-agir. La perspective de l'Empire légiste est celle d'un État qui serait parfaitement immanent à la société civile: «La loi d'un État où règne l'ordre parfait est obéie aussi naturellement que l'on mange quand on a faim et se couvre quand on a froid: nul besoin d'ordonner», explique Han Fei. La fonction du souverain est ici d'articuler les dispositifs qui le rendront superflu, qui permettront l'autorégulation cybernétique. Si, par certains aspects, la doctrine de Han Fei fait songer à certaines constructions de la pensée libérale, elle n'en a jamais la naïveté: elle se sait comme théorie de la domination absolue. Han Fei enjoint le Prince de s'en tenir à la Voie de Lao Tse: «Le Ciel est inhumain: il traite les hommes comme chiens de paille; le Saint est inhumain, il traite les hommes comme chien de paille.» Jusqu'à ses plus fidèles ministres doivent savoir le peu de chose qu'ils sont au regard de la Machine Impériale; ceux-là mêmes qui hier encore s'en croyaient les maîtres doivent redouter que s'abatte sur eux quelque opération de "moralisation de la vie publique", quelque fringale de transparence. L'art de la domination impériale est de s'absorber dans le Principe, de s'évanouir dans le néant, de devenir invisible et

64 La domination impériale, telle que nous commençons à la reconnaître, peut être qualifiée de *néo-taoïste*, pour autant qu'on ne la trouve pensée à fond qu'au sein de cette tradition. Il y a vingt-trois siècles, un théoricien taoïste affirmait ainsi: «Il existe trois moyens d'assurer l'ordre. Le premier s'appelle l'intérêt, le second s'appelle la crainte, le troisième les dénominations. L'intérêt attache le peuple au souverain; la crainte assure le respect des ordres; les dénominations incitent les inférieurs à emprunter la même voie que les maîtres. [...] C'est ce que j'appelle abolir le gouvernement par le gouvernement même, les discours par le discours même.» Il en concluait sans chinoiser: «Dans le gouvernement parfait, les inférieurs sont sans vertu» (Han-Fei-tse, *Le Tao du Prince*). Fort probablement, le gouvernement se perfectionne.

par là de tout voir, de devenir insaisissable et par là de tout tenir. Le retrait du Prince n'est ici que le retrait du Principe: fixer les normes d'après lesquelles les êtres seront jugés et évalués, veiller à ce que les choses soient nommées de la façon «qui convient», régler la mesure des gratifications et des châtements, régir les identités et attacher les hommes à celles-ci. S'en tenir à cela et demeurer opaque: tel est l'art de la domination vide et dématérialisée, de la domination impériale du retrait.

«Le Principe est dans l'invisible, L'Usage dans l'imprévisible. Vide et calme, il est sans affaire. Caché, il démasque les tares. Il voit sans être vu, Entend sans être entendu, Il connaît sans être deviné. Il comprend où les discours veulent le mener; Ne bouge ni ne mue, Il examine et il confronte; Chacun est à sa place. Ils ne communiquent pas; Tout est en ordre. Il masque ses traces, Brouille ses pistes; Nul ne remonte à lui. Il bannit l'intelligence; Abandonne tout talent; Il est hors de portée de ses sujets. Je cache mes visées, J'examine et je confronte. Je les tiens par les poignées; Je les étirens solidement. Je les empêche d'espérer; J'abolis même la pensée; Je supprime jusqu'au désir. [...] La Voie du Maître: faire un joyau du retrait, reconnaître les hommes

capables sans s'occuper d'affaires; faire les bons choix sans dresser de plan. C'est ainsi qu'on lui répond sans qu'il demande, qu'on abat l'ouvrage sans qu'il exige.»

La Voie du Maître

«Point ne dévoile ses ressorts. Sans cesse inactif. Des choses se passent aux quatre coins du monde. L'important: tenir le centre. Le sage saisit l'important. Les quatre orientes dépendent. Calme, inactif, il attend Qu'on vienne le servir. Tous les êtres que l'univers recèle Par leur clarté à son obscurité se décèlent. [...] Ne change ni ne mue, Se mouvant avec les Deux Sans jamais avoir de cesse. Suivre la raison des choses: Chaque être a une place, Tout objet un usage. Tout est là où il se doit. De haut en bas, le non-agir. Que le coq veille sur la nuit, Que le chat attrape les rats, Chacun a son emploi; Et le Maître est sans émoi. La méthode pour tenir l'Un: Partir des Noms. À noms corrects, choses assurées. [...] Le Maître entreprend par le Nom. [...] Sans agir, il gouverne. [...] Le maître de ses sujets Taille l'arbre constamment Pour qu'il ne soit pas proliférant.»

Manifeste doctrinal

65 Toutes les stratégies impériales, c'est-à-dire aussi bien la polarisation spectaculaire des corps sur des absences adéquates que la terreur constante que l'ON s'attache à entretenir, visent à faire que l'Empire n'apparaisse jamais comme tel, comme *parti*. Cette sorte de paix très spéciale, la paix *armée* qui caractérise l'ordre impérial s'éprouve comme d'autant plus suffocante qu'elle est elle-même le résultat d'une guerre totale, muette et continue. L'enjeu de l'offensive, ici, n'est pas de remporter quelque affrontement, mais au contraire de faire que l'affrontement *n'ait pas lieu*, de conjurer l'événement à la racine, de prévenir toute saute d'intensité dans le jeu des formes-de-vie, par quoi du politique adviendrait. Le fait que rien n'arrive est déjà pour l'Empire une victoire massive. Car face à l'«ennemi quelconque», face au Parti Imaginaire, sa stratégie est de «substituer à l'événement que l'on voudrait décisif, mais qui reste aléatoire (la bataille), une série d'actions mineures mais statistiquement efficaces, que nous appellerons par opposition, la non-bataille» (Guy Brossollet, *Essai sur la non-bataille*, 1975).



66 L'Empire ne s'oppose pas à nous comme un sujet qui nous ferait face, mais comme un *milieu* qui nous est hostile.

Nouvelle forme de communauté : s'affirmer de manière guerrière. Sinon l'esprit s'affaiblit. Pas de "jardin", "esquiver les masses" ne suffit pas. La guerre (mais sans poudre!) entre les différentes pensées! Et leurs armées!

Nietzsche
Fragments posthumes



67 Tous les corps qui ne peuvent ou ne veulent atténuer leur forme-de-vie doivent se rendre à cette évidence : ils sont, nous sommes les *parias* de l'Empire. Il y a, ancré quelque part en nous, ce point d'opacité sans retour qui est comme la marque de Caïn et qui remplit les citoyens de terreur sinon de haine. Manichéisme de l'Empire : d'un côté, la nouvelle humanité radieuse, soigneusement reformatée, transparente à tous les rayons du pouvoir, idéalement dénuée d'expérience, absente à soi jusqu'au cancer : ce sont les citoyens, les citoyens de l'Empire. Et puis il y a *nous*. Nous, ce n'est ni un sujet, ni une entité formée, non plus qu'une multitude. Nous, c'est une *masse de mondes*, de mondes infra-spectaculaires, intersticiels, à l'existence inavouable, tissés de solidarités et de dissensions impénétrables au pouvoir; et puis ce sont aussi les égarés, les pauvres, les prisonniers, les voleurs, les criminels, les fous, les pervers, les corrompus, les trop-vivants, les débordants, les corporétés rebelles. Bref : tous ceux qui, suivant leur ligne de fuite, ne s'y retrouvent pas dans la tiédeur climatisée du paradis impérial. *Nous*, c'est tout le plan de consistance fragmenté du Parti Imaginaire.

68 Pour autant que nous nous tenons en contact avec notre propre puissance, ne fût-ce qu'à force de penser notre expérience, nous représentons, au sein des métropoles de l'Empire, un danger. Nous sommes l'*ennemi quelconque*. Celui contre qui tous les dispositifs et toutes les normes impériales sont agencés. Inversement, l'homme du ressentiment, l'intellectuel, l'immunodéficient, l'humaniste, le greffé, le névrosé offrent le modèle du citoyen de l'Empire. D'eux, ON est sûr qu'il n'y a rien à craindre. Du fait de leur état, ils sont arrimés à des conditions d'existence d'une artificialité telle que seul l'Empire peut les leur assurer; et toute modification brutale de celles-ci signifierait leur mort. Ceux-là, ce sont les collaborateurs-nés. Ce n'est pas seulement le pouvoir, c'est la police qui passe à travers leur corps. La vie mutilée n'apparaît pas seulement comme une conséquence de l'avancée de l'Empire, elle en est d'abord une *condition*. L'équation *citoyen = flic* se prolonge dans l'extrême fêlure des corps.

69 Tout ce que tolère l'Empire est pour nous semblablement exigü : les espaces, les mots, les amours, les têtes et les cœurs : autant de garrots. Où que nous allions se forment presque spontanément autour de nous de ces cordons sanitaires tétanisés, si reconnaissables dans les regards et dans les gestes. Il suffit de si peu de chose pour être identifié par les citoyens anémiés de l'Empire comme un suspect, comme un *dividu à risque*. Un marchandage permanent se joue pour que nous renoncions à cette intimité avec nous-mêmes dont ON nous fait tant grief. Et en effet, nous ne tiendrons pas toujours ainsi, dans cette position déchirée de déserteur intérieur, d'étranger apatride, d'*hostis* trop soigneusement masqué.

70 Nous n'avons rien à dire aux citoyens de l'Empire : il faudrait pour cela que nous ayions quelque chose en commun. Pour eux, la règle est simple : soit ils désertent, se jettent dans le devenir et nous rejoignent, soit ils restent là où ils sont et ils seront alors traités selon les principes bien connus de l'*hostilité* : réduction et aplatissement.

71 L'*hostilité* qui, dans l'Empire, régit tant le non-rapport à soi que le non-rapport global des corps entre eux, est pour nous l'*hostis*. Tout ce qui veut nous l'extorquer doit être anéanti. Je veux dire que c'est la sphère même de l'*hostilité* que nous devons réduire.

72 La sphère de l'*hostilité* ne peut être réduite qu'à étendre le domaine éthico-politique de l'amitié et de l'inimitié; c'est pourquoi l'Empire n'y parvient pas, en dépit de toutes ses protestations en faveur de la paix. Le devenir-réel du Parti Imaginaire n'est que la formation *par contagion* du plan de consistance où amitiés et inimitiés se déploient librement et se rendent lisibles à elles-mêmes.

73 L'agent du Parti imaginaire est celui qui, partant de là où il se trouve, de sa *position*, enclenche ou poursuit le processus de polarisation éthique, d'assomption différentielle des formes-de-vie. Ce processus n'est autre que le *Tiqqun*.

74 Le Tiqqun est le devenir-réel, le devenir-*pratique* du monde; le processus de révélation de toute chose comme *pratique*, c'est-à-dire comme prenant place dans ses limites, dans sa signification immanente. Le Tiqqun, c'est que chaque acte, chaque conduite, chaque énoncé dotés de sens, c'est-à-dire en tant qu'*événement*, s'inscrive de soi-même dans sa métaphysique propre, dans sa communauté, dans son *parti*. La guerre civile veut seulement dire : le monde est pratique; la vie, héroïque, en tous ses détails.

75 Le mouvement révolutionnaire n'a pas été défait, comme le regrettent les staliniens de toujours, en raison de son insuffisante unité, mais à cause du trop faible niveau d'élaboration de la guerre civile en son sein. À ce titre, la confusion systématique entre hostis et ennemi a eu l'effet débilisant que l'on sait, du tragique soviétique au comique groupusculaire.

Entendons-nous : ce n'est pas l'Empire qui est l'ennemi avec lequel nous devrions nous mesurer et les autres tendances du Parti Imaginaire qui sont pour nous autant d'hostis à liquider, mais bien le contraire.

76 Toute forme-de-vie tend à se constituer en communauté, et de communauté en monde. Chaque monde, lorsqu'il se pense, c'est-à-dire lorsqu'il se saisit stratégiquement dans son jeu avec les autres mondes, se découvre comme configuré par une métaphysique particulière, qui est, plus qu'un système, *une langue, sa langue*. Et c'est alors, lorsqu'il s'est pensé, que ce monde devient contaminant : car il sait de quel éthos il est porteur, il est passé maître dans un certain secteur de l'art des distances.

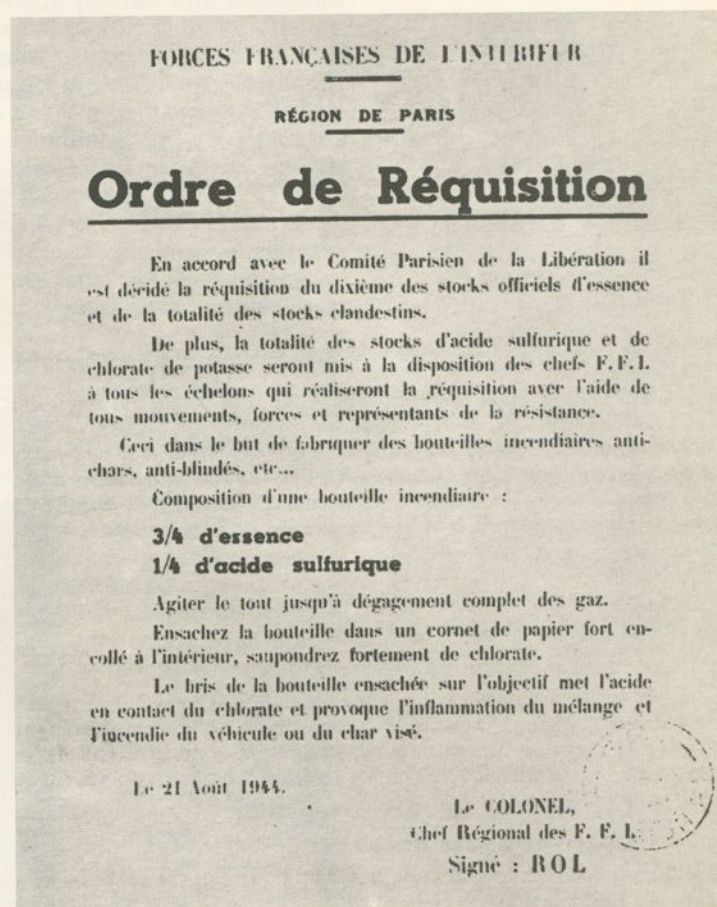
77 Le principe de la plus intense sérénité est, pour chaque corps, d'aller au bout de sa forme-de-vie présente, jusqu'au point où la ligne d'accroissement de puissance s'évanouit. Chaque corps veut épuiser sa forme-de-vie, la laisser morte derrière soi. Puis il passe à une autre. Il a gagné en épaisseur : son expérience l'a nourri. Et il a gagné en souplesse : il a su se déprendre d'une figure de soi.

78 Là où était la vie nue doit advenir la forme-de-vie. La maladie, la faiblesse ne sont pas des affections de la vie nue, générique, sans être au premier chef des affections de notre forme-de-vie singulière, orchestrées par les impératifs contradictoires de la pacification impériale. En rapatriant ainsi sur le terrain des formes-de-vie tout ce que l'ON exile dans le langage plein d'embarras de la vie nue, nous renversons la biopolitique en *politique de la singularité radicale*. Une médecine est à réinventer, une médecine *politique* qui partira des formes-de-vie.

79 Dans les conditions présentes, sous l'Empire, toute agrégation éthique ne peut que se constituer en *machine de guerre*. Une machine de guerre n'a pas la guerre pour objet; au contraire : elle ne peut «faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non-organiques» (Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*). À la différence d'une armée comme de toute *organisation* révolutionnaire, la machine de guerre n'a avec la guerre qu'un rapport de *supplément*. Elle est capable de menées offensives, elle est en mesure de livrer des batailles, d'avoir un recours délié à la violence, mais elle n'en a pas *besoin* pour mener une existence entière.

80 Ici se pose la question de la réappropriation de la violence, dont les démocraties biopolitiques nous ont, avec toutes les expressions intenses de la vie, si parfaitement dépossédés. Commençons par en finir avec la vieille conception d'une mort qui surviendrait au terme, comme point final de la vie. La mort *est quotidienne*, elle est cet amenuisement continu de notre présence sous l'effet de l'impossibilité de s'abandonner à nos penchants. Chacune de nos rides, chacune de nos maladies est un goût auquel nous n'avons pas été fidèles, le produit d'une trahison de notre forme-de-vie. Telle est la mort réelle à quoi nous sommes soumis, et dont la cause principale est notre manque de force, l'*isolement* qui nous interdit de rendre coup pour coup au pouvoir, de nous abandonner sans l'assurance que nous devons le payer. Voilà pourquoi nos corps éprouvent le besoin de s'agréger en machines de guerre, car cela seul nous rend également capable *de vivre et de lutter*.

81 De ce qui précède on déduira sans peine cette évidence biopolitique : il n'y a pas de mort "naturelle", toutes les morts sont des morts *violentes*. Cela vaut existentiellement et historiquement. Sous les démocraties biopolitiques de l'Empire, tout a été socialisé; chaque mort rentre dans un réseau complexe de causalités qui font d'elle une mort *sociale*, un meurtre; il n'y a plus que du meurtre, qui est tantôt condamné, tantôt amnistié, et le plus souvent méconnu. À ce point, la question qui se pose n'est plus celle du *fait* du meurtre, mais celle de son *comment*.



82 Le fait n'est rien, le *comment* est tout. Qu'il n'y ait de fait que préalablement *qualifié*, le prouve suffisamment. Le coup de maître du Spectacle est de s'être acquis le monopole de la qualification, de la *dénomination*; et, à partir de cette position, d'écouler sa métaphysique en contrebande, livrant comme faits le produit de ses interprétations frauduleuses. Une action de guerre sociale est un "acte de terrorisme", tandis qu'une intervention lourde de l'OTAN, décidée de la façon la plus arbitraire, est une "opération de pacification"; un empoisonnement de masse est une épidémie, et l'on appelle «Quartier de Haute Sécurité» la pratique légale de la torture dans les prisons démocratiques. Face à cela, le *Tiqqun* est au contraire l'action de rendre à chaque fait son propre *comment*, de le tenir, même, pour *seul réel*. La mort en duel, un bel assassinat, une dernière phrase de génie prononcée avec pathos, suffisent à effacer le sang, à humaniser ce que l'ON répute le plus inhumain : le meurtre. Car dans la mort plus qu'ailleurs, le *comment* résorbe le fait. Entre ennemis, par exemple, l'arme à feu sera exclue.



83 Ce monde est pris entre deux tendances, l'une à sa libanisation, l'autre à son helvétisation; tendances qui peuvent, zone à zone, cohabiter. Et en effet, ce sont là deux manières singulièrement réversibles, quoique apparemment divergentes, de conjurer la guerre civile. Le Liban, avant 1974, n'était-il pas surnommé la «Suisse du Proche-Orient»?

84 Dans le cours du devenir-réel du Parti Imaginaire, nous rencontrerons sans doute de ces sangsues livides : les révolutionnaires professionnels. Contre l'évidence que les seuls beaux moments du siècle furent dépréciativement appelés «guerres civiles», ils iront tout de même dénoncer en nous «la conspiration de la classe dominante pour abattre la révolution par une guerre civile.» (Marx, *La guerre civile en France*) Nous ne croyons pas à la révolution, déjà plus à des «révolutions moléculaires», et sans retenue à des *assomptions différenciées de la guerre civile*. Dans un premier temps, les révolutionnaires professionnels, que leurs désastres répétés n'ont qu'à peine refroidis, nous diffameront comme dilettantes, comme traîtres à la Cause. Ils voudront nous faire croire que l'Empire est l'ennemi. Nous objecterons à Leur Bêtise que l'Empire n'est pas l'ennemi, mais l'*hostis*. Qu'il ne s'agit pas de le vaincre, mais de l'*anéantir*, et qu'à la limite, nous nous passerons de leur Parti, suivant en cela les conseils de Clausewitz au sujet de la guerre populaire : «La guerre populaire, comme quelque chose de vaporeux et de fluide, ne doit se condenser nulle part en un corps solide; sinon l'ennemi envoie une force adéquate contre ce noyau, le brise et fait de nombreux prisonniers; le courage faiblit alors, chacun pense que la question principale est tranchée, que tout effort ultérieur est vain et que les armes sont tombées des mains de la nation. Mais, d'autre part, il faut bien que ce brouillard se condense en certains points, forme des masses compactes, des nuages menaçants d'où enfin peut surgir une foudre terrible. Ces points se situeront surtout aux ailes du théâtre de guerre ennemi.[...] Il ne s'agit pas de briser le noyau, mais seulement de ronger la surface et les angles.» (*De la guerre*)

85 Les énoncés qui précèdent veulent introduire à une époque de plus en plus tangiblement menacée par le déferlement en bloc de la réalité. L'éthique de la guerre civile qui s'y est exprimée reçut un jour le nom de «Comité Invisible». Elle signe une fraction déterminée du Parti Imaginaire, son pôle révolutionnaire. Par ces lignes, nous espérons déjouer les plus vulgaires inepties qui pourront être proférées sur nos activités, comme sur la période qui s'ouvre. Tout ce prévisible bavardage, comment ne le devinerions-nous pas, déjà, dans la réputation que le shogunat Tokugawa fit à la fin de l'ère Muromachi, et dont un de nos ennemis observait justement : «Par son agitation même, dans l'inflation des prétentions illégitimes, cette époque de guerres civiles se révélerait la plus libre qu'ait connu le Japon. Un ramas de gens de toutes sortes se laissaient éblouir. C'est pourquoi on insistera beaucoup sur le fait qu'elle aurait été seulement la plus violente»?

DERNIER AVERTISSEMENT AU PARTI IMAGINAIRE concernant l'espace public



Article Premier

La destination de l'espace public est l'échange et la circulation des marchandises. Comme toutes les autres marchandises, les hommes s'y déplacent librement. (par les)

Article 2

L'espace public est l'espace qui n'appartient à personne. Ce qui n'appartient à personne appartient à l'État. L'État concède à la sémiocratie marchande l'occupation de l'espace susdit.

Article 3

Les bureaux sont faits pour travailler. ^{LE DIT EST FAIT POUR} ^{V. DAP} ^{est faite pour bronzer.} Ceux qui veulent s'amuser vont de leur plein gré dans les espaces de loisir; bibliothèques et autres luna-parks aménagés à cet effet. Dans la bibliothèque, il y a les livres. Dans les hospices, il y a les vieux. Dans les pavillons, il y a les familles. La vie est faite de moments détachables. Chaque moment a sa place. Tout est en ordre. Nul ne s'en plaint.

Article 3 bis

Le désordre aussi a sa fonction spéciale. Il rentre dans l'Intégrale, à l'emplacement prévu pour les événements imprévus. Pour le bien-être de tous, les citoyens sont invités à se trouver sur la voie publique lors des fêtes organisées à leur attention, à intervalles réguliers, par les services du Ministère de l'Intérieur et de la Culture. Nos agents d'ambiance sont là pour vous servir. Il n'est pas interdit d'être aimable avec eux, même si vous êtes en règle.

Article 4

A chaque enfant est assigné un adulte-référent. Cet adulte est responsable devant la Loi du comportement de l'enfant qui lui est attribué. En raison de leur formation psycho-sociale encore incomplète, et dans l'intérêt même de leur développement, les enfants n'ont pas lieu de jouer dans l'espace public hors de la surveillance de leurs adultes-référents. En tout état de cause, les enfants se classent en deux groupes : les hypercinétiques, qui reçoivent de la Ritaline, et les hypocinétiques, qu'il convient de placer sous Prozac. Joyeux anniversaire !

Article 5

Dans un souci de préservation du paysage et de respect de l'ambiance sociale, il paraît souhaitable que les corps non conformes aux normes

esthético-sanitaires en vigueur, publiées quotidiennement dans la presse nationale, s'abstiennent de circuler dans les lieux publics entre neuf heures et vingt heures trente. Durant cette tranche horaire, les mendiants seront en revanche tolérés aux points de plus forte affluence, où ils participent à l'édification de tous, par l'exemple repoussant qu'ils constituent. **Pauvre Honteux !**

Article 6

Le but de la vie est le bonheur. Le bonheur est une donnée objective qui se mesure en quantités exactes. Or chacun le sait de nos jours : là où règne la transparence, règne le bonheur; ce qui ne cherche pas à se montrer cherche seulement, par là, à se cacher; et tout ce qui cherche à se cacher doit être tenu pour suspect. Il est par conséquent du devoir d'ingérence du Biopouvoir de faire disparaître toute opacité de votre vie. Le Biopouvoir veut votre bonheur. S'il le faut, il le voudra contre vous. **Là où on quantifie on évalue la vie.**

Article 7

Pour la sécurité de tous, il convient que l'espace public soit *intégralement* surveillé. Là où le contrôle demeure imparfait, la foule est invitée à réprimer en son sein tout comportement contraire à la dignité humaine. Tout rassemblement anonyme, toute conduite anormale devront donc être signalés aux patrouilles de l'Action Préventive de Proximité (A.P.P.). Dénoncer les agents du Parti Imaginaire parmi nous, c'est un devoir citoyen, c'est agir pour leur bien, et pour le bien de tous. **Cela n'a même pas de d'adrone**

Article 8

L'espace public est un espace neutre, c'est-à-dire que toute manifestation d'existence singulière y représente une atteinte à l'intégrité d'autrui. Tout sera désormais mis en œuvre, mobilier urbain, décors adéquats, Contrôle Continu (C.C.), pour rendre *impossibles* de telles manifestations, dont on sait quelles intolérables nuisances elles occasionnent à nos concitoyens. **Vive le même !**

Article 9

Nous remercions l'ensemble de ceux qui, par leur comportement, ont contribué à ce que l'énoncé de ces principes aille de soi. **Conferment**

Article 10

RIEN NE DOIT PLUS ARRIVER.

dans un monde si parfait.

Et si ?

C'est le centre de la vie ?

Le chaos c'est pour quand ?

Et le visage alors ?

les agents de la sécurité

DERNIER AVERTISSEMENT AU PARTI IMAGINAIRE concernant l'espace public



Article 1^{er}

La destination de l'espace public est l'échange et la circulation des marchandises. Comme toutes les autres marchandises, les hommes s'y déplacent librement.

Article 2

L'espace public est l'espace qui n'appartient à personne. Ce qui n'appartient à personne appartient à l'État. L'État concède à la sémiocratie marchande l'occupation de l'espace susdit.

Article 3

Les bureaux sont faits pour travailler. La plage est faite pour bronzer. Ceux qui veulent s'amuser vont de leur plein gré dans les espaces de loisir, discothèques, autres luna-parks aménagés à cet effet. Dans la bibliothèque, il y a les livres. Dans les hospices, il y a les vieux. Dans les pavillons, il y a les familles. La vie est faite de moments détachables. Chaque moment a sa place. Tout est en ordre. Nul ne s'en plaint.

Article 3 bis

Le désordre aussi a sa fonction spéciale. Il rentre dans l'intégrale, à l'emplacement prévu pour les événements imprévus. Pour le bien-être de tous, les citoyens sont invités à se trouver sur la voie publique lors des fêtes organisées à leur attention à intervalles réguliers, par les services du Ministère de l'Intérieur et de la Culture. Nos agents d'ambiance sont là pour vous servir. Il n'est pas interdit d'être amable avec eux, même si vous êtes en règle.

Article 4

A chaque enfant est assigné un adulte référent. Cet adulte est responsable devant la Loi du comportement de l'enfant qui lui est confié. En raison de leur formation psycho-sociale encore incomplète, et dans l'intérêt même de leur développement, les enfants n'ont pas lieu de jouer dans l'espace public hors de la surveillance de leurs adultes référents. En tout état de cause, les enfants se classent en deux groupes : les hypercinétiques, qui reçoivent de la Ritaline, et les hypocinétiques, qui il convient de placer sous Prozac. Joyeux anniversaires.

Article 5

Dans un souci de préservation du paysage et de respect de l'ambiance sociale, il paraît souhaitable que les corps non conformes aux normes

esthétiques-sanitaires du vigueur, publiées quotidiennement dans la presse nationale, abstiennent de circuler dans les lieux publics entre neuf heures et vingt heures trente. Durant cette tranche horaire, les mendiants seront en revanche tolérés aux points de plus forte affluence où ils participent à l'éducation de tous, par l'exemple repoussant qu'ils constituent.

Article 6

Le but de la vie est le bonheur. Le bonheur est une donnée objective qui se mesure en quantités exactes. Or chacun le sait de nos jours : là où règne la transparence, règne le bonheur ; ce qui ne cherche pas à se montrer cherche seulement, par là, à se cacher ; et tout ce qui cherche à se cacher doit être tenu pour suspect. Il est par conséquent du devoir d'ingérence du Biopouvoir de faire disparaître toute opacité de votre vie. Le Biopouvoir veut votre bonheur. S'il le faut, il le voudra contre vous.

Article 7

Pour la sécurité de tous, il convient que l'espace public soit *intégralement* surveillé. Là où le contrôle demeure imparfait, la foule est invitée à exprimer en son sein tout comportement contraire à la dignité humaine. Tout rassemblement anonyme, toute conduite anormale devront donc être signalés aux patrouilles de l'Action Préventive de Proximité (A.P.P.). Dénoncer les agents du Parti Imaginaire parmi nous, c'est un devoir citoyen, c'est agir pour leur bien, et pour le bien de tous.

Article 8

L'espace public est un espace neutre, c'est-à-dire que toute manifestation d'existence singulière y représente une atteinte à l'intégrité d'autrui. Tout sera désormais mis en œuvre, mobilier urbain, décors adéquats, Contrôle Continu (C.C.), pour rendre impossibles de telles manifestations, dont on sait quelles intolérables nuisances elles occasionnent à nos concitoyens.

Article 9

Nous remercions l'ensemble de ceux qui, par leur comportement, ont contribué à ce que l'énoncé de ces principes aille de soi.

Article 10

RIEN NE DOIT PLUS ARRIVER.

L'Hypothèse · cybernétique

«Nous pouvons rêver à un temps où la machine à gouverner viendrait suppléer – pour le bien ou pour le mal, qui sait? – l'insuffisance aujourd'hui patente des têtes et des appareils coutumiers de la politique.»

Père Dominique Dubarle, *Le Monde*, 28 décembre 1948

«Il y a un contraste frappant entre le raffinement conceptuel et la rigueur qui caractérisent les démarches d'ordre scientifique et technique et le style sommaire et imprécis qui caractérise les démarches d'ordre politique. [...] On est amené à se demander s'il y a là une sorte de situation indépassable, qui marquerait les limites définitives de la rationalité, ou si l'on peut espérer que cette impuissance sera un jour surmontée et que la vie collective sera finalement entièrement rationalisée.»

Un encyclopédiste cybernéticien dans les années 1970

I

«Il n'est probablement aucun domaine de la pensée ou de l'activité matérielle de l'homme, dont on puisse dire que la cybernétique n'y aura pas, tôt ou tard, un rôle à jouer.»

Georges Boulanger, *Le dossier de la cybernétique, utopie ou science de demain dans le monde d'aujourd'hui*, 1968

«Le grand circonvolver veut des circuits stables, des cycles égaux, des répétitions prévisibles, des comptabilités sans trouble. Il veut éliminer toute pulsion partielle, il veut immobiliser le corps. Telle l'anxiété de l'empereur dont parle Borgès, qui désirait une carte si exacte de l'empire qu'elle devait recouvrir le territoire en tous ses points et donc le redoubler à son échelle, si bien que les sujets du monarque passaient tant de temps et usaient tant d'énergies à la figuler et à l'entretenir que l'empire "lui-même" tombait en ruines à mesure que se perfectionnait son relevé cartographique, – telle est la folie du grand Zéro central, son désir d'immobilisation d'un corps qui ne peut "être" que représenté.»

Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, 1973

«ILS ONT VOULU UNE AVENTURE et la vivre avec vous. C'est finalement la seule chose à dire. Ils croient résolument que le futur sera moderne: différent, passionnant, difficile sûrement. Peuplé de cyborgs et d'entrepreneurs aux mains nues, de fièvres boursières et d'hommes-turbines. Comme l'est déjà le présent pour ceux qui veulent le voir. Ils croient que l'avenir sera humain, voire féminin – et pluriel; pour que chacun le vive, et que tous y participent. Ce sont eux les Lumières que nous avons perdues, les fantassins du progrès, les habitants du XXI^e siècle. Ils combattent l'ignorance, l'injustice, la misère, les souffrances de tout ordre. Ils sont là où ça bouge, là où il se passe quelque chose. Ils ne veulent rien rater. Ils sont humbles et courageux, au service d'un intérêt qui les dépasse, guidés par un principe supérieur. Ils savent poser les problèmes mais aussi trouver les solutions. Ils nous feront franchir les frontières les plus périlleuses, nous tendront la main depuis les rivages du futur. Ils sont l'Histoire en marche, du moins ce qu'il en reste, car le plus dur est derrière nous. Ce sont des saints et des prophètes, de véritables socialistes. Cela fait longtemps qu'ils ont compris que mai 1968 n'était pas une révolution. La vraie révolution, ils la font. Ce n'est plus qu'une question d'organisation et de transparence, d'intelligence et de coopération. Vaste programme! Et puis...»



PARDON ! QUOI? QUE DITES-VOUS? Quel programme? Les pires cauchemars, vous le savez, sont souvent les métamorphoses d'une fable, de celles que l'ON nous racontait lorsque nous étions enfants afin de nous endormir et de parfaire notre éducation morale. Les nouveaux conquérants, ceux que nous appellerons ici les cybernéticiens, ne forment pas un parti organisé – ce qui nous eût rendu la tâche plus facile – mais une constellation diffuse d'agents, agis, possédés, aveuglés par la même fable. Ce sont les assassins du temps, les croisés du Même, les amoureux de la fatalité. Ce sont les sectateurs de l'ordre, les passionnés de la raison, le *peuple des intermédiaires*. Les Grands Récits peuvent bien être morts comme le répète à souhait la vulgate postmoderne, la domination reste constituée par des fictions-maîtresses. Ce fut le cas de cette *Fable des Abeilles* que publia Bernard de Mandeville dans les premières années du XVIII^e siècle et qui fit tant pour fonder l'économie politique et justifier les avancées du capitalisme. La prospérité, l'ordre social et politique n'y dépendaient plus des vertus catholiques de sacrifice mais de la poursuite par chaque individu de son intérêt propre. Les «vices privés» y étaient déclarés garanties du «bien commun». Mandeville, «l'Homme-Diable» comme ON l'appelait alors, fondait ainsi, contre l'esprit religieux de son temps, *l'hypothèse libérale* qui inspira plus tard Adam Smith. Bien qu'elle soit régulièrement réactivée, sous les formes renouvelées du libéralisme, cette fable-là est aujourd'hui caduque. Il en découlera, pour les esprits critiques, que *le libéralisme n'est plus à critiquer*. C'est un autre modèle qui a pris sa place, celui-là même qui se cache derrière les noms d'Internet, de nouvelles technologies de l'information et de la communication, de «Nouvelle Économie» ou de génie génétique. Le libéralisme n'est plus désormais qu'une justification rémanente, l'alibi du crime quotidien perpétré par la cybernétique.

Critiques rationalistes de la «croyance économique» ou de «l'utopie néo-technologique», critiques anthropologiques de l'utilitarisme dans les sciences sociales et de l'hégémonie de l'échange marchand, critiques marxistes du «capitalisme cognitif» qui voudraient lui opposer le «communisme des multitudes», critiques politiques d'une utopie de la communication qui laisse resurgir les pires fantasmes d'exclusion, critiques des critiques du «nouvel esprit du capitalisme» ou critiques de «l'État pénal» et de la surveillance qui se dissimulent derrière le néo-libéralisme, les esprits critiques semblent peu enclins à tenir compte de l'émergence de *la cybernétique comme nouvelle technologie de gouvernement* qui fédère et associe aussi bien la discipline que la bio-politique, la police que la publicité, ses aînés aujourd'hui trop peu efficaces dans l'exercice de la domination. C'est dire que la cybernétique n'est pas, comme ON voudrait l'entendre exclusivement, la sphère séparée de la production d'informations et de la communication, un espace virtuel qui se surimposerait au monde réel. Elle est bien plutôt *un monde autonome de dispositifs confondus avec le projet capitaliste en tant qu'il est un projet politique*, une gigantesque «machine abstraite» faite de machines binaires effectuées par l'Empire, forme nouvelle de la souveraineté politique, il faudrait dire *une machine abstraite qui s'est faite machine de guerre mondiale*. Deleuze et Guattari rapportent cette rupture à une forme nouvelle d'appropriation des machines de guerre par les États-nations: «c'est seulement après la Seconde guerre mondiale que l'automatisation, puis l'automation de la machine de guerre, ont produit leur véritable effet. Celle-ci, compte-tenu des nouveaux antagonismes qui la traversaient, n'avait plus la guerre pour objet exclusif, mais prenait en charge et pour objet la paix, la politique, l'ordre mondial, bref, le but. C'est là qu'apparaît l'inversion de la formule de Clausewitz: c'est la politique qui devient la continuation de la guerre, *c'est la paix qui libère techniquement le processus matériel illimité de la guerre totale*. La guerre cesse d'être la matérialisation de la machine de guerre, *c'est la machine de guerre qui devient elle-même guerre matérialisée*». C'est pour cela que l'hypothèse cybernétique non plus n'est pas à critiquer. Elle est à combattre et à vaincre. C'est une question de temps.

L'hypothèse cybernétique est donc une hypothèse politique, une fable nouvelle qui, à partir de la Seconde guerre mondiale, a définitivement supplanté l'hypothèse libérale. À l'opposé de cette dernière, elle propose de concevoir les comportements biologiques, physiques, sociaux comme intégralement programmés et re-programmables. Plus précisément elle se représente chaque comportement comme «piloté» en dernière instance par la nécessité de survie d'un «système» qui le rend possible et auquel il doit contribuer. C'est une pensée de l'équilibre née dans un contexte de crise. Alors que 1914 a sanctionné la décomposition des conditions anthropologiques de vérification de l'hypothèse libérale – l'émergence du Bloom, la faillite, manifeste en chair et en os dans les tranchées, de l'idée d'individu et de toute métaphysique du sujet – et 1917 sa contestation historique par la «révolution» bolchévique, 1940 marque l'extinction de l'idée de société, si évidemment travaillée par l'auto-destruction totalitaire. En tant qu'expériences-limites de la modernité politique, le Bloom et le totalitarisme ont donc été les réfutations les plus solides de l'hypothèse libérale. Ce que Foucault appellera

plus tard, d'un ton badin, «mort de l'Homme» n'est rien d'autre d'ailleurs que le ravage suscité par ces deux scepticismes, l'un en direction de l'individu, l'autre de la société, et provoqués par la Guerre de Trente ans qui affecta l'Europe et le monde pendant la première moitié du siècle dernier. Le problème que pose le *Zeitgeist* de ces années, c'est à nouveau de «défendre la société» contre les forces qui conduisent à sa décomposition, de restaurer la totalité sociale en dépit d'une crise générale de la présence qui afflige chacun de ses atomes. L'hypothèse cybernétique répond par conséquent, dans les sciences naturelles comme dans les sciences sociales, à un désir d'ordre et de certitude. Agencement le plus efficace d'une constellation de réactions animées par un désir actif



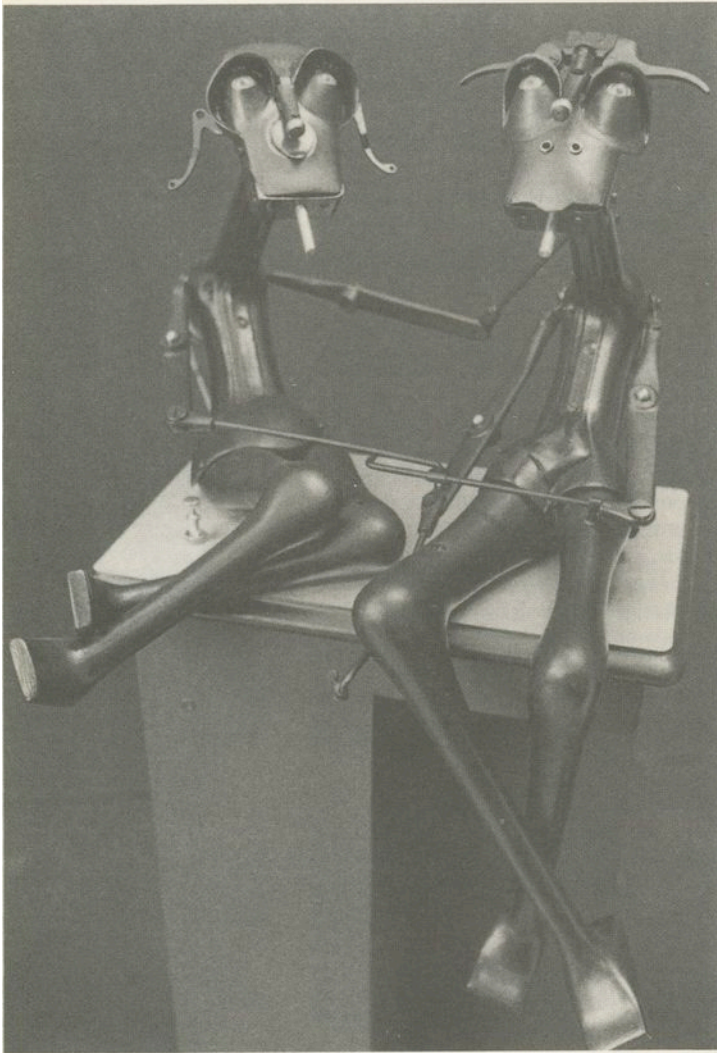


de totalité – et pas seulement par une nostalgie de celle-ci comme dans les différentes variantes de romantisme – l'hypothèse cybernétique est parente des idéologies totalitaires comme de tous les holismes, mystiques, solidaristes comme chez Durkheim, fonctionnalistes ou bien marxistes, dont elle ne fait que prendre la relève.

En tant que position éthique, l'hypothèse cybernétique est complémentaire, quoique strictement opposée, du pathos humaniste qui rallume ses feux dès les années 1940 et qui n'est rien d'autre qu'une tentative de faire comme si «l'Homme» pouvait se penser intact après Auschwitz, de restaurer la métaphysique classique du sujet en dépit du totalitarisme. Mais tandis que l'hypothèse cybernétique inclut l'hypothèse libérale tout en la dépassant, l'humanisme ne vise qu'à étendre l'hypothèse libérale aux situations de plus en plus nombreuses qui lui résistent : c'est toute la «mauvaise foi» de l'entreprise d'un Sartre par exemple, pour retourner contre son auteur l'une de ses catégories les plus inopérantes. L'ambiguïté constitutive de la modernité, envisagée superficiellement soit comme processus disciplinaire soit comme processus libéral, soit comme réalisation du totalitarisme soit comme avènement du libéralisme, est contenue et supprimée dans, avec et par la nouvelle gouvernamentalité qui émerge, inspirée par l'hypothèse cybernétique. Celle-ci n'est rien d'autre que le *protocole d'expérimentation* grandeur nature de l'Empire en formation. Sa réalisation et son extension, en produisant des effets de vérité dévastateurs, corrodent déjà toutes les institutions et les rapports sociaux fondés sur le libéralisme et transforment aussi bien la nature du capitalisme que les chances de sa contestation. Le geste cybernétique s'affirme par une dénégation de tout ce qui échappe à la régulation, de toutes les lignes de fuite que ménage l'existence dans les interstices de la norme et des dispositifs, de toutes les fluctuations comportementales qui ne suivraient pas *in fine* des lois naturelles. En tant qu'elle est parvenue à produire ses propres véridictions, l'hypothèse cybernétique est aujourd'hui *l'anti-humanisme le plus conséquent*, celui qui veut maintenir l'ordre général des choses tout en se targuant d'avoir dépassé l'humain.

Comme tout discours, l'hypothèse cybernétique n'a pu se vérifier qu'en s'associant les étants ou les idées qui la renforcent, en s'éprouvant à leur contact, pliant le monde à ses lois dans un processus continu d'autovalidation. C'est désormais un ensemble de dispositifs qui a pour ambition de prendre en charge la totalité de l'existence et de l'existant. Le grec *kubernèsis* signifie, au sens propre, «action de piloter un vaisseau» et, au sens figuré, «action de diriger, de gouverner». Dans son cours de 1981-1982, Foucault insiste sur la signification de cette catégorie de «pilotage» dans le monde grec et romain en suggérant qu'elle pourrait avoir une portée plus contemporaine : «L'idée du pilotage comme art, comme technique à la fois théorique et pratique, nécessaire à l'existence, c'est une idée qui est, je crois, importante et qui mériterait éventuellement d'être analysée d'un peu près, dans la mesure où vous voyez au moins trois types de techniques qui sont très régulièrement référés à ce modèle du pilotage : premièrement la médecine; deuxièmement, le gouvernement politique; troisièmement, la direction et le gouvernement de soi-même. Ces trois activités (guérir, diriger les autres, se gouverner soi-même) sont très régulièrement, dans la littérature grecque, hellénistique et romaine, référées à cette image du pilotage. Et je crois que cette image du pilotage découpe assez bien un type de savoir et de pratiques entre lesquels les Grecs et les Romains reconnaissaient une parenté certaine, et pour lesquels ils essayaient d'établir une *tekhnè* (un art, un système réfléchi de pratiques référé à des principes généraux, à des notions et à des concepts) : le Prince, en tant qu'il doit gouverner les autres, se gouverner lui-même, guérir les maux de la cité, les maux des citoyens, ses propres maux; celui qui se gouverne comme on gouverne une cité, en guérissant ses propres maux; le médecin qui a à donner son avis non seulement sur les maux du corps, mais sur les maux de l'âme des individus. Enfin vous voyez, vous avez là tout un paquet, tout un ensemble de notions dans l'esprit des Grecs et des Romains qui relèvent, je crois, d'un même type de savoir, d'un même type d'activité, d'un même type de connaissance conjecturale. Et je pense qu'on pourrait retrouver toute l'histoire de cette métaphore pratiquement jusqu'au XVI^e siècle, où précisément la défini-

tion d'un nouvel art de gouverner, centré autour de la raison d'État, distinguera, alors d'une façon radicale, gouvernement de soi/médecine/gouvernement des autres – non sans d'ailleurs que cette image du pilotage, *vous le savez bien*, reste liée à l'activité, activité qui s'appelle justement activité de gouvernement.»



Ce que les auditeurs de Foucault sont censés *bien savoir*, et qu'il se garde bien d'exposer, c'est qu'à la fin du XX^e siècle, l'image du pilotage, c'est-à-dire de la gestion, est devenue la métaphore cardinale pour décrire non seulement la politique mais aussi bien toute l'activité humaine. La cybernétique devient le projet d'une rationalisation sans limites. En 1953, lorsqu'il publie *The Nerves of Government* en pleine période de développement de l'hypothèse cybernétique dans les sciences naturelles, Karl Deutsch, un universitaire américain en sciences sociales, prend au sérieux les possibilités politiques de la cyberné-

tique. Il recommande d'abandonner les vieilles conceptions souverainistes du pouvoir qui ont fait trop longtemps l'essence de la politique. Gouverner, ce sera inventer une coordination rationnelle des flux d'informations et de décisions qui circulent dans le corps social. Trois conditions y pourvoient, dit-il: installer un ensemble de *capteurs* pour ne perdre aucune information en provenance des «sujets»; *traiter les informations* par corrélation et association; se situer à *proximité* de chaque communauté vivante. La modernisation cybernétique du pouvoir et des formes périmées d'autorité sociale s'annonce donc comme production visible de la «main invisible» d'Adam Smith qui servait jusqu'alors de clef de voûte mystique à l'expérimentation libérale. Le système de communication sera le système nerveux des sociétés, la source et la destination de tout pouvoir. *L'hypothèse cybernétique énonce ainsi, ni plus ni moins, la politique de la «fin du politique»*. Elle représente à la fois un paradigme et une technique de gouvernement. Son étude montre que la police n'est pas seulement un organe du pouvoir mais aussi bien une forme de la pensée.

La cybernétique est la pensée policière de l'Empire, tout entière animée, historiquement et métaphysiquement, par une *conception offensive du politique*. Elle achève aujourd'hui d'intégrer les techniques d'individuation – ou de séparation – et de totalisation qui s'étaient développées séparément: de normalisation, «l'anatomopolitique», et de régulation, «la bio-politique», pour le dire comme Foucault. J'appelle *police des qualités* ses techniques de séparation. Et, suivant Lukács, j'appelle *production sociale de société* ses techniques de totalisation. Avec la cybernétique, production de subjectivités singulières et production de totalités collectives s'engrènent pour répliquer l'Histoire sous la forme d'un *faux mouvement* d'évolution. Elle effectue le fantasme d'un Même qui parvient toujours à intégrer l'Autre: comme l'explique un cybernéticien, «toute intégration réelle se fonde sur une différenciation préalable». À cet égard, personne sans doute, mieux que l'«automate» Abraham Moles, son idéologue français le plus zélé, n'a su exprimer cette pulsion de meurtre sans partage qui anime la cybernétique: «On conçoit qu'une société globale, un État, puissent se trouver régulés de telle sorte qu'ils soient protégés contre tous les accidents du devenir: tels qu'en eux-mêmes l'éternité les change. *C'est l'idéal d'une société stable traduit par des mécanismes sociaux objectivement contrôlables*». La cybernétique est la guerre livrée à tout ce qui vit et à tout ce qui dure. En étudiant la formation de l'hypothèse cybernétique, je propose ici *une généalogie de la gouvernementalité impériale*. Je lui oppose ensuite d'autres savoirs guerriers, qu'elle efface quotidiennement et par lesquels elle finira par être renversée.

II

«La vie synthétique est certainement un des produits possibles de l'évolution du contrôle technobureaucratique, de même que le retour de la planète entière au niveau inorganique, est – assez ironiquement – un autre des résultats possibles de cette même révolution qui touche à la technologie du contrôle.»

James R. Beniger, *The Control Revolution*, 1986

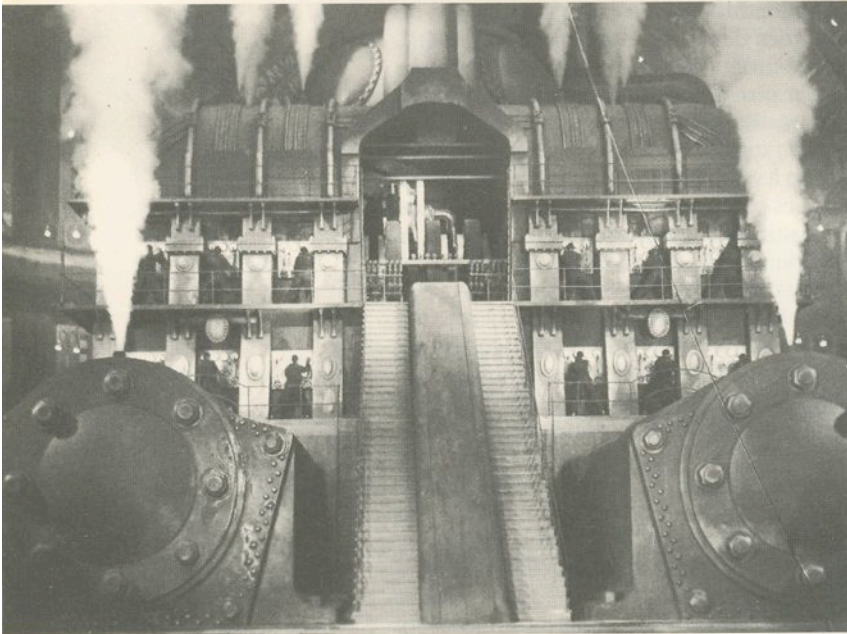
Même si les origines du dispositif Internet sont aujourd'hui bien connues, il n'est pas inutile de souligner à nouveau leur *signification politique*. Internet est une *machine de guerre* inventée par analogie avec le système autoroutier – qui fut aussi conçu par l'Armée américaine comme outil décentralisé de mobilisation intérieure. Les militaires américains voulaient un dispositif qui préserverait la structure de commandement en cas d'attaque nucléaire. La réponse consista en un réseau électronique capable de rediriger automatiquement l'information même si la quasi-totalité des liens étaient détruits, permettant ainsi aux autorités survivantes de rester en communication les unes avec les autres et de prendre des décisions. Avec un tel dispositif, l'autorité militaire pouvait être maintenue contre la pire des catastrophes. Internet est donc le résultat d'une *transformation nomadique de la stratégie militaire*. Avec une telle planification à sa racine on peut douter des caractéristiques prétendument anti-autoritaires de ce dispositif. Comme Internet, qui en dérive, la cybernétique est un *art de la guerre* dont l'objectif est de sauver la tête du corps social en cas de catastrophe. Ce qui affleure historiquement et politiquement pendant l'entre-deux-guerres, et à quoi répondit l'hypothèse cybernétique, ce fut le problème métaphysique de la fondation de l'ordre à partir du désordre. L'ensemble de l'édifice scientifique, dans ce qu'il devait aux conceptions déterministes qu'incarnait la physique mécaniste de Newton, s'effondre dans la première moitié du siècle. Il faut se figurer les sciences de cette époque comme des territoires déchirés entre la restauration néopositiviste et la révolution probabiliste, puis tâtonnant vers un compromis historique pour que la loi soit redéfinie depuis le chaos, le certain depuis le probable. La cybernétique traverse ce mouvement – commencé à Vienne au tournant du siècle puis transporté en Angleterre et aux Etats-Unis dans les années 1930 et 1940 – qui construit un *Second Empire de la Raison* où s'absente l'idée de Sujet jusqu'alors jugée indispensable. En tant que savoir, elle réunit un ensemble de discours hétérogènes qui font l'épreuve commune du *problème pratique de la maîtrise de l'incertitude*. Si bien qu'ils expriment fondamentalement, dans leurs divers domaines d'application, le désir qu'un ordre soit restauré et, plus encore, qu'il sache tenir.

La scène fondatrice de la cybernétique a lieu chez les scientifiques dans un contexte de guerre totale. Il serait vain d'y chercher quelque raison malicieuse ou les traces d'un complot: on y trouve une simple poignée d'hommes ordinaires mobilisés pour l'Amérique pendant la Seconde guerre mondiale. Norbert Wiener, savant américain d'origine russe, est chargé de développer avec quelques collègues une *machine de prédiction et de contrôle* des positions des avions ennemis en vue de leur destruction. Il n'était alors possible de prévoir avec certitude que des corrélations entre certaines des positions de l'avion et certains de ses comportements. L'élaboration du «Predictor», la machine de prévision commandée à Wiener, requiert donc une méthode particulière de traitement des positions de l'avion et de compréhension des interactions de l'arme avec sa cible. *Toute l'histoire de la cybernétique vise à conjurer cette impossibilité de déterminer en même temps la position et le comportement d'un corps*. L'intuition de Wiener consiste à traduire le problème de l'incertitude en problème d'infor-

L'Hypothèse • cybernétique



tion dans une série temporelle où certaines données sont déjà connues, d'autres pas encore, et à *considérer l'objet et le sujet de la connaissance comme un tout*, un «système». La solution consiste à introduire constamment dans le jeu des données initiales l'écart constaté entre le comportement désiré et le comportement effectif, de sorte que ceux-ci coïncident lorsque l'écart s'annule, comme l'illustre le mécanisme d'un thermostat. La découverte dépasse considérablement les frontières des sciences expérimentales: contrôler un système dépendrait en dernier ressort de l'institution d'une circulation d'informations appelée «feedback» ou rétro-action. La portée de ces résultats pour les sciences naturelles et sociales est exposée en 1948 à Paris dans un ouvrage répondant au titre sibyllin de *Cybernetics*, qui désigne pour Wiener la doctrine du «contrôle et de la communication chez l'animal et la machine».



La cybernétique émerge donc sous l'abord inoffensif d'une simple théorie de l'information, une information sans origine précise, toujours-déjà là en puissance dans l'environnement de toute situation. Elle prétend que *le contrôle d'un système s'obtient par un degré optimal de communication entre ses parties*. Cet objectif réclame d'abord l'extorsion continue d'informations, processus de *séparation* des étants de leurs qualités, de production de différences. Autrement dit, la maîtrise de l'incertitude passe par la *représentation et la mémorisation* du passé. L'image spectaculaire, la codification mathématique binaire – celle qu'invente Claude Shannon dans *Mathematical Theory of Communication* l'année même où s'énonce l'hypothèse cybernétique – d'un côté, l'invention de machines de mémoire qui n'altèrent pas l'information et l'incroyable effort pour leur miniaturisation – c'est la

fonction stratégique déterminante des nanotechnologies actuelles – de l'autre, conspirent à créer de telles conditions au niveau collectif. Ainsi mise en forme, l'information doit retourner ensuite vers le monde des étants, les reliant les uns aux autres, à la manière dont la circulation marchande garantit leur mise en équivalence. La rétroaction, clef de la régulation du système, réclame maintenant une *communication* au sens strict. La cybernétique est le projet d'une re-création du monde par la mise en boucle infinie de ces deux moments, la représentation séparant, la communication reliant, la première donnant la mort, la seconde mimant la vie.

Le discours cybernétique commence par renvoyer au rayon des faux problèmes les controverses du XIX^e siècle qui opposaient les visions mécanistes aux visions vitalistes ou organicistes du monde. Il postule une analogie de fonctionnement entre les organismes vivants et les machines, assimilés sous la notion de «système». Aussi l'hypothèse cybernétique justifie-t-elle deux types d'expérimentations scientifiques et sociales. La première vise à *faire des êtres vivants une mécanique*, à maîtriser, programmer, déterminer l'homme et la vie, la société et son «devenir». Elle alimente le retour de l'eugénisme comme le fantasme bionique. Elle recherche scientifiquement la fin de l'Histoire; on est ici initialement sur le terrain du contrôle. La seconde vise à *imiter le vivant avec des machines*, d'abord en tant qu'individus, et cela conduit aux développements des robots comme de l'intelligence artificielle; ensuite en tant que collectifs et cela débouche sur la mise en circulation d'informations et la constitution de «réseaux». On est ici plutôt situé sur le terrain de la communication. Quoique socialement composés de populations très diverses – biologistes, médecins, informaticiens, neurologues, ingénieurs, consultants, policiers, publicitaires, etc. – les deux courants de cybernéticiens n'en restent pas moins



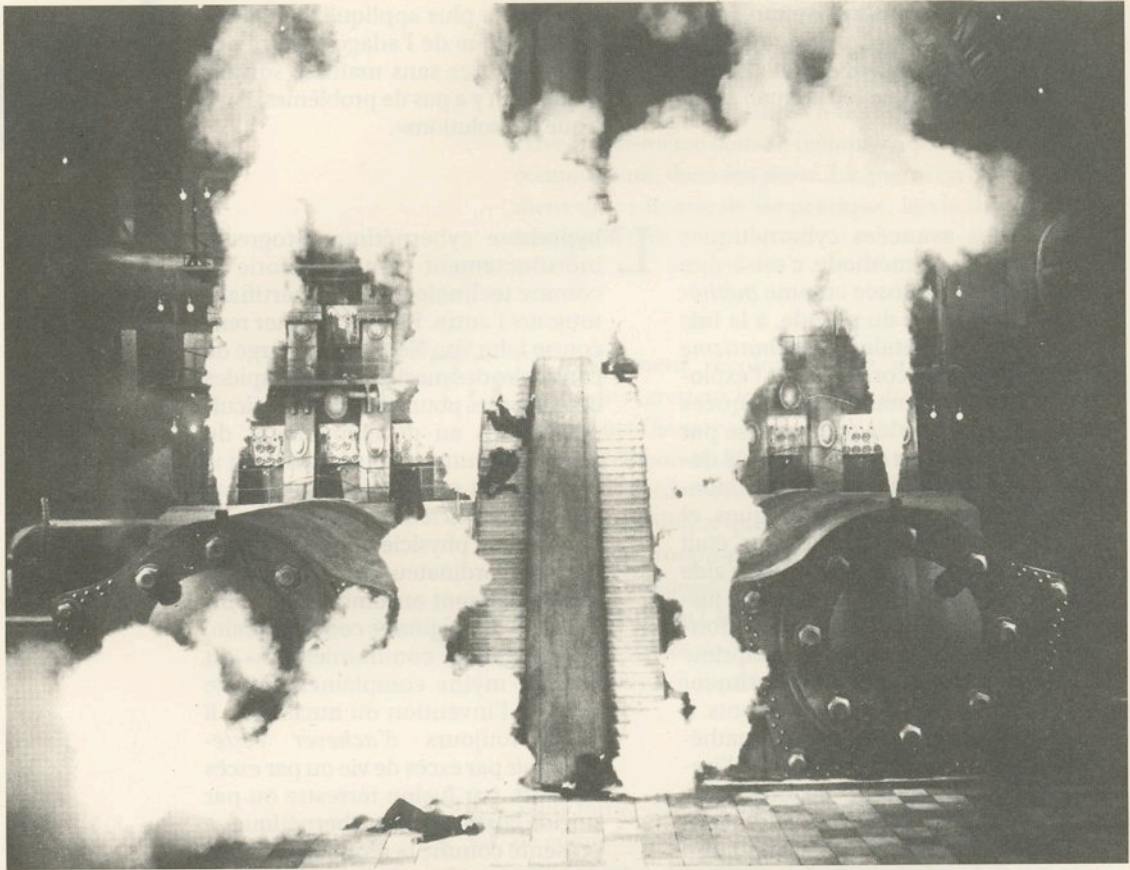
réunis par le fantasme commun d'un *Automate Universel*, analogue à celui que Hobbes avait de l'État dans le *Léviathan*, «homme (ou animal) artificiel».

tualisme le plus appliqué, la réalisation pratique de l'adage préféré des petits maîtres sans maîtrise suivant lequel «il n'y a pas de problèmes; il n'y a que des solutions».

L'unité des avancées cybernétiques provient d'une méthode, c'est-à-dire qu'elle s'est imposée comme *méthode d'inscription* du monde, à la fois rage expérimentale et *schématisation proliférante*. Elle correspond à l'explosion des mathématiques appliquées consécutive au désespoir causé par l'Autrichien Kurt Gödel lorsqu'il démontra que toute tentative de fondation logique des mathématiques, et par là d'unification des sciences, était vouée à «l'incomplétude». Avec l'aide d'Heisenberg, plus d'un siècle de justification positiviste vient de s'effondrer. C'est Von Neumann qui exprime à l'extrême cet abrupt sentiment d'anéantissement des fondements. Il interprète la crise logique des mathématiques comme la marque de l'imperfection inéluctable de toute création humaine. Il veut par conséquent établir une logique qui sache enfin être cohérente, une logique qui ne saurait provenir que de l'automate ! De mathématicien pur il se fait l'agent d'un métissage scientifique, d'une mathématisation générale qui permettra de reconstruire par le bas, par la pratique, l'unité perdue des sciences dont la cybernétique devait être l'expression théorique la plus stable. Pas une démonstration, pas un discours, pas un livre, pas un lieu qui ne se soit depuis lors animé du langage universel du schéma explicatif, de la *forme visuelle du raisonnement*. La cybernétique transporte le processus de rationalisation commun à la bureaucratie et au capitalisme à l'étage de la *modélisation totale*. Herbert Simon, le prophète de l'Intelligence Artificielle, reprend dans les années 1960 le programme de Von Neumann afin de construire un *automate de pensée*. Il s'agit d'une machine dotée d'un programme, appelé *système-expert*, qui doit être capable de *traiter l'information* afin de résoudre les problèmes que connaît chaque domaine de compétence particulier, et, par association, l'ensemble des problèmes pratiques rencontrés par l'humanité ! Le *General Problem Solver* (GPS), créé en 1972, est le modèle de cette compétence universelle qui résume toutes les autres, le modèle de tous les modèles, l'intellec-

L'hypothèse cybernétique progresse indistinctement comme théorie et comme technologie, l'une certifiant toujours l'autre. En 1943, Wiener rencontre John Von Neumann, chargé de construire des machines assez rapides et puissantes pour effectuer les calculs nécessaires au développement du *projet Manhattan* auquel travaillent 15 000 savants et ingénieurs ainsi que 300 000 techniciens et ouvriers sous la direction du physicien Robert Oppenheimer : l'ordinateur et la bombe atomique naissent ensemble. Du point de vue de l'imaginaire contemporain, «l'utopie de la communication» est donc le mythe complémentaire de celui de l'invention du nucléaire : il s'agit toujours d'*achever l'être-ensemble* par excès de vie ou par excès de mort, par fusion terrestre ou par suicide cosmique. La cybernétique se présente comme la réponse la mieux adaptée à la Grande Peur de la destruction du monde et de l'espèce humaine. Von Neumann est son agent double, «l'inside outsider» par excellence. L'analogie entre les catégories de description de ses machines, des organismes vivants et celles de Wiener scelle l'alliance de la cybernétique et de l'informatique. Il faut quelques années pour que la biologie moléculaire, à l'origine du décodage de l'ADN, utilise à son tour la théorie de l'information pour expliquer l'homme en tant qu'individu et en tant qu'espèce, conférant par là même une puissance technique inégalée à la manipulation expérimentale des êtres humains sur le plan génétique.

Le glissement de la métaphore du système vers celle du réseau dans le discours social entre les années 1950 et les années 1980 pointe vers l'autre analogie fondamentale qui constitue l'hypothèse cybernétique. Il indique aussi une transformation profonde de cette dernière. Car si l'ON a parlé de «système», entre cybernéticiens, c'est par comparaison avec le *système nerveux*, et si l'ON parle aujourd'hui dans les sciences cognitives de «réseau», c'est au *réseau neuronal* que l'ON songe. La cybernétique est l'assimila-



tion de la totalité des phénomènes existants à ceux du cerveau. En *posant la tête comme alpha et oméga du monde*, la cybernétique s'est garantie d'être toujours à l'avant-garde des avant-gardes, celle derrière laquelle toutes n'en finissent plus de courir. Elle instaure en effet à son départ *l'identité entre la vie, la pensée et le langage*. Ce monisme radical se fonde sur une analogie entre les notions d'information et d'énergie. Wiener l'introduit en greffant sur son discours celui de la thermodynamique du XIX^e siècle. L'opération consiste à comparer l'effet du temps sur un système énergétique avec l'effet du temps sur un système d'informations. Un système, en tant que système, n'est jamais pur et parfait : il y a dégradation de l'énergie à mesure qu'elle s'échange de même qu'il y a dégradation de l'information à mesure qu'elle circule. C'est ce que Clausius a nommé *entropie*. L'entropie, considérée comme une loi naturelle, est l'Enfer du cybernéticien. Elle explique la décomposition du vivant, le déséquilibre en économie, la dissolution du lien social, la décadence... Dans un premier temps, spéculatif, la cybernétique prétend fonder ainsi le terrain commun à partir duquel l'unification des sciences naturelles et des sciences humaines doit être possible.

Ce qu'on appellera la «deuxième cybernétique» sera le projet supérieur d'une expérimentation sur les sociétés humaines : une *anthropotechnie*. La mission du cybernéticien est de lutter contre l'entropie générale qui menace les êtres vivants, les machines, les sociétés c'est-à-dire de créer les conditions expérimentales d'une revitalisation permanente, de restaurer sans cesse l'intégrité de la totalité. «L'important n'est pas que l'homme soit présent mais qu'il existe comme support vivant de l'idée technique», constate le commentateur humaniste Raymond Ruyer. Avec l'élaboration et le développement de la cybernétique, l'idéal des sciences expérimentales, déjà à l'origine de l'économie politique *via* la physique newtonienne, vient à nouveau prêter main forte au capitalisme. On appelle depuis lors «société contemporaine» le laboratoire où s'expérimente l'hypothèse cybernétique. À partir de la fin des années 1960, grâce aux techniques qu'elle a instruites, *la deuxième cybernétique n'est plus une hypothèse de laboratoire mais une expérimentation sociale*. Elle vise à construire ce que Giorgio Cesarano appelle une société animale stabilisée qui «[chez les termites, les fourmis, les abeilles] ont pour pré-supposé naturel de leur fonctionnement automatique, la négation de l'individu; ainsi la société animale dans son ensemble (termitière, fourmilière ou ruche) se pose comme un individu pluriel, dont l'unité détermine, et est déterminée par la partition des rôles et des fonctions – dans le cadre d'une "composition organique" où il est difficile de ne point voir le modèle biologique de la téléologie du Capital».

III

«Il n'est pas besoin d'être prophète pour reconnaître que les sciences modernes, dans leur travail d'installation, ne vont pas tarder à être déterminées et pilotées par la nouvelle science de base, la cybernétique. Cette science correspond à la détermination de l'homme comme être dont l'essence est l'activité en milieu social. Elle est en effet la théorie qui a pour objet la prise en main de la planification possible et de l'organisation du travail humain.»

Martin Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, 1966

«Mais la cybernétique se voit par ailleurs forcée de reconnaître qu'une régulation générale de l'existence humaine n'est pas encore accomplie à l'heure actuelle. C'est pourquoi l'homme fait encore provisoirement fonction, dans le domaine universel de la science cybernétique, de "facteur de perturbation". Les plans et les actions de l'homme, apparemment libres agissent de façon perturbante. Mais tout récemment la science a aussi pris possession de ce champ de l'existence humaine. Elle entreprend l'exploration et la planification, rigoureusement méthodique, de l'avenir possible de l'homme agissant. Elle prend en compte les informations sur ce qui est planifiable de l'homme.»

Martin Heidegger, *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, 1967

Car l'hypothèse cybernétique réclame une conformation radicalement nouvelle du sujet, individuel ou collectif, dans le sens d'un *évidement*. Elle disqualifie l'intériorité comme mythe et avec elle toute la psychologie du XIX^e siècle, y compris la psychanalyse. Il ne s'agit plus d'arracher le sujet à des liens traditionnels extérieurs comme l'avait commandé l'hypothèse libérale mais de reconstruire du lien social en privant le sujet de toute substance. Il faut que chacun devienne *une enveloppe sans chair*, le meilleur conducteur possible de la communication sociale, le lieu d'une boucle rétroactive infinie qui se fasse *sans nœuds*. Le processus de cybernétisation achève ainsi le «processus de civilisation», jusqu'à l'abstraction des corps et de leurs affects dans le régime des signes. «En ce sens, écrit Lyotard, le système se présente comme la machine avant-gardiste qui tire l'humanité après elle, en la déshumanisant pour la réhumaniser à un autre niveau de capacité normative. Tel est l'orgueil des décideurs, tel est leur aveuglement. [...] Même la permissivité par rapport aux divers jeux est placée sous la condition de la performativité. La redéfinition des normes de vie consiste dans l'amélioration de la compétence du système en matière de puissance.»

Aiguillonnés par la Guerre Froide et la «chasse aux sorcières», les socio-cybernéticiens traquent donc sans relâche le pathologique derrière le normal, *le communiste qui sommeille en chacun*. Ils forment à cet effet dans les années 1950 la *Fédération de la Santé Mentale* où s'élabore une solution originale, *quasi-finale*, aux problèmes de la communauté et de l'époque : «C'est le but ultime de la santé mentale que d'aider les

• cybernétique

L'Hypothèse



hommes à vivre avec leurs semblables à l'intérieur d'un même monde... Le concept de santé mentale est coextensif à l'ordre international et à la communauté mondiale qui doivent être développés afin que les hommes puissent vivre en paix les uns avec les autres». En repensant les troubles mentaux et les pathologies sociales en terme d'information, la cybernétique fonde une *nouvelle politique des sujets* qui repose sur la communication, la transparence à soi et aux autres. C'est à la demande de Bateson que Wiener à son tour doit réfléchir à une socio-cybernétique d'une envergure plus large que le projet d'un hygiénisme mental. Il constate sans mal l'échec de l'expérimentation libérale : sur le marché, l'information est toujours impure et imparfaite à cause aussi bien du mensonge publicitaire, de la concentration monopolistique des médias, que de la méconnaissance des États qui contiennent, en tant que collectif, moins d'informations que la société civile. L'extension des relations marchandes, en accroissant la taille des communautés, des chaînes de rétroaction, rend plus probables encore les distorsions de communication et les problèmes de contrôle social. Non seulement le lien social a été détruit par le processus d'accumulation passé mais l'ordre social apparaît cybernétiquement impossible au sein du capitalisme. La fortune de l'hypothèse cybernétique est donc compréhensible à partir des crises rencontrées par le capitalisme au XX^e siècle, qui remettent en cause les prétendues «lois» de l'économie politique classique. C'est dans cette brèche que s'engouffre le discours cybernétique.

L'histoire contemporaine du discours économique doit être envisagée sous l'angle de cette *montée du problème de l'information*. De la crise de 1929 à 1945, l'attention des économistes se porte sur les questions d'anticipation, d'incertitude liée à la demande, d'ajustement entre production et consommation, de prévision de l'activité économique. L'économie classique issue de Smith flanche comme les autres discours scientifiques directement inspirés par la physique de Newton. Le rôle prépondérant que va prendre, après 1945, la cybernétique dans l'économie se comprend à partir d'une intuition de Marx qui constatait que «dans l'économie politique, la loi est déterminée par son contraire, à savoir l'absence de lois. *La vraie loi de l'économie politique c'est le hasard*». Afin de prouver que le capitalisme n'est pas facteur d'entropie et de chaos social, le discours économique privilégie, à partir des années 1940, une redéfinition cybernétique de sa psychologie. Elle s'appuie sur le modèle de la «théorie des jeux» développé par Von Neumann et Oskar Morgenstern en 1944. Les premiers socio-cybernéticiens montrent que *l'homo œconomicus* ne pourrait exister qu'à la condition d'une *transparence totale* de ses préférences à lui-même et aux autres. Faute de pouvoir connaître l'ensemble des comportements des autres acteurs économiques, l'idée utilitariste d'une rationalité des choix micro-économiques n'est qu'une fiction. Sous l'impulsion de Friedrich von Hayek, le paradigme utilitariste est donc abandonné au profit d'une théorie des mécanismes de coordination spontanée des choix individuels qui reconnaît que chaque agent n'a qu'une connaissance limitée des comportements d'autrui et de ses propres comportements. La réponse consiste à sacrifier l'autonomie de la théorie économique en la greffant sur la promesse cybernétique d'équilibre des systèmes. Le discours hybride qui en résulte, dit par la suite «néo-libéral», prône au marché des vertus d'allocation optimale de l'information – *et non plus des richesses* – dans la société. À ce titre, le marché est l'instrument de la coordination parfaite des acteurs grâce auquel la totalité sociale trouve un équilibre durable. Le capitalisme devient ici indiscutable en tant qu'il est présent comme simple moyen, le meilleur moyen, pour *produire l'autorégulation sociale*.





Comme en 1929, le mouvement de contestation planétaire de 1968 et, plus encore, la crise d'après 1973 reposent à l'économie politique le problème de l'incertitude, sur un terrain existentiel et politique, cette fois. On s'enivre de théories ronflantes, ici ce vieux baveux d'Edgar Morin et sa «complexité», là Joël de Rosnay, ce niais illuminé, et sa «société en temps réel». La philosophie écologiste se nourrit de cette mystique nouvelle du Grand Tout. La totalité, maintenant, n'est plus une origine à retrouver mais un devenir à construire. *Le problème de la cybernétique n'est plus la prévision du futur mais la reproduction du présent.* Il n'est plus question d'ordre statique mais de dynamique d'auto-organisation. L'individu n'est plus crédité d'aucun pouvoir : sa connaissance du monde est imparfaite, ses désirs lui sont inconnus, il est opaque à lui-même, tout lui échappe, si bien qu'il est spontanément coopératif, naturellement empathique, fatalement solidaire. Lui ne sait rien de tout cela mais ON sait tout de lui. Ici s'élabore la forme la plus avancée de l'individualisme contemporain, sur laquelle se greffe la philosophie hayekienne pour laquelle toute incertitude, toute possibilité d'événement n'est qu'un problème temporaire d'ignorance. Converti en idéologie, le libéralisme sert de couverture à un ensemble de pratiques techniques et scientifiques nouvelles, une «deuxième cybernétique» diffuse, qui efface délibérément son nom de baptême. Depuis les années 1960 le terme même de cybernétique s'est fondu dans des termes hybrides. L'éclatement des sciences ne permet plus en effet d'unification théorique : l'unité de la cybernétique se manifeste désormais pratiquement par le monde qu'elle configure chaque jour. Elle est l'outil par lequel le capitalisme a ajusté l'une à l'autre sa capacité de désintégration et sa quête de profit. Une société menacée de décomposition permanente pourra d'autant mieux être maîtrisée que se formera un réseau d'informations, un «système nerveux» autonome, qui permettra de la piloter, écrivent pour le cas français les singes d'État Simon Nora et Alain Minc dans leur rapport de 1978. Ce qu'ON appelle aujourd'hui «Nouvelle Économie», qui unifie sous une même appellation contrôlée d'origine cybernétique l'ensemble des transformations qu'ont connues depuis trente ans les pays occidentaux, est un ensemble de nouveaux assujettissements, une nouvelle solution au problème pratique de l'ordre social et de son avenir, c'est-à-dire *une nouvelle politique.*

Sous l'influence de *l'informatisation*, les techniques d'ajustement de l'offre et de la demande, issues de la période 1930-1970, ont été épurées, raccourcies et décentralisées. L'image de la «main invisible» n'est plus une fiction justificatrice mais le principe effectif de la production sociale de société, tel qu'il se matérialise dans les procédures de l'ordinateur. Les techniques d'intermédiation marchande et financière ont été automatisées. Internet permet simultanément de connaître les préférences du consommateur et de les conditionner par la publicité. À un autre niveau, toute l'information sur les comportements des agents économiques circule sous forme de titres pris en charge par les marchés financiers. Chaque acteur de la valorisation capitaliste est le support de boucles de rétroaction quasi-permanentes, en temps réel. Sur les marchés réels comme sur les marchés virtuels, chaque transaction donne lieu désormais à une circulation d'informations sur les sujets et les objets de l'échange qui dépasse la seule fixation du prix, devenue secondaire. D'un côté, on s'est rendu compte de l'importance de l'information comme facteur de production distinct du travail et du capital et décisif pour la «croissance» sous la forme de connaissances, d'innovations techniques, de compétences distribuées. De l'autre, le secteur spécialisé de la production d'informations n'a cessé d'augmenter sa taille. C'est au renforcement réciproque de ces deux tendances que le capitalisme présent doit d'être qualifié d'*économie de l'information*. L'information est devenue la richesse à extraire et à accumuler, transformant le capitalisme en *auxiliaire* de la cybernétique. La relation entre capitalisme et cybernétique s'est inversée au fil du siècle : alors qu'après la crise de 1929 ON a construit un système d'informations sur l'activité économique afin de servir la régulation – ce fut l'objectif de toutes les planifications –, l'économie d'après la crise de 1973 fait reposer le processus d'auto-régulation sociale sur la valorisation de l'information.

Rien n'exprime mieux la victoire contemporaine de la cybernétique que ce fait que la valeur puisse être extraite comme *information sur l'information*. La logique marchande-cybernéticienne, ou «néolibérale», s'étend à toute l'activité, y compris non-encore marchande, avec le soutien sans faille des États modernes. Plus généralement, la précarisation des objets et des sujets du capitalisme a pour corollaire un accroissement de la circulation d'informations à leur sujet: c'est aussi vrai pour le travailleur-chômeur que pour la vache. *La cybernétique vise par conséquent à inquiéter et à contrôler dans le même mouvement*. Elle est fondée sur la *terreur* qui est un facteur d'évolution – de croissance économique, de progrès moral – car elle fournit l'occasion d'une production d'informations. *L'état d'urgence*, qui est le propre des crises, est ce qui permet à l'auto-régulation d'être relancée, de s'auto-entretenir comme mouvement perpétuel. Si bien qu'à l'inverse du schéma de l'économie classique où l'équilibre de l'offre et de la demande devait permettre la «croissance» et par là le bien-être collectif, c'est désormais la «croissance» qui est un chemin sans limites vers l'équilibre. Il est donc juste de critiquer la modernité occidentale comme processus de «mobilisation infinie» dont la destination serait «de mouvement vers plus de mouvement». Mais d'un point de vue cybernétique l'auto-production qui caractérise aussi bien l'État, le Marché que l'automate, le salarié ou le chômeur, est indiscernable de l'auto-contrôle qui la tempère et la ralentit.

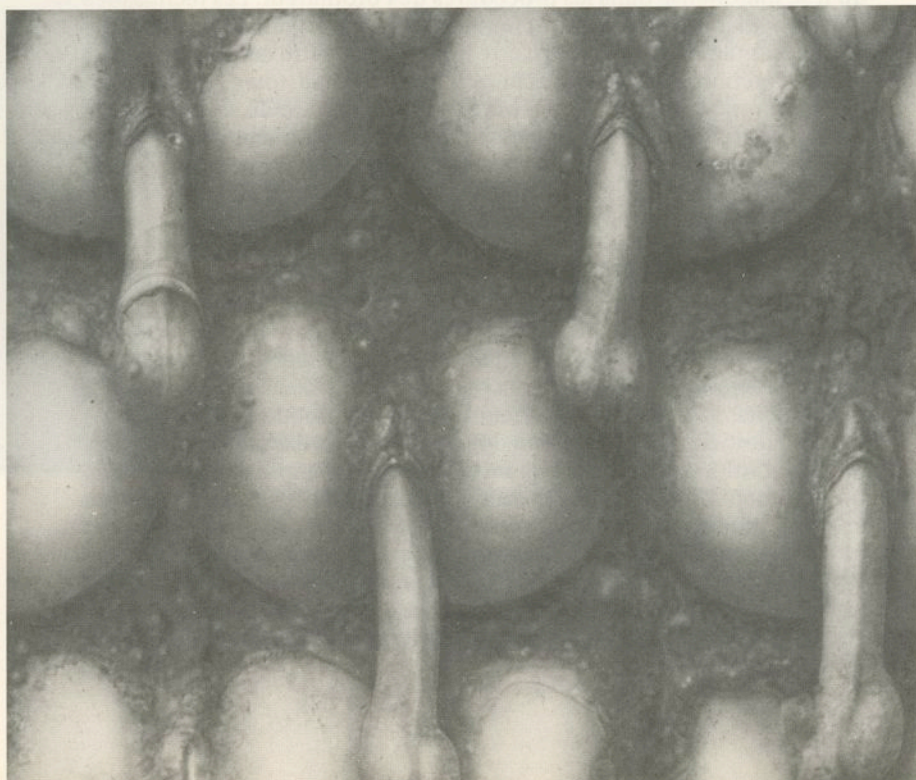
IV

«Si les machines motrices ont constitué le deuxième âge de la machine technique, les machines de la cybernétique et de l'informatique forment un troisième âge qui recompose un régime d'asservissement généralisé: des "systèmes hommes-machines", réversibles et récurrents, remplacent les anciennes relations d'assujettissement non réversibles et non récurrentes entre les deux éléments; le rapport de l'homme et de la machine se fait en termes de *communication mutuelle intérieure*, et non plus d'usage ou d'action. Dans la composition organique du capital, le capital variable définit un régime d'assujettissement du travailleur (plus-value humaine) ayant pour cadre principal l'entreprise ou l'usine; mais quand le capital constant croît proportionnellement de plus en plus, dans l'automatisme, on trouve un nouvel asservissement, en même temps que le régime du travail change, que la plus-value devient machinique et que le cadre s'étend à la société toute entière. On dirait aussi bien qu'un peu de subjectivation nous éloignait de l'asservissement machinique mais que beaucoup nous y ramène.»

Gilles Deleuze, Félix Guattari,
Mille Plateaux, 1980

«Le seul moment de permanence d'une classe en tant que telle est aussi celui qui en possède la conscience pour soi: la *classe des gestionnaires du capital en tant que machine sociale*. La conscience qui la connote est, avec la plus grande cohérence, celle de l'apocalypse, de l'auto-destruction.»

Giorgio Cesarano, *Manuel de survie*, 1975





C'est acquis, la cybernétique n'est pas simplement un des aspects de la vie contemporaine, son volet néo-technologique par exemple, mais le point de départ et le point d'arrivée du nouveau capitalisme. *Capitalisme cybernétique* – qu'est-ce que cela signifie? Cela veut dire que nous faisons face depuis les années 1970 à une formation sociale émergente qui prend la relève du capitalisme fordiste et qui résulte de l'application de l'hypothèse cybernétique à l'économie politique. Le capitalisme cybernétique se développe afin de permettre au corps social dévasté par le Capital de se reformer et de s'offrir pour un cycle de plus au processus d'accumulation. D'un côté le capitalisme doit croître, ce qui implique une destruction. De l'autre il doit reconstruire de la «communauté humaine», ce qui implique une circulation. «Il y a, écrit Lyotard, deux usages de la richesse, c'est-à-dire de la puissance-pouvoir : un usage reproductif et un usage pillard. Le premier est circulaire, global, organique; le second est partiel, mortifère, jaloux. [...] Le capitaliste est un conquérant et le conquérant est un monstre, *un centaure* : son avant-train se nourrit de reproduire le système réglé des métamorphoses contrôlées sous la loi de la marchandise-étalon, et son arrière-train de piller les énergies surexcitées. D'une main s'approprier, donc conserver, c'est-à-dire reproduire dans l'équivalence, réinvestir; de l'autre prendre et détruire, voler et fuir, en creusant un autre espace, un autre temps.» Les crises du capitalisme telles que les comprenait Marx viennent toujours d'une désarticulation entre le temps de la conquête et le temps de la reproduction. La fonction de la cybernétique est d'éviter ces crises en assurant la coordination entre «l'avant-train» et «l'arrière train» du Capital. Son développement est une réponse endogène apportée au problème posé au capitalisme, qui est de *se développer sans déséquilibres fatals*.

Dans la logique du Capital, le développement de la fonction de pilotage, de «contrôle» correspond à la subordination de la sphère de l'accumulation à la sphère de la circulation. Pour la critique de l'économie politique, la circulation ne devrait pas être moins suspecte, en effet, que la production. Elle n'est, comme Marx le savait, qu'un cas particulier de la production prise au sens général. La socialisation de l'économie – c'est-à-dire l'interdépendance

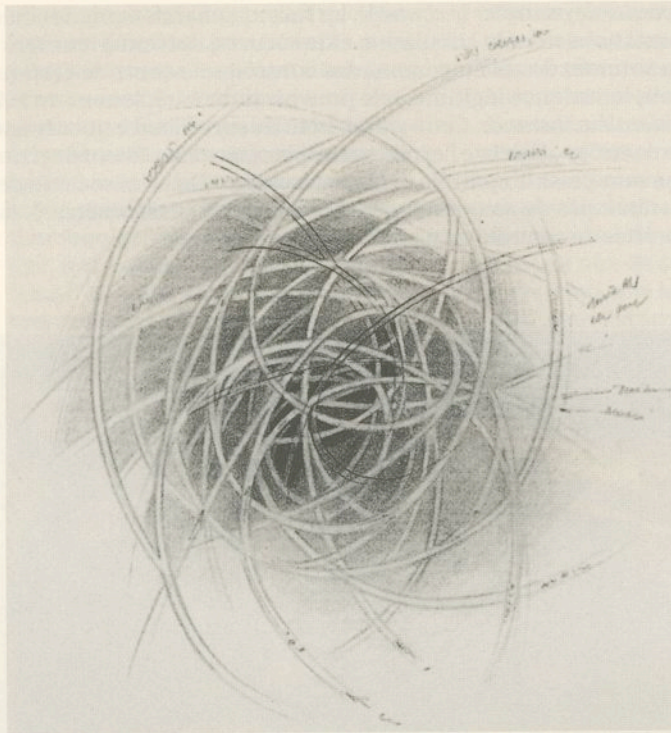
entre les capitalistes et les autres membres du corps social, la «communauté humaine» –, l'élargissement de la base humaine du Capital, fait que l'extraction de la plus-value qui est à la source du profit, n'est plus centrée sur le rapport d'exploitation institué par le salariat. Le centre de gravité de la valorisation se déplace du côté de la sphère de la circulation. À défaut de pouvoir renforcer les conditions d'exploitation, ce qui entraînerait une crise de la consommation, l'accumulation capitaliste pourra néanmoins se poursuivre à condition que s'accélère le cycle production-consommation, c'est-à-dire que s'accélère aussi bien le processus de production que la circulation marchande. Ce qui a été perdu au niveau statique de l'économie pourra être compensé au niveau dynamique. La logique de flux dominera la logique du produit fini. La vitesse primera sur la quantité, en tant que facteur de richesse. *La face cachée du maintien de l'accumulation, c'est l'accélération de la circulation*. Les dispositifs de contrôle ont par conséquent pour fonction de maximiser le volume des flux marchands en minimisant les événements, les obstacles, les accidents qui les ralentiraient. Le capitalisme cybernétique tend à abolir le temps même, à maximiser la circulation fluide jusqu'à son point maximum, la vitesse de la lumière, comme tendent déjà à le réaliser certaines transactions financières. Les catégories de «temps réel», de «juste-à-temps» témoignent assez de cette *haine de la durée*. Pour cette raison même, le temps est notre allié.

Cette propension du capitalisme au contrôle n'est pas nouvelle. Elle n'est post-moderne qu'au sens où la post-modernité se confond avec la modernité dans son dernier quartier. C'est pour cette raison même que se sont développées la bureaucratie à la fin du XIX^e siècle et les technologies informatiques après la Seconde guerre mondiale. La cybernétisation du capitalisme a débuté à la fin des années 1870 par un contrôle croissant de la production, de la distribution et de la consommation. L'information sur les flux tient dès lors une importance stratégique centrale comme condition de la valorisation. L'historien James Beniger raconte que les premiers problèmes de contrôle ont surgi quand eurent lieu les premières collisions entre trains, mettant en péril et les marchandises et

les vies humaines. La signalisation des voies ferrées, les appareils de mesure des temps de parcours et de transmission des données durent être inventés afin d'éviter de telles «catastrophes». Le télégraphe, les horloges synchronisées, les organigrammes dans les grandes entreprises, les systèmes de pesées, les feuilles de routes, les procédures d'évaluation des performances, les grossistes, la chaîne de montage, la prise de décision centralisée, la publicité dans les catalogues, les médias de communication de masse furent des dispositifs inventés pendant cette période pour répondre, dans toutes les sphères du circuit économique, à une crise généralisée du contrôle liée à l'accélération de la production que provoquait la révolution industrielle aux États-Unis. Les systèmes d'information et de contrôle se développent donc en même temps que s'étend le processus capitaliste de transformation de la matière. Une classe d'intermédiaires, de *middlemen* qu'Alfred Chandler a appelé la «main visible» du Capital, se forme et grandit. À partir de la fin du XIX^e siècle, on constate que *la prévisibilité devient une source de profit en tant qu'elle est une source de confiance*. Le fordisme et le taylorisme s'inscrivent dans ce mouvement, de même que le développement du contrôle sur la masse des consommateurs et sur l'opinion publique à travers le marketing et la publicité, chargés d'*extorquer* de force puis de mettre au travail les «préférences» qui, selon l'hypothèse des économistes marginalistes, sont la vraie source de la valeur. L'investissement dans les technologies de planification et de contrôle, organisationnelles ou purement techniques, devient de plus en plus rentable. Après 1945, la cybernétique fournit au capitalisme une nouvelle infrastructure de machines – les ordinateurs – et surtout une technologie intellectuelle qui permettent de réguler la circulation des flux dans la société, d'en faire des flux *exclusivement marchands*.

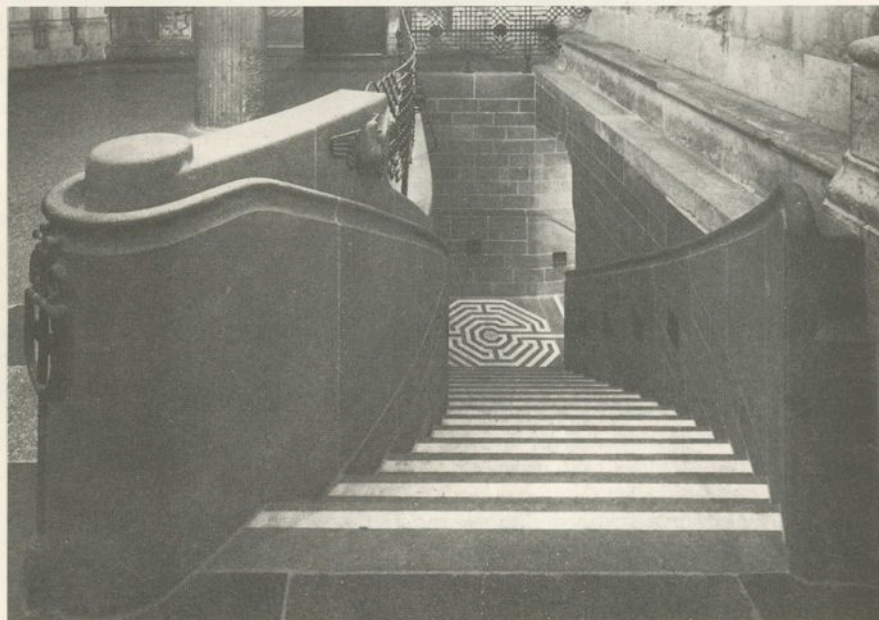
Que le secteur économique de l'information, de la communication et du contrôle ait pris une part croissante dans l'économie depuis la Révolution Industrielle, que le «travail immatériel» croisse en regard du travail matériel, n'a donc rien de surprenant ni de nouveau. Il mobilise aujourd'hui dans les pays industrialisés plus des 2/3 de la force de travail. Mais ce n'est pas

suffisant pour définir le capitalisme cybernétique. Celui-ci, parce qu'il fait dépendre *en continu* son équilibre et sa croissance de ses capacités de contrôle, a *changé de nature*. *L'insécurité, bien plus que la rareté, est le nœud de l'économie capitaliste présente*. Comme le pressentent Wittgenstein à partir de la crise de 1929 et Keynes dans son sillage – il y a un lien très fort entre «l'état de la confiance» et la courbe de l'efficacité marginale du Capital, écrit-il dans le chapitre XII de la *Théorie générale* en février 1934 –, l'économie repose en définitive sur un «jeu de langage». Les marchés, et avec eux les marchandises et les marchands, la sphère de la circulation en général et, par voie de conséquence, l'entreprise, la sphère de la production en tant que lieu de prévision de rendements à venir, n'existent pas sans des conventions, des normes sociales, des normes techniques, des normes du vrai, un méta-niveau qui fait exister les corps, les choses en tant que marchandises, avant même qu'ils fassent l'objet d'un prix. Les secteurs du contrôle et de la communication se développent parce que la valorisation marchande nécessite l'organisation d'une circulation bouclée d'informations, parallèle à la circulation des marchandises, la production d'une croyance collective qui s'objective dans la valeur. Pour advenir, tout échange requiert des «investissements de forme» – une information *sur* et une mise en forme *de* ce qui est échangé –, un *formatage* qui rend possible la mise en équivalence avant qu'elle n'ait effectivement lieu, un conditionnement qui est aussi une condition de l'accord sur le marché. C'est vrai pour les biens; c'est vrai pour les personnes. Perfectionner la circulation d'informations, ce sera perfectionner le marché en tant qu'instrument universel de coordination. Contrairement à ce que supposait l'hypothèse libérale, pour soutenir le capitalisme fragile, le contrat ne se suffit pas à lui-même dans les rapports sociaux. On prend conscience après 1929 que tout contrat doit être assorti de contrôles. L'entrée de la cybernétique dans le fonctionnement du capitalisme vise à minimiser les incertitudes, les incommensurabilités, les problèmes d'anticipations qui pourraient s'immiscer dans toute transaction marchande. Elle contribue à consolider la base sur laquelle les mécanismes du capitalisme peuvent avoir lieu, à huiler la machine abstraite du Capital.



Avec le capitalisme cybernétique, le *moment politique* de l'économie politique domine par conséquent son moment économique. Ou comme le comprend, depuis la théorie économique, Joan Robinson en commentant Keynes : « Dès lors que l'on admet l'incertitude des anticipations qui guident le comportement économique, l'équilibre n'a plus d'importance et l'Histoire prend sa place ». Le moment politique, entendu ici au sens large de ce qui assujettit, de ce qui normalise, de ce qui détermine ce qui passe à travers les corps et peut s'enregistrer en valeur socialement reconnue, de ce qui extrait de la forme des formes-de-vie, est essentiel à la « croissance » comme à la reproduction du système : d'un côté la captation des énergies, leur orientation, leur cristallisation devient la source première de valorisation ; de l'autre la plus-value peut provenir de n'importe quel point du tissu biopolitique à condition que celui-ci se reconstitue sans cesse. Que l'ensemble des dépenses puisse tendanciellement se métamorphoser en qualités valorisables signifie aussi bien que le Capital compénètre tous les flux vivants : socialisation de l'économie et anthropomorphose du Capital sont deux processus solidaires et indissociables. Il faut et il suffit pour qu'ils se réalisent que toute action contingente soit prise dans un mixte de *dispositifs de surveillance et de saisie*. Les premiers sont inspirés de la prison en tant qu'elle introduit un régime de visibilité panoptique, centralisé. Ils ont longtemps été le monopole de l'État moderne. Les seconds sont inspirés de la technique informatique en tant qu'elle vise un régime de quadrillage décentralisé et en temps réel. L'horizon commun de ces dispositifs est celui d'une *transparence totale*, d'une correspondance absolue de la carte et du territoire, d'une volonté de savoir à un tel degré d'accumulation qu'elle devient volonté de pouvoir. Une des avancées de la cybernétique a consisté à clôturer les systèmes de surveillance et de suivi en s'assurant que les surveillants et les suivis soient à leur tour surveillés et/ou suivis, et ce au gré d'une *socialisation du contrôle* qui est la marque de la prétendue « société de l'information ». Le secteur du contrôle s'autonomise parce que

s'impose la *nécessité de contrôler le contrôle*, les flux marchands étant doublés par des flux d'informations dont la circulation et la sécurité doivent à leur tour être optimisées. Au sommet de cet étagement des contrôles, le contrôle étatique, la police et le droit, la violence légitime et le pouvoir judiciaire, jouent un rôle de *contrôleurs en dernière instance*. Cette surenchère de surveillance qui caractérise les «sociétés de contrôle», Deleuze l'explique simplement: «elles fuient de partout». Ce qui confirme sans cesse le contrôle dans sa nécessité. «Dans les sociétés de discipline, on n'arrêtait pas de recommencer (de l'école à la caserne, etc...), tandis que dans les sociétés de contrôle on n'en finit jamais avec rien.»



Il n'y a donc rien d'étonnant à voir le développement du capitalisme cybernétique s'accompagner d'un développement de toutes les formes de répression, d'un *hyper-sécuritarisme*. La discipline traditionnelle, la généralisation de l'état d'urgence, de l'*emergenza*, sont amenés à croître dans un système tout entier tourné vers la *peur de la menace*. La contradiction apparente entre un renforcement des fonctions répressives de l'État et un discours économique néo-libéral qui prône le «moins d'État» – qui permet par exemple à Loïc Wacquant de se lancer dans une critique de l'idéologie libérale qui dissimule la montée de «l'État pénal» – ne se comprend qu'en référence à l'hypothèse cybernétique. Lyotard l'explique: «Il y a dans tout système cybernétique une unité de référence qui permet de mesurer l'écart produit par l'introduction d'un événement dans le système, ensuite, grâce à cette mesure, de traduire cet événement en information pour le système, enfin s'il s'agit d'un ensemble réglé en homéostasie, d'annuler cet écart et de ramener le système à la quantité d'énergie ou d'information qui était la sienne précédemment. [...] Arrêtons nous un peu ici. On voit comme l'adoption de ce point de vue sur la société, soit la fantaisie despotique qui est celle du maître de se placer au lieu supposé du zéro central et de s'identifier ainsi au Rien matriciel [...] ne peut que le contraindre à étendre son idée de la menace et donc de la défense. Car quel est l'événement qui ne comporterait pas de menace à ce point de vue? Aucun; tous au contraire, puisqu'ils sont des perturbations d'un ordre circulaire, reproduisant le même, exigent une mobilisation de l'énergie aux fins d'appropriation et d'élimination. Est-ce "abstrait"? Faut-il un exemple? C'est le projet même que perpète en France et en haut lieu, l'institution d'une Défense opérationnelle du territoire, nantie d'un Centre opérationnel de l'armée de terre, dont la spécificité est de parer à la menace «interne», ce qui naît dans les obscurs replis du corps social dont "l'état-major" ne prétend pas moins qu'être la tête clairvoyante: cette clairvoyance s'appelle fichier national; [...] la traduction de l'événement en information pour le système se nomme renseignement [...] ; enfin l'exécution des ordres régulateurs et leur inscription dans le "corps social", surtout quand



on imagine celui-ci en proie à quelque intense émotion, par exemple à la peur panique qui le secouerait en tout sens au cas où se déclencherait une guerre nucléaire (entendez aussi bien où se lèverait on ne sait quelle vague jugée insane de protestation, contestation, désertion civile) – cette exécution requiert l'infiltration assidue et fine des canaux émetteurs dans la "chair" sociale, soit comme le dit à merveille tel officier supérieur, la "police des mouvements spontanés".» La prison est donc au sommet d'une cascade de dispositifs de contrôle, le garant en dernière instance qu'aucun événement perturbant n'aura lieu dans le corps social pour entraver la circulation des personnes et des biens. La logique de la cybernétique étant de remplacer des institutions centralisées, des formes sédentaires de contrôle, par des dispositifs de traçage, des formes nomades de contrôle, la prison comme dispositif classique de surveillance est évidemment amenée à être prolongée par des dispositifs de saisie comme le bracelet électronique, par exemple. Le développement des *community police* dans le monde anglo-saxon, de la «police de proximité» en France, répond aussi à une logique cybernétique de conjuration de l'événement, d'organisation de la rétroaction. Selon cette logique, les perturbations dans une zone seront d'autant mieux étouffées qu'elles seront amorties par les sous-zones du système les plus proches.

Si la répression tient le rôle, dans le capitalisme cybernétique, de conjuration de l'événement, la prévision est son corollaire, en tant qu'elle vise à éliminer l'incertitude liée à tout futur. C'est l'enjeu des technologies statistiques. Alors que celles de l'État-providence se tournaient tout entières vers l'anticipation des risques, probabilisés ou non, celles du capitalisme cybernétique visent à multiplier les domaines de responsabilité. Le discours du risque est le moteur du déploiement de l'hypothèse cybernétique : il est d'abord diffusé pour être ensuite intériorisé. Car les risques sont d'autant mieux acceptés que ceux qui y sont exposés ont l'impression d'avoir choisi de les prendre, qu'ils s'en sentent responsables et plus encore lorsqu'ils ont le sentiment de pouvoir les contrôler et les maîtriser eux-mêmes. Mais, comme l'admet un expert, le «risque zéro»

n'existe pas : «la notion de risque affaiblit bien les liens causaux, mais ce faisant elle ne les fait pas disparaître. Au contraire elle les multiplie. [...] Considérer un danger en terme de risque, c'est forcément admettre qu'on ne pourra jamais s'en prémunir absolument : on pourra le gérer, le domestiquer, mais jamais l'anéantir.» C'est au titre de sa permanence pour le système, que le risque est un outil idéal pour l'affirmation de nouvelles formes de pouvoir qui favorisent l'emprise croissante des dispositifs sur les collectifs et les individus. Il élimine tout enjeu de conflit par le rassemblement obligatoire des individus autour de la gestion de menaces censées concerner chacun de la même façon. L'argument qu'on voudrait nous faire admettre est le suivant : plus il y a de sécurité, plus il y a production concomitante d'insécurité. Et si vous pensez que l'insécurité croît alors que la prévision est de plus en plus infaillible, c'est que vous avez vous-même peur des risques. Et si vous avez peur des risques, si vous ne faites pas confiance au système pour contrôler intégralement votre vie, votre peur risque d'être contagieuse et de présenter un risque bien réel de défiance envers le système. Autrement dit, avoir peur des risques, c'est déjà représenter soi-même un risque pour la société. L'impératif de circulation marchande sur lequel repose le capitalisme cybernétique se métamorphose en phobie générale, en phantasme d'auto-destruction. La société de contrôle est une société paranoïaque, ce que confirme sans peine la prolifération en son sein des théories de la conspiration. Chaque individu est ainsi subjectivé dans le capitalisme cybernétique comme *dividu à risques*, comme *l'ennemi quelconque* de la société équilibrée.

Il ne faut pas s'étonner alors que le raisonnement de ces collaborateurs en chef du Capital que sont François Ewald ou Denis Kessler en France soit d'affirmer que l'État-providence, caractéristique du mode de régulation sociale fordiste, en réduisant les risques sociaux, a fini par déresponsabiliser les individus. Le démantèlement des systèmes de protection sociale, auquel on assiste depuis le début des années 1980, vise par conséquent à responsabiliser chacun en faisant porter à tous les «risques» que font seuls subir les capitalistes à

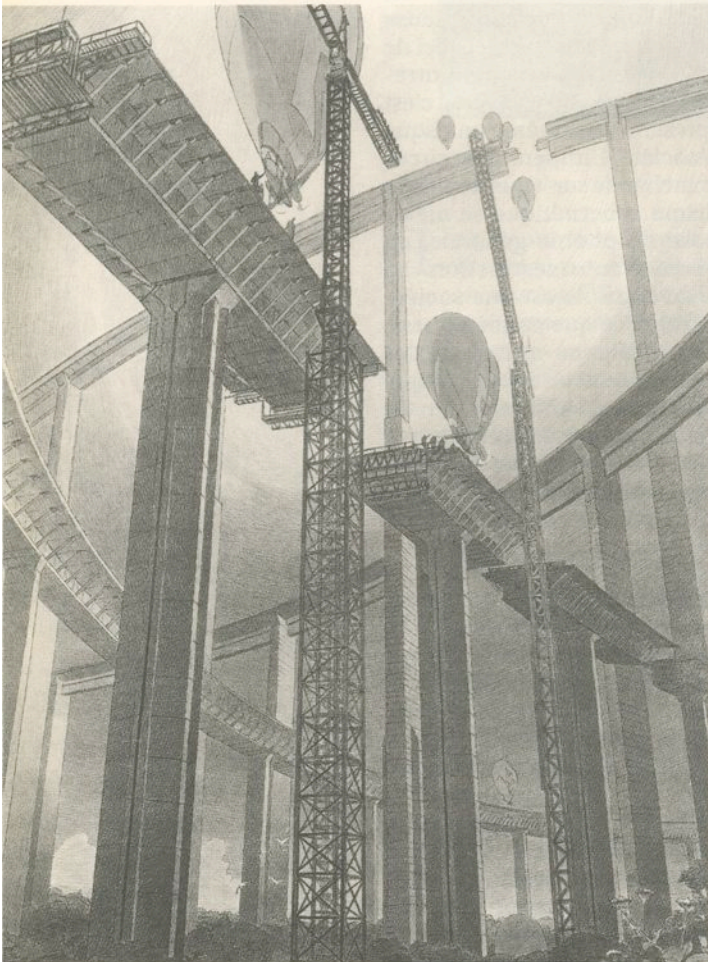
l'ensemble du «corps social». Il s'agit en dernière analyse d'inculquer le point de vue de la reproduction de la société à chaque individu, qui devra ne plus rien attendre d'elle, mais tout lui sacrifier. C'est que la régulation sociale des catastrophes et de l'imprévu ne peut plus être gérée, comme elle l'était au Moyen Âge pendant les lèpres, par la seule exclusion sociale, la logique du bouc-émissaire, la contention et la clôture. Si tout le monde doit devenir responsable du risque qu'il fait encourir à la société, c'est qu'ON ne peut plus exclure sans se priver d'une source potentielle de profit. Le capitalisme cybernétique fait donc aller de pair socialisation de l'économie et montée du «principe-responsabilité». Il produit le citoyen en tant que «dividu à risques» qui auto-neutralise son potentiel de destruction de l'ordre. Il s'agit ainsi de généraliser l'auto-contrôle, disposition qui favorise la prolifération des dispositifs et en assure un relais efficace. *Toute crise, dans le capitalisme cybernétique, prépare un renforcement des dispositifs.* La contestation anti-OGM comme la «crise de la vache folle» de ces dernières années en France, ont en définitive permis d'instituer une traçabilité inédite des dividus et des choses. La professionnalisation accrue du contrôle – qui est avec l'assurance l'un des secteurs économiques dont

la croissance est garantie par la logique cybernétique – n'est que l'autre face de la montée du citoyen, comme subjectivité politique ayant totalement autoréprimé le risque qu'elle représente objectivement. La vigilance citoyenne contribue ainsi à l'amélioration des dispositifs de pilotage.

Tandis que la montée du contrôle à la fin du XIX^e siècle passait par une dissolution des liens personnalisés – ce qui fait qu'ON a pu parler de «disparition des communautés» –, elle passe dans le capitalisme cybernétique par un nouveau tissage de liens sociaux entièrement traversés par l'impératif de pilotage de soi et des autres au service de l'unité sociale : c'est ce *devenir-dispositif* de l'homme que figure le citoyen de l'Empire. L'importance présente de ces nouveaux *systèmes citoyen-dispositif*, qui creusent les vieilles institutions étatiques et propulsent la nébuleuse associative-citoyenne, démontre que la grande machine sociale que doit être le capitalisme cybernétique ne peut se passer des hommes, quoique certains cybernéticiens incrédules aient mis du temps à le croire, comme en témoigne cette prise de conscience dépitée du milieu des années 1980 :

«L'automatisation systématique serait effectivement un moyen radical de surmonter les limites physiques ou mentales qui sont à la source des erreurs humaines les plus communes : pertes momentanées de vigilance dues à la fatigue, au stress ou à la routine; incapacité provisoire d'interpréter simultanément une multitude d'informations contradictoires et donc de maîtriser des situations trop complexes; euphémisation du risque sous la pression des circonstances (urgences, pressions hiérarchiques...); erreurs de représentation conduisant à surestimer la sécurité de systèmes habituellement très fiables (on cite le cas d'un pilote refusant catégoriquement de croire que l'un de ses réacteurs est en feu). Il faut cependant se demander si la mise hors circuit de l'homme, considéré comme le maillon faible de l'interface homme/machine, ne risque pas en définitive de créer de nouvelles vulnérabilités, ne serait-ce qu'en étendant les erreurs de représentation et pertes de vigilance qui sont, comme on l'a vu, la contrepartie fréquente d'un sentiment exagéré de sécurité. Le débat mérite en tout cas d'être ouvert.»

En effet.





V

«L'écosociété est décentralisée, communautaire, participative. La responsabilité et l'initiative individuelle existent vraiment. L'écosociété repose sur le pluralisme des idées, des styles et des conduites de vie. Conséquence: égalité et justice sociale sont en progrès. Mais aussi, bouleversement des habitudes, des modes de pensée et des mœurs. Les hommes ont inventé une vie différente dans une société en équilibre. Ils se sont aperçus que le maintien d'un état d'équilibre était plus délicat que le maintien d'un état de croissance continue. Grâce à une nouvelle vision, à une nouvelle logique de la complémentarité, à de nouvelles valeurs, les hommes de l'écosociété ont inventé une doctrine économique, une science politique, une sociologie, une technologie et une psychologie de l'état d'équilibre contrôlé.»

Joël de Rosnay, *Le Macroscopie*, 1975

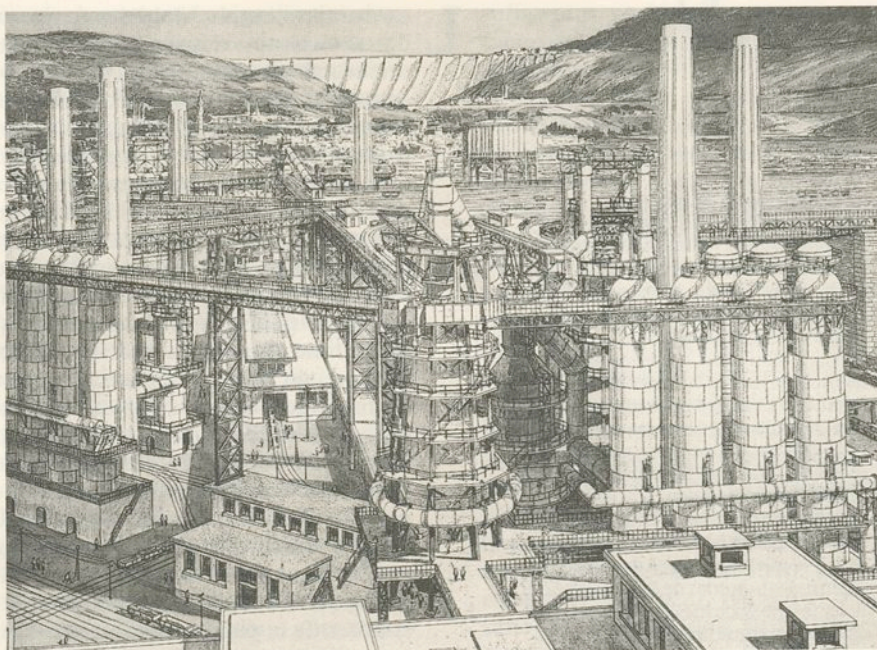
«Capitalisme et socialisme représentent deux organisations de l'économie dérivées du même système de base, celui de la quantification de la valeur ajoutée. [...] Considéré sous cet angle, le système appelé "socialisme" n'est que le sous-système correcteur appliqué au "capitalisme". On peut ainsi dire que le capitalisme le plus outré est socialiste sous certains de ses aspects, et que tout le socialisme est une "mutation" du capitalisme destinée à tenter de stabiliser le système à travers une redistribution – redistribution estimée nécessaire pour assurer la survie de tous et les inciter à une consommation plus large. Nous appellerons dans cette ébauche "capitalisme social" une organisation de l'économie, conçue dans le but d'établir un équilibre acceptable entre capitalisme et socialisme.»

Yona Friedman, *Utopies réalisables*, 1974

Les événements de Mai 68 ont provoqué dans l'ensemble des sociétés occidentales une réaction politique dont on a peine à se souvenir l'ampleur aujourd'hui. Très vite, la restructuration du capitalisme s'organisa, comme se met en marche une armée. On vit, avec le Club de Rome, des multinationales comme Fiat, Volkswagen et Ford payer des économistes, des sociologues et des écologistes pour qu'ils déterminent les productions auxquelles devaient renoncer les entreprises afin que le système capitaliste fonctionne mieux et se renforce. En 1972, le rapport du Massachusetts Institute of Technology commandité par ledit Club de Rome, *Halte à la croissance*, fit grand bruit parce qu'il recommandait de stopper le processus d'accumulation capitaliste, y compris dans les pays dits en voie de développement. Du plus haut de la domination, on revendiquait la «croissance zéro» afin de préserver les rapports sociaux et les ressources de la planète, on introduisait des composantes qualitatives dans l'analyse du développement contre les projections quantitatives centrées sur la croissance, on exigeait en définitive que celle-ci soit entièrement redéfinie et cette pression s'accroissait encore lorsqu'éclata la crise de 1973. Le capitalisme semblait faire son autocritique. Mais si j'ai parlé à nouveau de guerre et d'armée, c'est que le rapport du MIT, rédigé par l'économiste Dennis H. Meadows, s'inspirait des travaux d'un certain Jay Forrester qui avait été chargé en 1952 par l'US Air Force de mettre au point un système d'alerte et de défense – le SAGE System – qui coordonnait pour la première fois radars et ordinateurs dans le but de détecter et d'empêcher une possible attaque du territoire américain par des fusées ennemies. Forrester avait monté des infrastructures de communication et de contrôle entre hommes et machines où ceux-ci étaient interconnectés pour la première fois en «temps réel». Puis il avait été nommé dans l'école de management du MIT pour étendre ses compétences en matière d'analyse systémique au monde économique. Il appliqua les mêmes principes d'ordre et de défense

aux entreprises, puis ce sera le tour des villes et enfin de l'ensemble de la planète dans son ouvrage *World Dynamics* qui inspira les rapporteurs du MIT. Ainsi la «deuxième cybernétique» fut-elle déterminante pour fixer les principes de restructuration du capitalisme. Avec elle, l'économie politique devenait une science du vivant. Elle analysait le monde en tant que système ouvert de transformation et de circulation de flux d'énergie et de flux monétaires.

En France, un ensemble de pseudo-savants – l'illuminé de Rosnay et le baveux Morin mais aussi le mystique Henri Atlan, Henri Laborit, René Passet et l'arriviste Attali – se réunissent pour élaborer, à la suite du MIT, *Dix commandements pour une nouvelle économie*, un «éco-socialisme» disent-ils, en suivant une approche systémique, c'est-à-dire cybernétique, obsédée par «l'état d'équilibre» de tout et de tous. Il n'est pas inutile *a posteriori*, lorsqu'on écoute la «gauche» d'aujourd'hui et aussi la «gauche de la gauche», de rappeler certains des principes que de Rosnay présentait en 1975 :



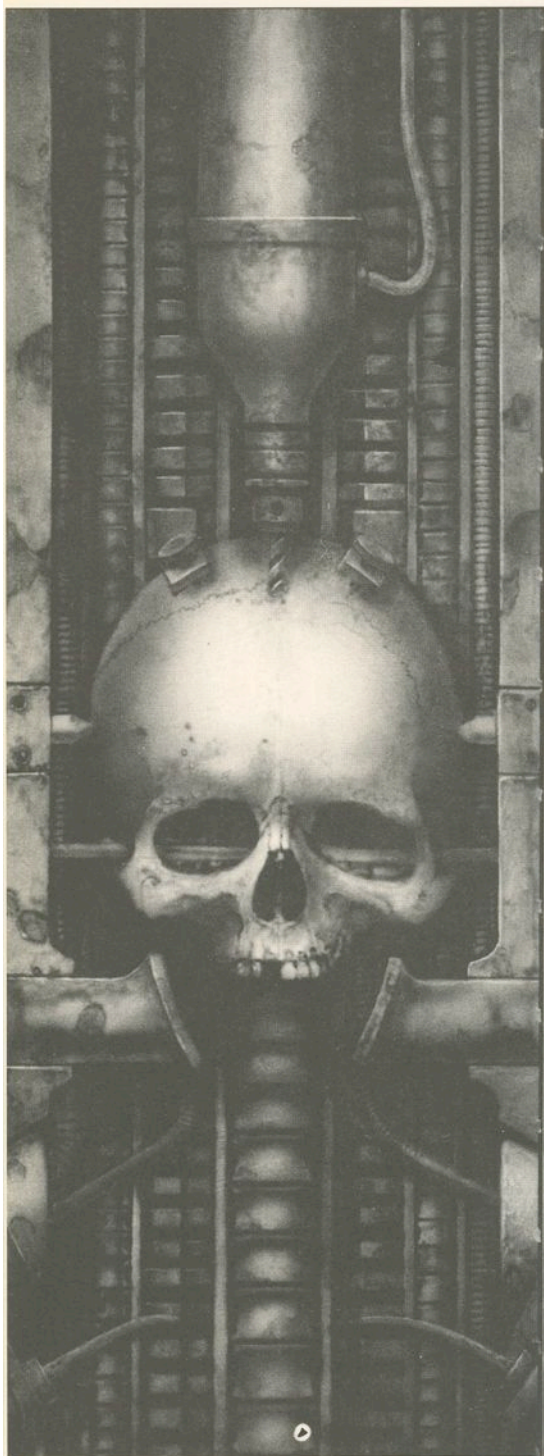
1. Conserver la variété des espaces comme des cultures, la bio-diversité comme la multi-culturalité.
2. Veiller à ne pas ouvrir, ne pas laisser s'échapper l'information contenue dans les boucles de régulation.
3. Rétablir les équilibres de l'ensemble du système par décentralisation.
4. Différencier pour mieux intégrer, car conformément à ce qu'a pressenti Teilhard de Chardin, l'illuminé en chef de tous les cybernéticiens, « toute intégration réelle se fonde sur une différenciation préalable. [...] L'homogène, le mélange, le syncrétisme, c'est l'entropie. Seule l'union dans la diversité est créatrice. Elle accroît la complexité, conduit à des niveaux plus élevés d'organisation ».
5. Pour évoluer : se laisser agresser.
6. Préférer les objectifs, les projets à la programmation détaillée.
7. Savoir utiliser l'information.
8. Savoir maintenir des contraintes sur les éléments du système.

Il ne s'agit plus, comme ON pouvait faire encore semblant de le croire en 1972, de mettre en cause le capitalisme et ses effets dévastateurs, mais plutôt de « réorienter l'économie de manière à mieux servir, à la fois, les besoins humains, le maintien et l'évolution du système social et la poursuite d'une véritable coopération avec la nature. L'économie d'équilibre qui caractérise l'écosociété est donc une économie « régulée », au sens cybernétique du terme ». Les premiers idéologues du capitalisme cybernétique parlent d'ouvrir à une gestion communautaire du capitalisme *par en bas*, à une responsabilisation de chacun grâce à « l'intelligence collective » qui résultera des progrès des télécommunications et de l'informatique. Sans remettre en cause ni la propriété privée, ni la propriété d'État, ON invite à une co-gestion, à un contrôle des entreprises par les communautés de salariés et d'usagers. L'euphorie réformatrice cybernétique est telle, en ce début des années 1970, qu'ON évoque sans plus frémir, comme s'il ne s'était, depuis le XIX^e siècle, agi que de cela, l'idée d'un « capitalisme social », ainsi que le défendit par exemple l'architecte écologiste et graphomane Yona Friedman. Ainsi s'est cristallisé ce qu'ON a fini par appeler « socialisme de troisième voie », et son alliance avec l'écologie, dont ON connaît aujourd'hui l'emprise politique en Europe. S'il fallait retenir un événement qui, dans ces années-là, en France, a exposé la progression tortueuse vers cette nouvelle alliance entre socialisme et libéralisme, non sans l'espoir qu'autre chose émerge, ce serait sans conteste l'affaire LIP. Avec elle c'est tout le socialisme, jusque dans ses courants les plus radicaux comme le « communisme de conseils », qui échoue à faire chuter l'agencement libéral, et qui, sans subir à proprement parler de défaite, finit simplement absorbé par le capitalisme cybernétique. L'adhésion récente de l'écologiste Cohn-Bendit, le gentil leader de Mai 68, au courant libéral-libertaire n'est qu'une conséquence logique du retournement plus profond des idées « socialistes » sur elles-mêmes.



L'actuel mouvement «anti-globalisation» et la contestation citoyenne en général ne présentent aucune rupture à l'intérieur de cette formation d'énoncés élaborée il y a trente ans. Ils réclament simplement l'accélération de sa mise en œuvre. S'y fait jour, derrière les contre-sommets tonitruants, une même vision froide de la société comme totalité menacée d'éclatements, un même *objectif de régulation sociale*. Il s'agit de *restaurer* la cohésion sociale pulvérisée par la dynamique du capitalisme cybernétique et de *garantir* en dernière instance la participation de tous à cette dernière. Aussi n'est-il pas surprenant de voir l'économicisme le plus aride imprégner de façon si tenace et si nauséabonde les rangs des citoyens. Le citoyen dépossédé de tout se projette en expert *amateur* de la gestion sociale et conçoit le néant de sa vie comme succession ininterrompue de «projets» à réaliser : comme le remarque avec une feinte naïveté le sociologue Luc Boltanski, «tout peut accéder à la dignité du *projet*, y compris les entreprises hostiles au capitalisme». De même que le dispositif «autogestion» fut séminal dans la réorganisation du capitalisme depuis trente ans, la contestation citoyenne n'est rien d'autre que l'instrument actuel de la modernisation de la politique. Ce nouveau «processus de civilisation» repose sur la critique de l'autorité développée dans les années 1970, au moment où se cristallisait la deuxième cybernétique. La critique de la représentation politique comme pouvoir séparé, déjà récupérée par le nouveau management dans la sphère de production économique, est aujourd'hui réinvestie dans la sphère politique. Partout ce ne sont qu'horizontalité des rapports et participation à des projets qui doivent remplacer l'autorité hiérarchique et bureaucratique poussiéreuse, contre-pouvoirs et décentralisations qui sont censés défaire les monopoles et le secret. Ainsi s'étendent et se resserrent sans obstacles les chaînes d'interdépendance sociale, ici faites de surveillance, ailleurs de délégation. Intégration de la société civile par l'État et intégration de l'État par la société civile s'engrènent de mieux en mieux. Ainsi s'organise la *division du travail de gestion des populations* nécessaire à la dynamique du capitalisme cybernétique. L'affirmation d'une «citoyenneté mondiale» devra prévisiblement la parachever.

C'est qu'à partir des années 1970, le socialisme n'est plus qu'un démocratism, désormais absolument nécessaire à la progression de l'hypothèse cybernétique. Il faut comprendre l'idéal de démocratie directe, de démocratie participative comme désir d'une expropriation générale par le système cybernétique de *toute l'information* contenue dans ses parties. La demande de transparence, de traçabilité, est une demande de circulation parfaite de l'information, *un progressisme dans la logique de flux* qui régit le capitalisme cybernétique. C'est entre 1965 et 1970 qu'un jeune philosophe allemand, héritier présumé de la «théorie critique», fonda le paradigme démocratique de la contestation présente en entrant avec fracas dans plusieurs controverses avec ses aînés. Au socio-cybernéticien Niklas Luhmann, théoricien hyper-fonctionnaliste des systèmes, Habermas opposait l'imprévisibilité du dialogue, des argumentations, irréductibles à de simples échanges d'informations. Mais c'est surtout contre Marcuse que fut élaboré ce projet d'une «éthique de la discussion» généralisée qui devait radicaliser en le critiquant le projet démocratique des Lumières. À Marcuse qui explique, en commentant les observations de Max Weber, que «rationalisation» veut dire que la raison technique, au principe de l'industrialisation et du capitalisme, est indissolublement une raison politique, Habermas rétorque qu'un ensemble de rapports intersubjectifs immédiats échappent aux rapports sujet-objet médiatisés par la technique, et qu'en définitive ils les encadrent et les orientent. Autrement dit, face au développement de l'hypothèse cybernétique, la politique devrait viser à autonomiser et étendre cette sphère des discours, à multiplier les arènes démocratiques, à construire et rechercher un consensus qui, par nature en somme, serait émancipateur. Outre qu'il réduit le «monde vécu», la «vie quotidienne», l'ensemble de ce qui fuit de la machine de contrôle, à des interactions sociales, à des discours, Habermas ignore plus profondément encore l'hétérogénéité fondamentale des formes-de-vie entre elles. Au même titre que le contrat, le consensus est attaché à l'objectif d'unification et de pacification par gestion des différences. Dans le cadre cybernétique, toute foi dans l'«agir communicationnel», toute communication qui n'assume pas la possibilité de son impossibilité, finit par servir le contrôle. C'est pourquoi la technique et la science ne sont pas simplement, comme le pense l'idéaliste Habermas, des idéologies qui viendraient recouvrir le tissu concret des relations intersubjectives. Ce sont des «idéologies matérialisées», des dispositifs en cascade, une gouvernementalité concrète qui traverse ces relations. Nous ne voulons pas plus de transparence ou plus de démocratie. Il y en a bien assez. Nous voulons au contraire plus d'opacité et plus d'intensité.



Mais je n'en aurai pas fini avec le socialisme tel que l'a périmé l'hypothèse cybernétique tant que je n'aurai pas évoqué une autre voix; je veux parler de la critique centrée sur les rapports hommes-machines qui, depuis les années 1970, s'attaque au nœud supposé du problème cybernétique en posant la question de la technique par-delà technophobie – celle d'un Theodore Kaczynski ou du singe lettré de l'Oregon, John Zerzan – et technophilie, et qui prétend fonder une nouvelle *écologie radicale* qui ne soit pas bêtement romantique. Dès la crise économique des années 1970, Ivan Illich est parmi les premiers à exprimer l'espoir d'une refondation des pratiques sociales non plus seulement au travers d'un nouveau rapport entre sujets, comme chez Habermas, mais aussi entre sujets et objets, au travers d'une «réappropriation des outils» et des institutions, qui devraient être gagnées par une «convivialité» générale; convivialité qui serait en mesure de saper la loi de la valeur. Le philosophe des techniques Simondon fait même de cette réappropriation le levier du dépassement de Marx et du marxisme : «Le travail possède l'intelligence des éléments, le capital possède l'intelligence des ensembles; mais ce n'est pas en réunissant l'intelligence des éléments et l'intelligence des ensembles que l'on peut faire l'intelligence de l'être intermédiaire et non mixte qu'est l'individu technique. [...] Le dialogue du capital et du travail est faux parce qu'il est au passé. La collectivisation des moyens de production ne peut opérer une réduction de l'aliénation par elle-même; elle ne peut l'opérer que si elle est la condition préalable de l'acquisition par l'individu humain de l'intelligence de l'objet technique individué. Cette relation de l'individu humain à l'individu technique est la plus délicate à former.» La solution au problème de l'économie politique, de l'aliénation capitaliste comme de la cybernétique résiderait dans l'invention d'une nouvelle relation aux machines, d'une «culture technique» qui aurait jusqu'à présent fait défaut à la modernité occidentale. C'est une telle doctrine qui justifie depuis trente ans le développement massif de l'enseignement «citoyen» des sciences et des techniques. Parce que le vivant, contrairement à ce que suppose l'hypothèse cybernétique, est essentiellement *différent* des machines, l'homme aurait une responsabilité de *représentation* des objets techniques : «L'homme comme témoin des machines, écrit Simondon, est responsable de leur relation; la machine individuelle représente l'homme, mais l'homme représente l'ensemble des machines, car il n'y a pas une machine de toutes les machines, alors qu'il peut y avoir une pensée visant toutes les machines». Dans sa forme utopique actuelle, comme chez Guattari à la fin de sa vie ou aujourd'hui chez un Bruno Latour, cette école prétendra «faire parler» les objets, représenter leurs normes dans l'arène publique au travers d'un «parlement des choses». À terme, les technocrates devraient faire place à des «mécanologues» et autres «médialogues» dont on ne voit pas en quoi ils diffèreraient des technocrates actuels si ce n'est qu'ils seraient plus rompus à la vie technique, qu'ils seraient des citoyens idéalement accouplés à leurs dispositifs. Ce que font mine d'ignorer nos utopistes, c'est que l'intégration de la raison technique par tous n'entamerait en rien les rapports de force existants. La reconnaissance de l'hybridité hommes-machines des agencements sociaux ne ferait certainement qu'étendre la lutte pour la reconnaissance et la tyrannie de la transparence au monde inanimé. Dans cette écologie politique rénovée, socialisme et cybernétique atteignent leur point de convergence optimal : le projet d'une République verte, d'une *démocratie technique* – «un renouveau de la démocratie pourrait avoir pour objectif une gestion pluraliste de l'ensemble de ses composantes machiniques», écrit Guattari dans son dernier texte publié –, la vision mortelle d'une paix civile définitive entre humains et non-humains.

VI

«Tout comme la modernisation l'a fait dans une époque antérieure, la postmodernisation (ou informatisation) actuelle marque une nouvelle façon de devenir homme. Là où la production d'âme est concernée, comme dirait Musil, on devrait réellement remplacer les techniques traditionnelles des machines industrielles par l'intelligence cybernétique des technologies de l'information et de la communication. Il nous faut inventer ce que Pierre Lévy appelle une "anthropologie du cyberspace".»

Michael Hardt, Toni Negri, *Empire*, 1999

«La communication constitue le troisième moyen fondamental du contrôle impérial. [...] Les systèmes contemporains de communication ne sont pas subordonnés à la souveraineté; c'est au contraire la souveraineté qui semble être subordonnée à la communication. [...] La communication est la forme de production capitaliste dans laquelle le capital a réussi à soumettre entièrement et mondialement la société à son régime, supprimant toutes les voies de remplacement.»

Michael Hardt, Toni Negri, *Empire*, 1999

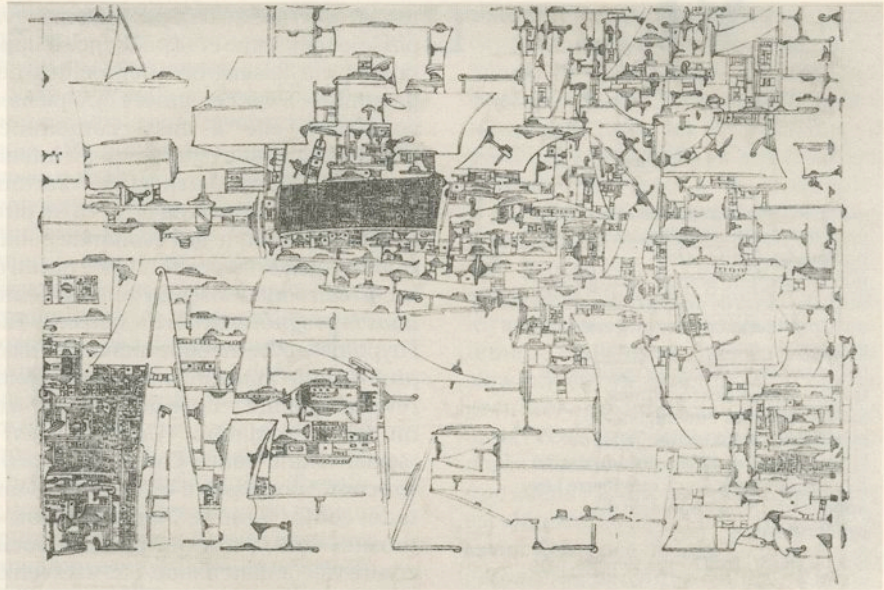
richesse», que le métier de vivre en citoyen soit valorisé. Ce prétendu communisme en est réduit à un démocratisme économique, au projet de reconstruction d'un État «post-fordiste», par le bas. La coopération sociale y est posée comme toujours-déjà donnée, sans incommensurabilités éthiques, sans interférences avec la circulation des affects, sans problèmes de communauté.

L'itinéraire de Toni Negri à l'intérieur de l'Autonomie, puis de la nébuleuse de ses disciples en France et dans le monde anglo-saxon, montre combien le marxisme autorisait une telle glissade vers la volonté de volonté, la «mobilisation infinie», scellant sa défaite inéluctable, à terme, face à l'hypothèse cybernétique. Cette dernière n'a eu aucun mal à se brancher sur la métaphysique de la production qui recouvre tout le marxisme et que Negri pousse à son terme en considérant tout affect, toute émotion, toute communication en dernière instance comme un travail. De ce point de vue, autopoïèse, autoproduction, auto-organisation et autonomie sont des catégories qui jouent un rôle homologue dans les formations discursives distinctes où elles ont émergé. Les revendications inspirées par cette critique de l'économie politique, celle du revenu garanti comme celle des «papiers pour tous», ne s'attaquent aux fondements que de la seule sphère productive. Si certains de ceux qui demandent aujourd'hui un revenu garanti ont pu rompre avec la perspective de mise au travail de tous – c'est-à-dire à la croyance dans le travail comme valeur fondamentale – qui prédominait encore auparavant dans les mouvements de chômeurs, c'est à condition, paradoxalement, d'avoir conservé une définition héritée, restrictive de la valeur comme «valeur-travail». C'est ainsi qu'ils peuvent ignorer qu'ils contribuent finalement à améliorer la circulation des biens et des personnes.

L'utopie cybernétique n'a pas seulement vampirisé le socialisme et sa puissance d'opposition en en faisant un «démocratisme de proximité». Dans ces années 1970 pleines de confusion, elle a aussi contaminé le marxisme le plus avancé, rendant intenable et inoffensive sa perspective. «Partout –, comme l'écrit Lyotard en 1979, – à un titre ou à l'autre, la Critique de l'économie politique et la critique de la société aliénée qui en était le corrélat sont utilisés en guise d'éléments dans la programmation du système.» Face à l'hypothèse cybernétique unifiante, l'axiome *abstrait* d'un antagonisme potentiellement révolutionnaire – lutte des classes, «communauté humaine» (*Gemeinwesen*) ou «social-vivant» contre Capital, *general intellect* contre processus d'exploitation, «multitude» contre «Empire», «créativité» ou «virtuosité» contre travail, «richesse sociale» contre valeur marchande, etc. – sert en définitive le projet politique d'une plus grande intégration sociale. La critique de l'économie politique et l'écologie ne critiquent pas le genre économique propre au capitalisme, ni la vision totalisante et systémique propre à la cybernétique, elles en font même paradoxalement les moteurs de leurs philosophies émancipatrices de l'histoire. Leur téléologie n'est plus celle du prolétariat ou de la nature mais celle du Capital. Leur perspective est aujourd'hui profondément celle d'une économie sociale, d'une «économie solidaire», d'une «transformation du mode de production», non plus par collectivisation ou étatisation des moyens de production mais par *collectivisation des décisions de production*. Comme l'affiche par exemple un Yann Moulier Boutang, il s'agit finalement que soit *reconnu* «le caractère social collectif de la création de

L'Hypothèse • cybernétique





O r c'est précisément parce que la valorisation n'est plus assignable en dernier ressort à ce qui a cours dans la seule sphère productive qu'il faudrait désormais déplacer le geste politique – je songe à la grève, par exemple, sans même parler de grève générale – vers les sphères de la circulation des produits et de l'information. Qui ne voit que la demande de «papiers pour tous», si elle est satisfaite, ne contribuera qu'à une plus grande mobilité de la force de travail au niveau mondial, ce qu'ont bien compris les penseurs libéraux américains? Quant au salaire garanti, s'il était obtenu, ne ferait-il pas entrer simplement un revenu supplémentaire dans le circuit de la valeur? Il représenterait l'équivalent formel d'un investissement du système dans son «capital humain», d'un crédit; il anticiperait une production à venir. Dans le cadre de la restructuration présente du capitalisme, sa revendication pourrait être comparée à une proposition néo-keynésienne de relance de la «demande effective» qui puisse servir de filet de sécurité au développement souhaité de la «Nouvelle Économie». De là aussi l'adhésion de plusieurs économistes à l'idée d'un «revenu universel» ou «revenu de citoyenneté». Ce qui justifierait celui-ci, de l'avis même de Negri et de ses fidèles, c'est une *dette sociale contractée* par le capitalisme envers la «multitude». Et si j'ai dit plus haut que le marxisme de Negri avait fonctionné, comme tous les autres marxismes, à partir d'un axiome *abstrait* sur l'antagonisme social, c'est qu'il a besoin *concrètement* de la fiction de l'unité du corps social. Sous ses jours les plus offensifs, comme ceux qui furent vécus en France pendant le mouvement des chômeurs de l'hiver 1997-1998, ses perspectives visent à fonder *un nouveau contrat social*, fût-il appelé communiste. Au sein de la politique classique, le négriisme joue déjà le rôle d'avant-garde des mouvements écologistes.

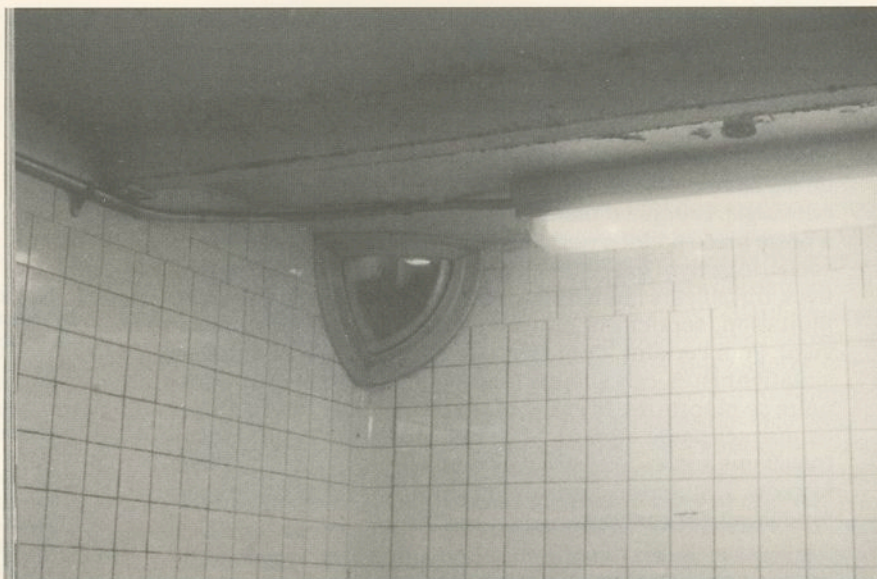
P our retrouver la conjoncture intellectuelle qui explique cette foi aveugle dans le social conçu comme objet et sujet possible d'un contrat, comme ensemble d'éléments équivalents, comme classe homogène, corps organique, il faut revenir à la fin des années 1950, lorsque la décomposition progressive de la classe ouvrière dans les sociétés occidentales inquiète les théoriciens marxistes car elle bouleverse l'axiome de la lutte des classes. Certains croient alors trouver dans les *Grundrisse* de Marx une parade, une préfiguration de ce qu'est en train de devenir le capitalisme et son prolétariat. Dans le fragment sur les machines, Marx envisage en pleine phase d'industrialisation que la force de travail individuelle puisse cesser d'être la source principale de la plus-value car «le savoir social général, la connaissance» deviendrait la puissance productive immédiate. Ce capitalisme-là, que l'on dit aujourd'hui «cognitif», ne serait plus contesté par le prolétariat qui naquit dans les grandes manufactures. Marx suppose qu'il le serait par «l'individu social». Il précise la raison de ce processus inéluctable de renversement : «Le capital met en branle toutes les forces de la science et de la nature, il stimule la coopération et le commerce sociaux pour *libérer (relativement) la création de la richesse du temps de travail*. [...] Ce sont là les conditions matérielles qui feront éclater les fondements du capital». La contradiction du système, son antagonisme catastro-



phique, viendrait du fait que le Capital mesure toute valeur en temps de travail tout en étant amené à diminuer celui-ci à cause des gains de productivité que permet l'automatisme. Le capitalisme est en somme condamné parce qu'il demande à la fois moins de travail et plus de travail. Les réponses à la crise économique des années 1970, le cycle de luttes qui dure plus de dix ans en Italie, donnent un coup de fouet inespéré à cette téléologie. L'utopie d'un monde où les machines travailleront à notre place paraît à portée de main. La créativité, l'individu social, le *general intellect* – jeunesse étudiante, marginaux cultivés, travailleurs immatériels, etc. – détachés du rapport d'exploitation, seraient le nouveau sujet du communisme qui vient. Pour certains, dont Negri ou Castoriadis, mais aussi les situationnistes, cela signifie que le nouveau sujet révolutionnaire se réappropriera sa «créativité», ou son «imaginaire», confisqués par le rapport de travail, et fera du temps de non-travail une source nouvelle d'émancipation de soi et de la collectivité. L'Autonomie en tant que mouvement politique sera fondée sur ces analyses.

En 1973, Lyotard, qui a longtemps fréquenté Castoriadis au sein de *Socialisme ou Barbarie*, note l'indifférenciation entre ce nouveau discours marxiste ou post-marxiste du *general intellect* et le discours de la nouvelle économie politique : «le corps des machines que vous appelez sujet social et force productive universelle de l'homme n'est autre que le corps du Capital moderne. Le savoir qui y est en jeu n'est nullement le fait de tous les individus, il est séparé, moment dans la métamorphose du capital, lui obéissant autant que le gouvernant.» Le problème éthique que pose l'espoir placé dans l'intelligence collective, qui aujourd'hui se retrouve dans les utopies d'usages collectifs autonomes des réseaux de communication, est le suivant : «on ne peut décider que le rôle principal du savoir est d'être un élément indispensable du fonctionnement de la société et agir en conséquence à son endroit que si l'on a décidé que celle-ci est une grande machine. Inversement, on ne peut compter avec sa fonction critique et songer à en orienter le développement et la diffusion dans ce sens que si l'on a décidé qu'elle ne fait pas un tout intégré et qu'elle reste hantée par un principe de contestation». En conjuguant les deux termes pourtant irréconciliables de cette alternative, l'ensemble des positions hétérogènes dont nous avons trouvé la matrice dans le discours de Toni Negri et de ses adeptes, et qui représentent le point d'achèvement de la tradition marxiste et de sa métaphysique, sont condamnées à l'errance politique, à l'absence de destination autre que celle que leur ménage la domination. L'essentiel ici, et qui séduit tant d'apprentis intellectuels, c'est que ces savoirs ne soient jamais des pouvoirs, que la connaissance ne soit jamais connaissance de soi, que l'intelligence reste toujours séparée de l'expérience. La visée politique du négriisme est de formaliser l'informel, de rendre explicite l'implicite, patent le tacite, bref de valoriser ce qui est *hors-valeur*. Et en effet, Yann Moulier Boutang, chien fidèle de Negri, finit par lâcher le morceau en 2000, dans un rôle irréal de cocaïnomanie débilite : «Le capitalisme dans sa nouvelle phase, ou sa dernière frontière, a besoin du communisme des multitudes». Le *communisme neutre* de Negri, la mobilisation qu'il commande, n'est pas seulement compatible avec le capitalisme cybernétique, il en est désormais la condition d'effectuation.

Une fois les propositions du *Rapport du MIT* digérées, les économistes de la croissance ont souligné en effet le rôle primordial de la créativité, de l'innovation technologique – à côté des facteurs Capital et Travail – dans la production de plus-value. Et d'autres experts, aussi bien informés, ont alors affirmé doctement que la



propension à innover dépendait du degré d'éducation, de formation, de santé, des populations – à la suite de l'économiciste le plus radical, Gary Becker, ON appellera cela le «capital humain» –, de la complémentarité entre les agents économiques – complémentarité qui peut être favorisée par la mise en place d'une circulation régulière d'informations, par les réseaux de communication – ainsi que de la complémentarité entre l'activité et l'environnement, le vivant humain et le vivant non-humain. Ce qui expliquerait la crise des années 1970 c'est qu'il y a une base sociale, cognitive et naturelle au maintien du capitalisme et à son développement qui aurait été négligée jusqu'alors. Plus profondément, cela signifie que le temps de non-travail, l'ensemble des moments qui échappent aux circuits de la valorisation marchande – c'est-à-dire la vie quotidienne – sont aussi un facteur de croissance, détiennent une *valeur en puissance* en tant qu'ils permettent d'entretenir la base humaine du Capital. ON vit dès lors des armées d'experts recommander aux entreprises d'appliquer des solutions cybernétiques à l'organisation de la production : développement des télécommunications, organisation en réseaux, «management participatif» ou par projet, panels de consommateurs, contrôles de qualité contribuent à faire remonter les taux de profit. Pour ceux qui voulaient sortir de la crise des années 1970 sans remettre en cause le capitalisme, «relancer la croissance», et non plus la stopper, impliquait par conséquent une réorganisation profonde dans le sens d'une démocratisation des choix économiques et d'un soutien institutionnel au temps de la vie, comme dans la demande de «gratuité» par exemple. C'est à ce titre seulement que l'ON peut affirmer *aujourd'hui* que le «nouvel esprit du capitalisme» hérite de la critique sociale des années 1960-1970 : dans l'exacte mesure où l'hypothèse cybernétique inspire le mode de régulation sociale qui émerge alors.

Il n'est donc guère étonnant que la communication, la mise en commun de savoirs impuissants que réalise la cybernétique, autorise aujourd'hui les idéologues les plus avancés à parler de «communisme cybernétique», comme le font Dan Sperber ou Pierre Lévy – le cybernéticien en chef du monde francophone, le collaborateur de la revue *Multitudes*, l'auteur de l'aphorisme : «l'évolution cosmique et culturelle culmine aujourd'hui dans le monde virtuel du cyberspace». «Socialistes et communistes, écrivent Hardt et Negri, ont longtemps exigé que le prolétariat ait l'accès libre et le contrôle des machines et des matériels qu'il utilise pour produire. Toutefois, dans le contexte de la production immatérielle et biopolitique, cette exigence traditionnelle prend un aspect nouveau. Non seulement la multitude utilise des machines pour produire, mais elle devient elle-même de plus en plus machinique, les moyens de production étant de plus en plus intégrés aux esprits et aux corps de la multitude. Dans ce contexte, la réappropriation signifie avoir le libre accès (et le contrôle sur) la connaissance, l'information, la communication et les affects, parce que ce sont quelques-uns des moyens premiers de la production biopolitique.» Dans ce communisme-là, s'émerveillent-ils, ON ne partagera pas les richesses mais les informations et tout le monde sera à la fois producteur et consommateur. Chacun deviendra son «automeia» ! Le communisme sera un communisme de robots !



Qu'elle rompe seulement avec les postulats individualistes de l'économie ou qu'elle considère l'économie marchande comme volet régional d'une économie plus générale – ce qu'impliquent toutes les discussions sur la notion de valeur, comme celles du groupe allemand *Krisis*, toutes les défenses du don contre l'échange inspirées par Mauss, y compris l'énergétique anti-cybernétique d'un Bataille, ainsi que toutes les considérations sur le symbolique, que ce soit chez Bourdieu ou Baudrillard – la critique de l'économie politique reste *in fine* tributaire de l'économicisme. Dans une perspective de salut par l'activité, l'absence d'un mouvement de travailleurs qui corresponde au prolétariat révolutionnaire imaginé par Marx sera conjurée par le travail militant de son organisation. «Le parti, écrit Lyotard, doit fournir la preuve que le prolétariat est réel et il ne le peut pas plus qu'on ne peut fournir la preuve d'un idéal de la raison. Il ne peut que se fournir lui-même comme preuve, et faire une politique réaliste. Le référent de son discours reste imprésentable directement, non ostensible. Le différend refoulé revient à l'intérieur du mouvement ouvrier, en particulier sous la forme de conflits récurrents sur la question de l'organisation.» La quête d'une classe de producteurs en lutte fait des marxistes les plus conséquents des *producteurs d'une classe intégrée*. Or il n'est pas indifférent, existentiellement et stratégiquement, de s'opposer politiquement plutôt que de produire des antagonismes sociaux, d'être pour le système un contradicteur ou d'en être un régulateur, de créer au lieu de vouloir que la créativité se libère, de désirer plutôt que de désirer le désir, bref, de combattre la cybernétique au lieu d'être un *cybernéticien critique*.

On pourrait, habité par la passion triste de l'origine, chercher dans le socialisme historique les prémisses de cette alliance devenue manifeste depuis trente ans, que ce soit dans la philosophie des réseaux de Saint-Simon, dans la théorie de l'équilibre chez Fourier ou dans le mutualisme de Proudhon, etc. Mais ce que les socialistes ont en commun depuis deux siècles, et qu'ils partagent avec ceux d'entre eux qui se sont déclarés communistes, c'est de ne lutter que contre un seul des effets du capitalisme : sous toutes ses formes le socialisme lutte contre la séparation en recréant du lien social entre sujets, entre sujets et objets, sans lutter contre la totalisation qui fait qu'on peut assimiler le social à un corps et l'individu à une totalité close, un corps-sujet. Mais il y a aussi un autre terrain commun, mystique, sur fond de quoi le transfert des catégories de pensée du socialisme et de la cybernétique ont pu s'allier, celui d'un humanisme inavouable, d'une foi *incontrôlée* dans le génie de l'humanité. De même qu'il est ridicule de voir derrière la construction d'une ruche à partir des attitudes erratiques des abeilles une «âme collective», comme le faisait au début du siècle l'écrivain Maeterlinck dans une perspective catholique, de même le maintien du capitalisme n'est-il en rien tributaire de l'existence d'une conscience collective de la «multitude» logée au cœur de la production. Sous couvert de l'axiome de la lutte des classes, l'utopie socialiste historique, l'utopie de *la communauté*, aura été en définitive une utopie de l'Un promulguée par la Tête sur un corps qui n'en peut. Tout socialisme – qu'il se réclame plus ou moins explicitement des catégories de démocratie, de production, de contrat social –, aujourd'hui, défend le parti de la cybernétique. La politique non-citoyenne doit s'assumer comme *anti-sociale* autant qu'anti-étatique, elle doit refuser de contribuer à la résolution de la «question sociale», récuser la mise en forme du monde sous forme de problèmes, rejeter la perspective démocratique qui structure l'acceptation par chacun des requêtes de *la société*. Quant à la cybernétique, ce n'est plus aujourd'hui que le dernier socialisme possible.

VII

«La théorie c'est la jouissance sur l'immobilisation. [...] Ce qui vous fait bander, théoriciens, et vous jette dans notre bande, c'est la froideur du clair et du distinct; en fait, du distinct seul, qui est *l'opposable*, car le clair n'est qu'une redondance suspecte du distinct, traduite en philosophie du sujet. Arrêtez la barre, vous dites: sortir du pathos, – voilà *votre* pathos.»

Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, 1973

Il est coutume lorsqu'on est écrivain, poète ou philosophe de parier sur la puissance du Verbe pour entraver, déjouer, percer les flux informationnels de l'Empire, les machines binaires de l'énonciation. Vous les avez entendus les chantres de la poésie comme dernier rempart face à la barbarie de la communication. Même quand il identifie sa position à celle des littératures mineures, des excentriques, des «fous littéraires», lorsqu'il traque les idiolectes qui travaillent toute langue pour montrer ce qui échappe au code, pour faire implorer l'idée même de compréhension, pour exposer le malentendu fondateur qui fait échec à la tyrannie de l'information, l'auteur qui, de plus, se sait agi, parlé, traversé par des intensités, n'en reste pas moins animé devant sa page blanche par une conception prophétique de l'énoncé. Pour le «récepteur» que je suis, les effets de sidération que certaines écritures se sont mises à rechercher sciemment à partir des années 1960 ne sont à cet égard pas moins paralysants que l'était la vieille théorie critique catégorique et sentencieuse. Voir depuis ma chaise Guyotat ou Guattari jouir à chaque ligne, se distordre, éructer, péter et vomir leur devenir-délire ne me fait bander, jouir, râler qu'assez rarement, c'est-à-dire seulement lorsqu'un désir me porte sur les rives du voyeurisme. Performances pour sûr mais performances de quoi? Performances d'une alchimie d'internat où la pierre philosophale est traquée à jets d'encre et de foutre mêlés. *L'intensité* proclamée ne suffit pas à engendrer le *passage* d'intensité. La théorie et la critique, quant à elles, restent cloîtrées dans une police de l'énoncé clair et distinct, aussi transparent que devait l'être le passage de la «fausse conscience» à la conscience éclairée.

Loin de céder à une quelconque mythologie du Verbe ou essentialisation du sens, Burroughs propose dans *Révolution électronique* des formes de lutte contre la circulation contrôlée des énoncés, des stratégies offensives d'énonciation qui ressortissent aux opérations de «manipulation mentale» que lui inspirent ses expériences de «cut-up», une combinatoire des énoncés fondée sur l'aléa. En proposant de faire du «brouillage» une arme révolutionnaire il sophistique indéniablement les recherches précédentes d'un langage offensif. Mais comme la pratique situationniste du «détournement», que rien dans son *modus operandi* ne permet de distinguer de celle de la «récupération» – ce qui explique sa fortune spectaculaire –, le «brouillage» n'est qu'une opération réactive. Il en est de même pour les formes de lutte contemporaines sur Internet qui sont inspirées par ces instructions de Burroughs : piratages, propagations de virus, *spamming* ne peuvent servir *in fine* qu'à déstabiliser temporairement le fonctionnement du réseau de communication. Mais pour ce qui nous occupe ici et maintenant, Burroughs est contraint d'en convenir, en des termes certes hérités des théories de la communication, qui hypostasient donc le rapport émetteur-récepteur : «Il serait plus utile de découvrir comment les modèles d'exploration pourraient être altérés afin de permettre au sujet de libérer ses propres modèles spontanés.» L'enjeu de toute énonciation n'est pas la réception mais bien la contagion. J'appelle *insinuation* – l'*illapsus* de la philosophie médiévale – la stratégie qui consistera à suivre la sinuosité de la pensée, les paroles errantes qui me gagnent tout en constituant en même temps le terrain vague où viendra s'établir leur réception. En jouant sur le rapport du signe à ses référents, en usant des clichés à contre-emploi, comme dans la caricature, en laissant s'approcher le lecteur, l'insinuation rend possible une rencontre, une présence intime, entre le sujet de l'énonciation et ceux qui se branchent sur l'énoncé. «Il y a des mots de passe sous les mots d'ordre, écrivent Deleuze et Guattari. Des mots qui seraient comme de passage, des composantes de passage, tandis que les mots d'ordre marquent des arrêts, des compositions stratifiées organisées». L'insinuation est la brume de la théorie et sied à un discours dont l'objectif est de permettre les luttes contre le culte de la transparence attaché, dès l'origine, à l'hypothèse cybernétique.



Que la vision cybernétique du monde soit une machine abstraite, une fable mystique, une éloquence froide à laquelle de multiples corps, gestes, paroles, échappent continuellement ne suffit pas pour conclure à son échec inéluctable. Si quelque chose fait défaut à la cybernétique à cet égard, c'est cela même qui la soutient: le plaisir de la rationalisation outrancière, la brûlure que provoque le «tautisme», la passion de la réduction, la jouissance de l'aplatissement binaire. *S'attaquer à l'hypothèse cybernétique, il faut le répéter, ce n'est pas la critiquer et opposer une vision concurrente du monde social mais expérimenter à côté d'elle, effectuer d'autres protocoles, les créer de toutes pièces et en jouir.* À partir des années 1950, l'hypothèse cybernétique a exercé une fascination inavouée sur toute une génération «critique», des situationnistes à Castoriadis, de Lyotard à Foucault, Deleuze et Guattari. On pourrait cartographier leurs réponses de la sorte: les premiers s'y sont opposés en développant une pensée au dehors, en surplomb, les seconds en usant d'une pensée du milieu, d'une part «un type métaphysique de différend avec le monde, qui vise aux mondes supra-terrestres transcendants ou aux contre-mondes utopiques», de l'autre «un type poétique de différend avec le monde qui voit dans le réel lui-même la piste qui conduit à la liberté», comme le résume Peter Sloterdijk. La réussite de toute expérimentation révolutionnaire future se mesurera essentiellement à sa capacité à rendre caduque cette opposition. Cela commence quand les corps changent d'échelle, se sentent épaissir, sont traversés par des phénomènes moléculaires qui échappent aux points de vue systémiques, aux représentations molaires, et font de chacun de leurs pores une machine de vision accrochée aux devenirs plutôt qu'un appareil photographique, qui cadre, qui délimite, qui assigne les êtres. J'insinue dans les lignes qui suivent un protocole d'expérimentation destiné à défaire l'hypothèse cybernétique et le monde qu'elle persévère à construire. Mais comme pour d'autres arts érotiques ou stratégiques, son usage ne se décide pas ni ne s'impose. Il ne peut provenir que du plus pur involontarisme, ce qui implique, certes, une certaine désinvolture.



VIII

«Il nous manque aussi cette générosité, cette indifférence au sort que donne à défaut d'une grande joie la familiarité des pires déchéances et que le monde qui vient nous apportera.»

Roger Caillois

«Sans cesse le fictif paie plus cher sa force, quand au-delà de son écran transparait le réel possible. Sans doute n'est-ce qu'aujourd'hui que la domination du fictif s'est faite totalitaire. Mais c'est justement là sa limite dialectique et "naturelle". Ou bien dans l'ultime bûcher disparaît jusqu'au désir et avec lui son sujet, la corporéité en devenir de la *Gemeinwesen* latente, ou bien tout simulacre est dissipé: la lutte extrême de l'espèce se déchaîne contre les gestionnaires de l'aliénation et, dans le déclin sanglant de tous les "soleils de l'avenir", commence à poindre enfin un avenir possible. Il ne manque désormais aux hommes pour être, que de se séparer définitivement de toute "utopie concrète".»

Giorgio Cesarano, *Manuel de survie*, 1975

Tous les individus, les groupes, toutes les formes-de-vie ne peuvent pas être montés en boucle de rétroaction. Il y en a de trop fragiles. Qui menacent de casser. De trop forts, qui menacent de *casser*. Ces devenirs-là, en instance de cassure, supposent qu'à un moment de l'expérience vécue les corps passent par le sentiment aigu que cela peut finir abruptement, d'un instant à l'autre, que le rien, que le silence, que la mort sont à portée de corps et de geste. Cela peut finir. La menace.

Faire échec au processus de cybernétisation, faire basculer l'Empire passera par une ouverture à la *panique*. Parce que l'Empire est un ensemble de dispositifs qui visent à conjurer l'événement, un processus de contrôle et de rationalisation, sa chute sera toujours perçue par ses agents et ses appareils de contrôle comme le plus irrationnel des phénomènes. Les lignes qui suivent donnent un aperçu de ce que peut être un tel point de vue cybernétique sur la panique et indiquent assez bien *a contrario* sa puissance effective : «La panique est donc un comportement collectif *inefficace* parce qu'inadapté au danger (réel ou supposé); elle se caractérise par la régression des mentalités à un niveau archaïque et grégaire, elle aboutit à des réactions primitives de fuite éperdue, d'agitation désordonnée, de violences physiques et, d'une façon générale, à des actes d'auto- ou d'hétéro-agressivité; les réactions de panique relèvent des caractères de l'âme collective avec altération des perceptions et du jugement, alignement sur les comportements les plus frustes, suggestibilité, participation à la violence sans notion de responsabilité individuelle.»

La panique est ce qui fait paniquer les cybernéticiens. Elle représente le *risque absolu*, la menace potentielle permanente qu'offre l'intensification des rapports entre formes-de-vie. De ce fait, il faut la rendre effrayante comme s'y efforce le même cybernéticien appointé : «La panique est dangereuse pour la population qu'elle atteint; elle majore le nombre de victimes résultant d'un accident en raison des réactions de fuites inappropriées, elle peut même être la seule responsable des morts et des blessés; à chaque fois, ce sont les mêmes scénarios : actes de fureur aveugle, piétinement, écrasement...» Le mensonge d'une telle description consiste à imaginer les phénomènes de panique exclusivement en milieu clos : en tant que libération des corps, la panique s'autodétruit parce que tout le monde cherche à s'enfuir par une issue qui est trop étroite.

Mais il est possible d'envisager, comme à Gènes en juillet 2001, qu'une panique d'une échelle suffisante pour déjouer les programmations cybernétiques et traverser plusieurs milieux, dépasse le stade de l'anéantissement, ainsi que le suggère Canetti dans *Masse et Puissance* : «Si l'on n'était pas dans un théâtre, on pourrait fuir ensemble, comme un troupeau de bêtes en danger, et augmenter l'énergie de la fuite par des mouvements de même direction. Une peur de masse de cette espèce, active, est le grand événement collectif vécu par tous les animaux qui vivent en troupe et qui se sauvent ensemble parce qu'ils sont bons coureurs.» Je tiens à cet égard pour un fait politique de la plus haute importance la panique de plus d'un million de personnes





que provoqua Orson Welles en octobre 1938 en annonçant par voie d'ondes l'arrivée imminente des martiens dans le New Jersey, à une époque où la radiophonie était encore suffisamment vierge pour qu'on n'attache pas à ses émissions une certaine valeur de vérité. Parce que «plus on lutte pour sa propre vie plus il devient évident qu'on lutte contre les autres qui vous gênent de tous les côtés», la panique révèle aussi, à côté d'une dépense inouïe et incontrôlable, la guerre civile en son état nu : elle est «une désintégration de la masse dans la masse».

En situation de panique, des communautés se détachent du corps social conçu comme totalité et veulent lui échapper. Mais comme elles en sont encore captives physiquement et socialement, elles sont obligées de s'attaquer à elle. La panique manifeste, plus que tout autre phénomène, le corps pluriel et inorganique de l'espèce. Sloterdijk, ce dernier homme de la philosophie, prolonge cette conception positive de la panique : «Dans une perspective historique, les alternatives sont probablement les premiers hommes à développer un rapport *non hystérique* avec l'apocalypse possible. [...] La conscience alternative actuelle se caractérise par quelque chose qu'on pourrait qualifier de rapport pragmatique avec la catastrophe». À la question, «la civilisation, dans la mesure où elle doit s'édifier sur des espérances, des répétitions, des sécurités et des institutions, n'a-t-elle pas pour condition l'absence, voire l'exclusion de l'élément panique», comme l'implique l'hypothèse cybernétique, Sloterdijk oppose que «c'est seulement grâce à la proximité d'expériences paniques que des civilisations vivantes sont possibles». Elles conjurent ainsi les potentialités catastrophiques de l'époque en retrouvant leur familiarité originaire. Elles offrent la possibilité de convertir ces énergies en «une extase rationnelle par laquelle l'individu s'ouvre à l'intuition : "je suis le monde"». Ce qui dans la panique rompt les digues et se transforme en charge positive potentielle, intuition confuse

(dans la con-fusion) de son dépassement, c'est que *chacun y est comme la fondation vivante de sa propre crise* au lieu de la subir comme une fatalité extérieure. La recherche de la panique active – «l'expérience panique du monde» – est donc une technique d'assomption du risque de désintégration que chacun représente pour la société en tant que dividualisé à risque. C'est la fin de l'espoir et de toute utopie concrète qui prend forme comme pont jeté vers le fait de ne plus rien attendre, de n'avoir plus rien à perdre. Et c'est une manière de réintroduire, par une sensibilité particulière aux possibles des situations vécues, à leurs possibilités d'effondrement, à l'extrême fragilité de leur ordonnancement, un rapport serein au mouvement de fuite en avant du capitalisme cybernétique. Au crépuscule du nihilisme, il s'agit de rendre la peur aussi *extravagante* que l'espoir.

Dans le cadre de l'hypothèse cybernétique, la panique est comprise comme un changement d'état du système autorégulé. Pour un cybernéticien, tout désordre ne peut partir que des variations entre comportements mesurés et comportements effectifs des éléments du système. On appelle «bruit», un comportement qui échapperait au contrôle tout en restant indifférent au système, ce qui par conséquent ne peut pas être traité par une machine binaire, réduit à un 0 ou un 1. Ces bruits, ce sont les lignes de fuite, les errances des désirs qui ne sont pas encore rentrés dans le circuit de la valorisation, le non-inscrit. Nous avons appelé Parti Imaginaire l'ensemble *hétérogène* de ces bruits qui prolifèrent sous l'Empire sans pour autant renverser son équilibre instable, sans modifier son état, la solitude étant par exemple la forme la plus répandue de ces passages du côté du Parti Imaginaire. Wiener, lorsqu'il fonde l'hypothèse cybernétique, imagine l'existence de systèmes – appelés «circuits fermés réverbérants» – où proliféreraient les écarts entre comportements désirés par l'ensemble et comportements effectifs de ces élé-



ments. Il envisage que ces bruits pourraient alors s'accroître brutalement en série, comme lorsque les réactions d'un pilote font chasser son véhicule après qu'il s'est engagé sur une route verglacée ou qu'il a percuté une glissière d'autoroute. Surproduction de mauvais feedbacks qui distordent ce qu'ils devraient signaler, qui amplifient ce qu'ils devraient contenir, ces situations indiquent la voie d'une pure *puissance reverbérante*. La pratique actuelle du bombardement d'informations sur certains points nodaux du réseau Internet – le *spamming* – vise à produire de telles situations. Toute révolte sous et contre l'Empire ne peut se concevoir qu'à partir d'une amplification de ces «bruits» capables de constituer ce que Prigogine et Stengers – qui invitent à une analogie entre monde physique et monde social – ont appelé des «points de bifurcation», des seuils critiques à partir desquels un nouvel état du système devient possible.

L'erreur commune de Marx et de Bataille avec leurs catégories de «force de travail» ou de «dépense» aura été d'avoir situé la puissance de renversement du système *en dehors de la circulation des flux marchands*, dans une extériorité pré-systémique, d'avant et d'après le capitalisme, dans la nature chez l'un, dans un sacrifice fondateur chez l'autre, qui devaient être le levier à partir duquel penser la métamorphose sans fin du système capitaliste. Dans le premier numéro du *Grand Jeu*, le problème de la rupture d'équilibre est posé dans des termes plus immanents quoiqu'encore quelque peu ambigus : «Cette force qui est, ne peut rester inemployée dans un cosmos plein comme un œuf et au sein duquel tout agit et réagit sur tout. Seulement alors un déclic, une manette inconnue doit faire dévier soudain ce courant de violence dans un autre sens. Ou plutôt dans un sens parallèle, mais grâce à un décalage subit, sur un autre plan. Sa révolte doit devenir la Révolte invisible.» Il ne s'agit pas simplement d'une «insurrection invisible d'un million d'esprits» comme le pensait le céleste Trocchi. La force de ce que nous appelons *politique extatique* ne vient pas d'un dehors substantiel mais de l'écart, de la petite variation, des tournoisements qui, partant de l'intérieur du système, le poussent localement à son point de rupture et donc des intensités qui passent encore entre formes-de-vie, malgré l'atténuation des intensités qu'elles entretiennent. Plus précisément, elle vient du désir qui excède le flux en tant qu'il le nourrit sans y être traçable, qu'il passe *sous son tracé* et qu'il se fixe parfois, s'instancie entre des formes-de-vie qui jouent, en situation, le rôle d'attracteurs. Il est, cela se sait, dans la nature du désir de ne pas laisser de traces là où il passe. Revenons à cet instant où un

système en équilibre peut basculer : «Au voisinage des points de bifurcation, écrit Prigogine et Stengers, là où le système a le «choix» entre deux régimes de fonctionnement et n'est, à proprement parler, ni dans l'un ni dans l'autre, la déviation par rapport à la loi générale est totale : les fluctuations peuvent atteindre le même ordre de grandeur que les valeurs macroscopiques moyennes. [...] Des régions séparées par des distances macroscopiques sont corrélées : les vitesses des réactions qui s'y produisent se règlent l'une sur l'autre, les événements locaux se répercutent donc à travers tout le système. Il s'agit là vraiment d'un état paradoxal qui défie toutes nos «intuitions» à propos du comportement des populations, un état où les petites différences, loin de s'annuler, se succèdent et se propagent sans répit. Au chaos indifférent de l'équilibre a ainsi fait place un chaos créateur tel que l'évoquèrent les anciens, un *chaos fécond* d'où peuvent sortir des structures différentes.»

Il serait naïf de déduire directement de cette description scientifique des potentiels de désordre un nouvel art politique. L'erreur des philosophes et de toute pensée qui se déploie sans reconnaître en elle, dans son énonciation même, ce qu'elle doit au désir est de se situer artificiellement au-dessus des processus qu'elle objective, même depuis l'expérience; ce à quoi n'échappent pas, d'ailleurs, Prigogine et Stengers. L'expérimentation, qui n'est pas l'expérience achevée mais son processus d'accomplissement, se situe *dans* la fluctuation, *au milieu des bruits*, à l'affût de la bifurcation. Les événements qui se vérifient dans le social, à un niveau assez significatif pour influencer sur les destins généraux, ne constituent pas la simple sommation des comportements individuels. Inversement, les comportements individuels n'influent plus d'eux-mêmes sur les destins généraux. Restent néanmoins trois étapes qui n'en font qu'une et qui, à défaut d'être représentées, s'éprouveront à même les corps comme problèmes immédiatement politiques : je veux parler de l'amplification des actes non-conformes; de l'intensification des désirs et de leur accord rythmique; de l'agencement d'un territoire, si tant est que «la fluctuation ne peut envahir d'un seul coup le système tout entier. Elle doit d'abord s'établir dans une région. Selon que cette région initiale est ou non plus petite qu'une dimension critique [...] la fluctuation régresse ou peut, au contraire, envahir tout le système». Trois problèmes donc qui demandent des exercices en vue d'une offensive anti-impériale : *problème de force, problème de rythme, problème d'élan*.

IX



Ces questions, envisagées depuis le point de vue neutralisé et neutralisant de l'observateur de laboratoire ou de salon, il faut les reprendre à partir de soi, en faire l'épreuve. Amplifier des fluctuations, qu'est-ce que cela signifie pour moi? Comment des déviations, les miennes par exemple, peuvent-elles provoquer le désordre? Comment passe-t-on des fluctuations éparses et singulières, des écarts de chacun par rapport à la norme et aux dispositifs à des devenirs, à des destins? Comment ce qui fuit dans le capitalisme, ce qui échappe à la valorisation peut-il faire force et se retourner contre lui? Ce problème, la politique classique l'a résolu par la mobilisation. Mobiliser, cela voulait dire additionner, agréger, rassembler, synthétiser. Cela voulait dire unifier les petites différences, les fluctuations en les faisant passer pour un grand tort, une injustice irréparable, à réparer. Les singularités étaient déjà là. Il suffisait de les subsumer sous un prédicat unique. L'énergie aussi était toujours-déjà là. Il suffisait de l'organiser. Je serai la tête, ils seront le corps. Ainsi le théoricien, l'avant-garde, le parti ont-ils fait fonctionner la force de la même façon que le capitalisme, à coup de mise en circulation et de contrôle dans le but de saisir, comme dans la guerre classique, le cœur de l'ennemi et de prendre le pouvoir en prenant sa tête.

La révolte invisible, le «coup-du-monde» dont parlait Trocchi, joue au contraire sur la puissance. Elle est invisible parce qu'elle est imprévisible aux yeux du système impérial. Amplifiées, les fluctuations par rapport aux dispositifs impériaux ne s'agrègent jamais. Elles sont aussi *hétérogènes* que le sont les désirs et ne pourront jamais former de totalité close, pas même une multitude dont le nom n'est qu'un leurre s'il ne signifie pas *multiplieité irréconciliable* des formes-de-vie. Les désirs fuient, ils font clinamen ou pas, ils produisent des intensités ou pas, et par-delà la fuite, ils continuent à fuir. Ils restent rétifs à toute forme de représentation en tant que corps, classe, parti. Il faut donc bien en déduire que toute propagation de fluctuations sera aussi propagation de la guerre civile. La guérilla diffuse est cette forme de lutte qui doit produire une telle invisibilité aux yeux de l'ennemi. Le recours par une fraction de l'Autonomie à la guérilla diffuse dans l'Italie des années 1970 s'explique précisément en vertu du caractère cybernétique avancé de la gouvernementalité italienne. Ces années étaient celles du développement du «consociativisme», qui annonce le citoyenisme actuel, l'association des partis, des syndicats et des associations pour la répartition et la cogestion du pouvoir. Encore le plus important n'est-il pas ici le partage mais la gestion et le contrôle. Ce mode de gouvernement va bien au-delà de l'État-providence en créant des chaînes d'interdépendance plus longues entre citoyens et dispositifs, étendant ainsi les principes de contrôle et de gestion de la bureaucratie administrative.

«C'est là que les programmes généralisés se cassent les dents. Sur des bouts de monde, sur des morceaux d'hommes qui n'en veulent pas, des programmes.»

Philippe Carles, Jean-Louis Comolli, "Free Jazz, hors programme, hors sujet, hors champ", 2000

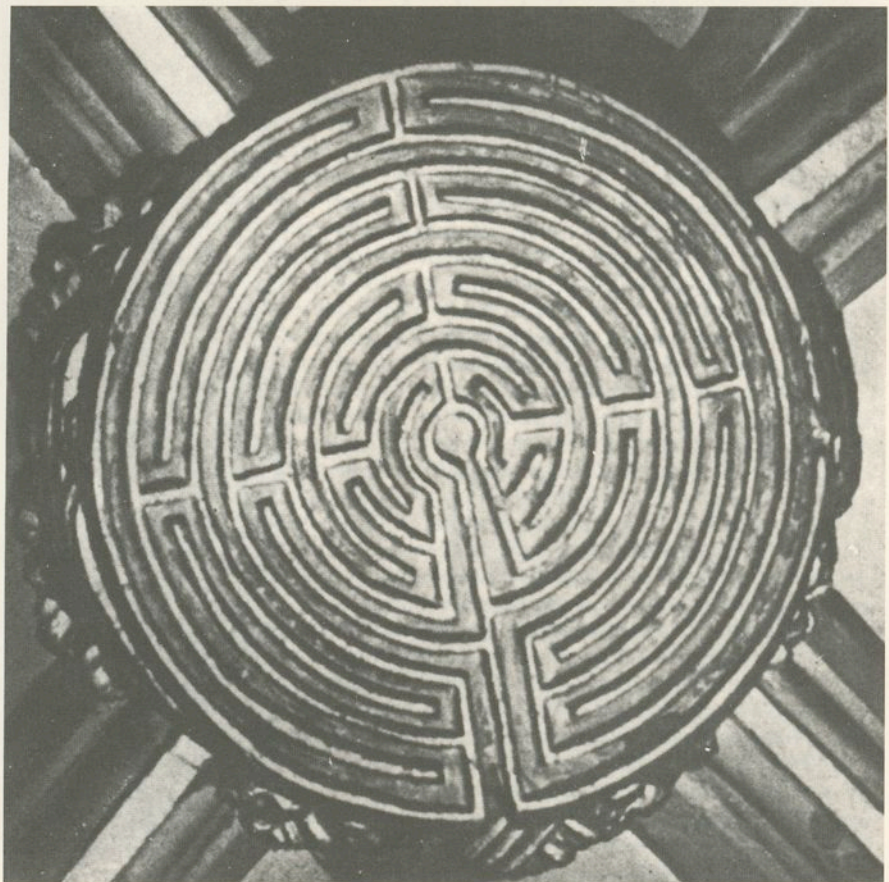
«Les quelques rebelles actifs doivent posséder des qualités de vitesse et d'endurance, d'ubiquité et l'indépendance des voies de ravitaillement.»

T. E. Lawrence, "Guérilla", *Encyclopaedia Britannica*, tome X, 1926



On doit à T. E. Lawrence d'avoir élaboré les principes de la guérilla à partir de son expérience de combat aux côtés des Arabes, contre les Turcs en 1916. Que dit Lawrence? Que la bataille n'est plus le processus unique de la guerre, de même que la destruction du cœur de l'ennemi n'est plus son objectif central, a fortiori si cet ennemi est sans visage comme c'est le cas face au pouvoir impersonnel que matérialisent les dispositifs cybernétiques de l'Empire : «La plupart des guerres sont des guerres de contact, les deux forces s'efforçant de rester proches afin d'éviter toute surprise tactique. La guerre arabe, elle, devait être une guerre de rupture : contenir l'ennemi par la menace silencieuse d'un vaste désert inconnu et en ne se découvrant qu'au moment de l'attaque.» Deleuze, même s'il oppose trop rigidelement la guérilla, qui pose le problème de l'individualité, et la guerre, qui pose celui de l'organisation collective, précise qu'il s'agit d'ouvrir l'espace le plus possible et de prophétiser ou, mieux encore, «de fabriquer du réel et non d'y répondre». La révolte invisible, la guérilla diffuse ne sanctionnent pas une injustice, elles créent un monde possible. Dans le langage de l'hypothèse cybernétique, la révolte invisible, la guérilla diffuse, au niveau moléculaire, je sais la

créer de deux manières. Premier geste, je fabrique du réel, je détraque et je me détraque en détraquant. Tous les sabotages prennent leur source là. Ce que mon comportement représente à ce moment n'existe pas pour le dispositif qui se détraque avec moi. Ni 0 ni 1, je suis le tiers absolu. Ma jouissance excède le dispositif. Deuxième geste, je ne réponds pas aux boucles rétroactives humaines ou machiniques qui tentent de me cerner, tel Bartleby je «préfère ne pas», je me tiens à l'écart, je ne rentre pas dans l'espace des flux, je ne me branche pas, je reste. Je fais usage de ma passivité comme d'une puissance contre les dispositifs. Ni 0 ni 1, je suis le néant absolu. Premier temps : je jouis perversement. Deuxième temps : je me réserve. Au-delà. En deçà. *Court-circuit et débranchement*. Dans les deux cas le feedback n'a pas lieu, il y a une amorce de ligne de fuite. Ligne de fuite extérieure d'un côté qui semble jaillir de moi; ligne de fuite intérieure de l'autre qui me ramène à moi. Toutes les formes de brouillages partent de ces deux gestes, lignes de fuite extérieures et intérieures, sabotages et retraits, recherche de formes de lutte et assumption de formes-de-vie. Le problème révolutionnaire consistera désormais à conjuguer ces deux moments.





Lawrence raconte que ce fut aussi la question que durent résoudre les Arabes auprès desquels il se rangea face aux Turcs. Leur tactique consistait en effet « toujours à procéder par touches et replis; ni poussées, ni coups. L'armée arabe ne chercha jamais à conserver ou à améliorer l'avantage, mais à se retirer et à aller frapper ailleurs. Elle employait la plus petite force dans le minimum de temps et à l'endroit le plus éloigné. » Les attaques contre le matériel et notamment contre les canaux de communication plus que contre les institutions elles-mêmes sont privilégiées, comme priver un tronçon de voies ferrées de ses rails. La révolte ne devient invisible que dans la mesure où elle parvient à son objectif qui est de « dérober à l'adversaire tout objectif », de ne jamais fournir de cibles à l'ennemi. Elle impose dans ce cas à l'ennemi une « défense passive » très coûteuse en matériels et en hommes, *en énergies*, et étend dans le même mouvement son propre front en reliant entre eux les foyers d'attaques. La guérilla tend donc dès son invention vers la guérilla diffuse. Ce type de lutte produit de surcroît des rapports nouveaux très distincts de ceux qui ont cours dans les armées traditionnelles : « On recherchait un maximum d'irrégularité et de souplesse. La diversité désorientait les services de renseignement ennemis. [...] Chacun pouvait rentrer chez soi lorsque la conviction lui manquait. Le seul contrat qui les unissait était l'honneur. En conséquence l'armée arabe n'avait pas de discipline au sens où la discipline restreint et étouffe l'individualité et où elle constitue le plus petit dénominateur commun des hommes ». Pour autant Lawrence n'idéalise pas, comme sont tentés de le faire les spontanéistes en général, l'esprit libertaire de ses troupes. Le plus important est de pouvoir compter sur une population sympathisante qui tient alors à la fois le rôle de lieu de recrutement potentiel et de diffusion de la lutte. « Une rébellion peut être menée par deux pour cent d'éléments actifs et quatre-vingt-dix-huit pour cent de sympathisants passifs », mais cela nécessite du temps et des opérations de propagande. Réciproquement, toutes les offensives de brouillage des lignes adverses impliquent un service de renseignements parfait « qui doit permettre d'élaborer des plans dans une certitude absolue » afin de ne jamais fournir d'objectifs à l'ennemi. C'est précisément le rôle que pourrait désormais avoir une organisation, au sens que ce terme avait dans la politique classique, que cette fonction de renseignements et de transmission des savoirs-pouvoirs accumulés. Ainsi la spontanéité des guerilleros n'est-elle pas nécessairement opposée à une quelconque organisation en tant que réservoir d'informations stratégiques.

Mais l'important est que la pratique du brouillage, telle que Burroughs la conçoit, et après lui les hackers, est vaine si elle ne s'accompagne pas d'une pratique organisée de renseignements sur la domination. Cette nécessité est renforcée du fait que l'espace dans lesquels la révolte invisible pourrait avoir lieu n'est pas le désert dont parle Lawrence. L'espace électronique d'Internet non plus n'est pas l'espace lisse et neutre dont parlent les idéologues de l'âge de l'information. Les études les plus récentes confirment d'ailleurs qu'Internet est à la merci d'une attaque ciblée et coordonnée. Le maillage a été conçu de telle manière que le réseau fonctionnerait encore après une perte de 99% des 10 millions de « routeurs » – les nœuds du réseau de communication où se concentre l'information – détruits de manière aléatoire, conformément à ce qu'avaient voulu initialement les militaires américains. Par contre, une attaque sélective conçue à partir de renseignements précis sur le trafic, et visant 5% des nœuds les plus stratégiques – les nœuds des réseaux haut-débit des grands opérateurs, les points d'entrée des lignes transatlantiques – suffirait à provoquer un effondrement du système. Virtuels ou réels, les espaces de l'Empire sont structurés en territoires, striés par les cascades de dispositifs qui tracent les frontières puis les effacent lorsqu'elles deviennent inutiles, dans un balayage constant qui est le moteur même des flux de circulation. Et dans un tel espace structuré, territorialisé et déterritorialisé, la ligne de front avec l'ennemi ne peut pas être aussi nette que dans le désert de Lawrence. Le

caractère flottant du pouvoir, la dimension nomade de la domination exigent par conséquent un surcroît d'activité de renseignement, ce qui signifie une organisation de la circulation des savoirs-pouvoirs. Tel devrait être le rôle de la société pour l'Avancement de la Science Criminelle (SASC).

Dans *Cybernétique et société*, alors qu'il pressent trop tardivement que l'usage politique de la cybernétique tend à renforcer l'exercice de la domination, Wiener se pose une question similaire, en préalable à la crise mystique dans laquelle il finira sa vie : « Toute la technique du secret, du brouillage des messages et du bluff consiste à s'assurer que son propre camp peut faire usage plus efficacement que l'autre camp des forces et opérations de communication. Dans cette utilisation combative de l'information, *il est tout aussi important de laisser ouverts ses propres canaux d'information que d'obstruer les canaux dont dispose l'adversaire.* Une politique globale en matière de secret implique presque toujours la considération de beaucoup plus de choses que le secret lui-même. » Le problème de la force reformulé en problème de l'invisibilité devient donc *un problème de modulation de l'ouverture et de la fermeture*. Il requiert à la fois l'organisation et la spontanéité. Ou pour le dire autrement, la guérilla diffuse requiert aujourd'hui de constituer *deux plans de consistance distincts* quoiqu'entremêlés, l'un où s'organise l'ouverture, la transformation du jeu des formes-de-vie en information, l'autre où s'organise la fermeture, la résistance des formes-de-vie à leur mise en information. Curcio : « Le parti-guérilla est l'agent maximal de l'invisibilité et de l'extériorisation du savoir-pouvoir du prolétariat, invisibilité par rapport à l'ennemi et extériorisation envers l'ennemi cohabitant en lui, au plus haut niveau de synthèse. » On objectera qu'il ne s'agit là après tout que d'une autre forme de machine binaire, ni meilleure, ni moins bonne que celles qui s'effectuent dans la cybernétique. On aura tort car c'est ne pas voir qu'au principe de ces deux gestes se trouve une distance fondamentale avec les flux réglés, une distance qui est la condition même de l'expérience au sein d'un monde de dispositifs, une distance qui est une puissance que je peux convertir en épaisseur et en devenir. Mais on aura tort surtout parce que c'est ne pas comprendre que l'alternance entre souveraineté et impouvoir ne se programme pas, que la course que ces postures dessinent est de l'ordre de l'errance, que les lieux qui en sortent élus, sur le corps, à l'usine, dans les non-lieux urbains et péri-urbains, sont imprévisibles.

X

« La révolution c'est le mouvement, mais le mouvement ce n'est pas la révolution. »

Paul Virilio, *Vitesse et politique*, 1977

« Dans un monde de scénarios bien réglés, de programmes minutieusement calculés, de partitions impeccables, d'options et d'actions bien placées, qu'est-ce qui fait obstacle, qu'est-ce qui traîne, qu'est-ce qui boite? »

La boiterie indique le corps.

Du corps.

La boiterie indique l'homme au talon fragile.

Un Dieu le tenait par là. Il était Dieu par le talon. Les Dieux boitillent quand ils ne sont pas bossus.

Le dérèglement c'est le corps. Ce qui boite, fait mal, tient mal, l'épuisement du souffle et le miracle de l'équilibre. Pas plus que l'homme la musique ne tient debout. Les corps ne sont pas encore bien réglés par la loi de la marchandise.

Ça ne marche pas. Ça souffre. Ça s'use. Ça se trompe. Ça échappe.

Trop chaud, trop froid, trop près, trop loin, trop vite, trop lent. »

Philippe Carles, Jean-Louis Comolli, "Free Jazz, hors programme, hors sujet, hors champ", 2000

On a souvent insisté – T. E. Lawrence n'y fait pas exception – sur la dimension cinétique de la politique et de la guerre comme contrepoint stratégique à une conception quantitative des rapports de force. C'est typiquement la perspective de la guérilla par opposition à celle de la guerre traditionnelle. Il a été dit qu'à défaut d'être massif un mouvement se devait d'être rapide, plus rapide que la domination. C'est ainsi que l'Internationale Situationniste formule par exemple son programme en 1957 : « Il faut comprendre que nous allons assister, participer, à une course de vitesse entre les artistes libres et la police pour expérimenter et développer les nouvelles techniques de conditionnement. Dans cette course la police a déjà un avantage considérable. De son issue dépend pourtant l'apparition d'environnements passionnants et libérateurs ou le renforcement – scientifiquement contrôlable, sans brèche – de l'environnement du vieux monde d'oppression et d'horreur. [...] Si le contrôle de ces nouveaux moyens n'est pas totalement révolutionnaire, nous pouvons être entraînés vers l'idéal policé d'une société d'abeilles. » Face à cette dernière image, évocation explicite mais



statique de la cybernétique achevée telle que l'Empire lui donne figure, la révolution devrait consister dans une réappropriation des outils technologiques les plus modernes, réappropriation qui devrait permettre de contester la police sur son propre terrain, en créant un contre-monde avec les mêmes moyens que ceux qu'elle emploie. La vitesse est ici conçue comme une des qualités importantes pour l'art politique révolutionnaire. Mais cette stratégie implique d'attaquer des forces sédentaires. Or sous l'Empire celles-ci tendent à s'effriter tandis que le pouvoir impersonnel des dispositifs devient nomade et traverse en les faisant implorer toutes les institutions.

À l'inverse, c'est la lenteur qui a informé un autre pan des luttes contre le Capital. Le sabotage luddiste ne doit pas être interprété dans une perspective marxiste traditionnelle comme une simple rébellion primitive par rapport au prolétariat organisé, comme une protestation de l'artisanat réactionnaire contre l'expropriation progressive des moyens de production que provoque l'industrialisation. C'est un acte délibéré de *ralentissement* des flux de marchandises et de personnes, qui anticipe sur la caractéristique centrale du capitalisme cybernétique en tant qu'il est mouvement vers le mouvement, volonté de puissance, accélération généralisée. Taylor conçoit d'ailleurs l'Organisation Scientifique du Travail comme une technique de combat contre le «freinage ouvrier» qui représente un obstacle effectif à la production. Dans l'ordre physique, les mutations du système dépendent aussi d'une certaine lenteur, comme l'indiquent Prigogine et Stengers : «Plus rapide est la communication dans le système, plus grande est la proportion des fluctuations insignifiantes, incapables de transformer l'état du système : plus stable est cet état». Les tactiques de ralentissement sont donc porteuses d'une puissance supplémentaire dans la lutte contre le capitalisme cybernétique parce qu'elles ne l'attaquent pas seulement dans son être mais dans son processus. Mais il y a plus : la lenteur est aussi nécessaire à une mise en rapport des formes-de-vie entre elles qui ne soit pas réductible à un simple échange d'informations. Elle exprime la résistance de la relation à l'interaction.

En deçà ou au-delà de la vitesse et de la lenteur de la communication, il y a l'espace de *la rencontre* qui permet de tracer une limite absolue à l'analogie entre le monde social et le monde physique. C'est en effet parce que deux particules ne se *rencontreront* jamais que les phénomènes de rupture ne peuvent être déduits des observations de laboratoire. La rencontre est cet instant durable où des intensités se manifestent entre les formes-de-vie *en présence* chez chacun. Elle est, en deçà du social et de la communication, le territoire qui actualise les puissances des corps et s'actualise dans les différences d'intensité qu'ils dégagent, qu'ils



sont. La rencontre se situe en deçà du langage, outre-mots, dans les terres vierges du non-dit, au niveau d'une mise en suspens, de cette puissance du monde qui est aussi bien sa négation, son «pouvoir-ne-pas-être». Qu'est ce qu'autrui? «Un autre monde possible», répond Deleuze. L'autre incarne cette possibilité qu'a le monde de n'être pas, ou d'être autre. C'est pourquoi dans les sociétés dites «primitives» la guerre revêt cette importance primordiale d'annihiler tout autre monde *possible*. Il ne sert à rien pourtant de penser le conflit sans penser la jouissance, la guerre sans penser l'amour. Dans chaque naissance tumultueuse à l'amour, renaît le désir fondamental de se transformer en transformant le monde. La haine et la suspicion que les amants suscitent autour d'eux sont la réponse automatique et défensive à la guerre qu'ils font, du seul fait de s'aimer, à un monde où toute passion doit se méconnaître et mourir.

La violence est bien la première règle du jeu de la rencontre. Et c'est elle qui polarise les errances diverses du désir dont Lyotard invoque la liberté souveraine dans son *Économie libidinale*. Mais parce qu'il se refuse à voir que les jouissances s'accordent entre elles sur un territoire qui les précède et où se côtoient les formes-de-vie, parce qu'il refuse de comprendre que la neutralisation de toute intensité est elle-même une intensification, rien moins que celle de l'Empire, parce qu'il ne peut en déduire que tout en étant inséparables, pulsions de vie et pulsions de mort ne sont pas neutres en face d'un autre singulier, Lyotard ne peut finalement dépasser l'hédonisme le plus compatible avec la cybernétisation : désaisissez-vous, abandonnez-vous, laissez passer les désirs ! Jouissez, jouissez, il en restera toujours quelque chose ! Que la conduction, l'abandon, la mobilité en général puissent accroître l'amplification des écarts à la norme ne fait aucun doute à condition de reconnaître ce qui, au sein même de la circulation, interrompt les flux. Face à l'accélération que provoque la cybernétique, la vitesse, le nomadisme ne peuvent représenter que des élaborations secondaires vis-à-vis des *politiques de ralentissement*.

La vitesse soulève les institutions. La lenteur coupe les flux. Le problème proprement cinétique de la politique n'est donc pas de choisir entre deux types de révolte mais de s'abandonner à une *pulsation*, d'explorer d'autres intensifications que celles qui sont commandées par la temporalité de l'urgence. Le pouvoir des cybernéticiens a été de donner un rythme au corps social qui tendanciellement empêche toute respiration. Le rythme, tel que Canetti en propose la genèse anthropologique, est précisément associé à la course : «Le rythme est à l'origine un rythme de pieds. Tout homme marche, et comme il marche sur deux jambes et qu'il frappe alternativement le sol de ses pieds, qu'il ne peut avancer qu'en faisant chaque fois ce même mouvement des pieds, il se produit intentionnellement ou non un bruit rythmique». Mais cette course n'est pas prévisible comme le serait celle d'un robot : «Les deux pieds ne se posent jamais avec la même force. La différence peut être plus ou moins grande entre eux, selon les dispositions et l'humeur personnelles. Mais on peut aussi marcher plus vite ou plus lentement, on peut courir, s'arrêter subitement, sauter.» Cela veut dire que le rythme est le contraire d'un programme, qu'il dépend des formes-de-vie et que les problèmes de vitesse peuvent être ramenés à des questions de rythme. Tout corps en tant qu'il est *boiteux* porte avec lui un rythme qui manifeste qu'il est dans sa nature de tenir des positions intenable. Ce rythme qui vient des boîtiers des corps, du mouvement des pieds, Canetti ajoute en outre qu'il est à l'origine de l'écriture en tant que traces de la démarche des animaux, c'est-à-dire de



l'Histoire. L'événement n'est rien d'autre que l'apparition de telles traces et faire l'Histoire c'est donc improviser à la recherche d'un rythme. Quel que soit le crédit que l'on accorde aux démonstrations de Canetti, elles indiquent comme le font les fictions vraies, que la cinétique politique sera mieux comprise en tant que *politique du rythme*. Cela signifie a minima qu'au rythme binaire et techno imposé par la cybernétique doivent s'opposer *d'autres rythmes*.

Mais cela signifie aussi que ces autres rythmes, en tant que manifestations d'une boîtierie ontologique, ont toujours eu une fonction politique créatrice. Canetti, encore lui, raconte que d'un côté «la répétition rapide par laquelle les pas s'ajoutent aux pas donne l'illusion d'un plus grand nombre d'êtres. Ils ne bougent pas de place, ils poursuivent la danse toujours au même endroit. Le bruit de leur pas ne meurt pas, ils se répètent et conservent longtemps toujours la même sonorité et la même vivacité. *Ils remplacent par leur intensité le nombre qui leur manque*». D'un autre côté, «quand leur piétinement se renforce, c'est comme s'ils appelaient du renfort. Ils exercent, sur tous les hommes se trouvant à proximité, une force d'attraction qui ne se relâche pas tant qu'ils n'abandonnent pas la danse.» Rechercher le bon rythme ouvre donc à une intensification de l'expérience aussi bien qu'à une augmentation numérique. C'est un instrument d'agrégation autant qu'une action exemplaire à imiter. À l'échelle de l'individu comme à l'échelle de la société, les corps eux-mêmes perdent leur sentiment d'unité pour se démultiplier comme armes potentielles : «L'équivalence des participants se ramifie dans l'équivalence de leurs membres. Tout ce qu'un corps humain peut avoir de mobile acquiert une vie propre, chaque jambe, chaque bras vit comme pour lui seul.» La politique du rythme est donc la recherche d'une réverbération, d'un *autre état* comparable à une transe du corps social, à travers la ramification de chaque corps. Car il y a bien deux régimes possibles du rythme dans l'Empire cybernétisé. Le premier, auquel se réfère Simondon, c'est celui de l'homme technicien qui «assure la fonction d'intégration et prolonge l'auto-régulation en dehors de chaque monade d'automatisme», techniciens dont la «vie est faite du rythme des machines qui l'entourent et qu'il relie les unes aux autres». Le second rythme vise à saper cette fonction d'interconnexion : il est profondément dés-intégrateur sans être simplement bruitiste. C'est un *rythme de la déconnexion*. La conquête collective de ce *juste tempo dissonant* passe par un abandon préalable à l'improvisation.

«Levant le rideau des mots, l'improvisation devient geste,
acte non encore dit,
forme non encore nommée, normée, honorée.
S'abandonner à l'improvisation
pour se libérer déjà – quelque beaux qu'ils soient –
des récits musicaux déjà là du monde.
Déjà là, déjà beaux, déjà récits, déjà monde.
Défaire, ô Pénélope, les bandelettes musicales qui forment
notre cocon sonore,
qui n'est pas le monde mais l'habitude rituelle du monde.

Abandonnée, elle s'offre à ce qui flotte autour du sens,
autour des mots,
autour des codifications,
elle s'offre aux intensités,
aux retenues, aux élans, aux énergies,
au peu nommable en somme.
[...] L'improvisation accueille la menace et la dépasse,
la dépossède d'elle-même, l'enregistre, puissance et risque.»

XI

«C'est la brume, la brume solaire, qui va remplir l'espace. La rébellion même est un gaz, une vapeur. La brume est le premier état de la perception naissante et fait le mirage dans lequel les choses montent et descendent, comme sous l'action d'un piston, et les hommes lévitent, suspendus à une corde. Voir brumeux, voir trouble: une ébauche de perception hallucinatoire, un gris cosmique. Est-ce le gris qui se partage en deux, et qui donne le noir quand l'ombre gagne ou quand la lumière disparaît, mais aussi le blanc quand le lumineux devient lui-même opaque.»

Gilles Deleuze, «La honte et la gloire: T. E. Lawrence», *Critique et clinique*, 1993

«Rien ni personne n'offre en cadeau une aventure alternative: il n'est d'aventure possible que de se conquérir un sort. Tu ne pourras mener cette conquête qu'en partant du site spatio-temporel où "tes" choses t'impriment comme une des leurs.»

Giorgio Cesarano, *Manuel de Survie*, 1975

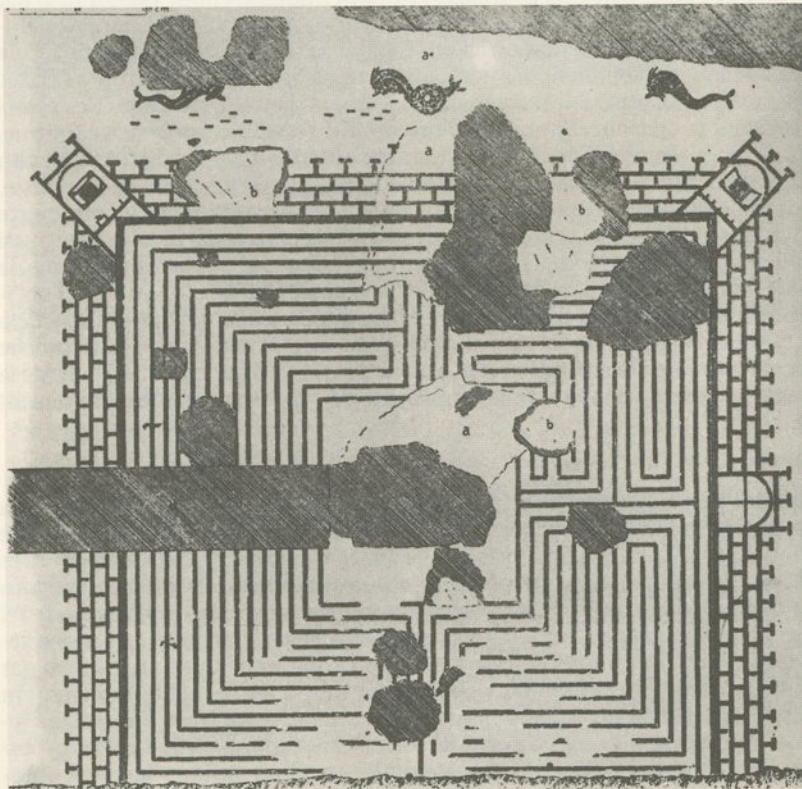
Dans la perspective cybernétique la menace ne peut être accueillie et a fortiori dépassée. Il faut qu'elle soit absorbée, éliminée. J'ai déjà dit que l'impossibilité infiniment reconduite de cet anéantissement de l'événement est la dernière certitude sur laquelle fonder des pratiques d'opposition au monde gouverné par les dispositifs. La menace, et sa généralisation sous forme de panique, pose des problèmes énergétiques insolubles aux tenants de l'hypothèse cybernétique. Simondon explique ainsi que les machines qui ont un haut rendement en information, qui contrôlent avec précision leur environnement, ont un faible rendement énergétique. Inversement, les machines qui demandent peu d'énergie pour effectuer leur mission cybernétique produisent un mauvais rendu de la réalité. La transformation des formes en informations contient en effet deux impératifs opposés: «l'information est, en un sens, ce qui apporte une série d'états imprévisibles, nouveaux, ne faisant partie d'aucune suite définissable d'avance; elle est donc ce qui exige du canal d'information *une disponibilité absolue* par rapport à tous les aspects de la modulation qu'il achemine; *le canal d'information ne doit apporter lui-même aucune forme prédéterminée, ne pas être sélectif*. [...] En un sens opposé, l'information se distingue du bruit parce qu'on peut assigner un certain code, une relative uniformisation à l'information; dans tous les cas où le bruit ne peut être abaissé directement au-dessous d'un certain niveau, on opère *une réduction de la marge d'indétermination et d'imprévisibilité* des signaux d'information.» Autrement dit, pour qu'un système physique, biologique ou social ait assez d'énergie pour assurer sa reproduction, il faut que ses dispositifs de contrôle taillent dans la masse de l'inconnu, tranchent dans l'ensemble des possibles entre ce qui relève du *hasard pur* et s'exclut d'office du contrôle et ce qui peut y entrer en tant qu'*aléa*, susceptible dès lors d'un calcul de probabilité. Il s'ensuit que pour tout dispositif, comme dans le cas spécifique des appareils d'enregistrement sonore, «un compromis doit être adopté qui conserve un rendement d'information suffisant pour les besoins pratiques et un rendement énergétique assez élevé pour maintenir le bruit de fond à un niveau où il ne trouble pas le niveau du signal». Dans le cas de la police par exemple il s'agira de trouver le point d'équilibre entre la répression – qui a pour fonction de diminuer le bruit de fond social – et le renseignement – qui informe sur l'état et les mouvements du social à partir des signaux qu'il émet.

P rovoquer la panique voudra donc d'abord dire *étendre le brouillard de fond* qui se surimpose au déclenchement des boucles rétroactives et qui rend coûteux l'enregistrement des écarts de comportement par l'appareillage cybernétique. La pensée stratégique a tôt saisi la portée offensive de ce brouillard. Lorsque Clausewitz s'avise par exemple que «la résistance populaire n'est évidemment pas apte à frapper de grands coups» mais que «comme *quelque chose de vaporeux et de fluide*, elle ne doit se condenser nulle part». Ou lorsque Lawrence oppose les armées traditionnelles qui «ressemblent à des plantes immobiles» à la guérilla, comparable à «une influence, une idée, une espèce d'entité intangible, invulnérable, sans front ni arrières et qui se répand partout à la façon d'un gaz». *Le brouillard est le vecteur privilégié de la révolte*. Transplantée dans le monde cybernétique, la métaphore fait aussi référence à la résistance à la tyrannie de la transparence qu'impose le contrôle. La brume bouleverse toutes les coordonnées habituelles de la perception. Elle provoque l'indiscernabilité du visible et de l'invisible, de l'information et de l'événement. C'est pourquoi elle représente une condition de possibilité de ce dernier. *Le brouillard rend la révolte possible*. Dans une nouvelle intitulée «L'amour est aveugle», Boris Vian imagine ce que seraient les effets d'un brouillard bien réel sur les rapports existants. Les habitants d'une métropole se réveillent un matin envahis par un «raz-de-marée opaque» qui modifie



progressivement tous les comportements. Les nécessités qu'imposent les apparences deviennent vite caduques et la ville se laisse gagner à l'expérimentation collective. Les amours deviennent libres, facilitées par la nudité permanente de tous les corps. Les orgies se répandent. La peau, les mains, les chairs reprennent leurs prérogatives car «le domaine du possible est étendu quand on n'a pas peur que la lumière s'allume». Incapables de faire durer un brouillard qu'ils n'ont pas contribué à former, les habitants sont donc désemparés lorsque «la radio signale que des savants notent une régression régulière du phénomène». Moyennant quoi, tous décident de se crever les yeux afin que la vie continue heureuse. Passage au destin : le brouillard dont parle Vian se conquiert. Il se conquiert par une réappropriation de la violence, une réappropriation qui peut aller jusqu'à la mutilation. Cette violence-là qui ne veut éduquer en rien, qui ne veut rien construire, n'est pas la terreur politique qui fait tant gloser les bonnes âmes. Cette violence-là consiste tout entière dans le déblaiement des défenses, dans l'ouverture des parcours, des sens, des esprits. «Est-elle jamais pure?», demande Lyotard. «Une *danse* est-elle vraie? On pourra le dire, toujours. Mais là n'est pas sa puissance.» Dire que la révolte doit devenir brouillard cela signifie qu'elle doit être à la fois dissémination et dissimulation. De même que l'offensive doit se faire opaque afin de réussir, de même l'opacité doit se faire offensive pour durer : tel est le chiffre de la révolte invisible.

Mais cela indique aussi que son premier objectif sera de résister à toute tentative de réduction par exigence de représentation. Le brouillard est une réponse vitale à l'impératif de clarté, de transparence, qui est la première empreinte du pouvoir impérial sur les corps. Devenir brouillard veut dire que j'assume enfin la part d'ombre qui me commande et m'empêche de croire à toutes les fictions de démocratie directe en tant qu'elles voudraient ritualiser une transparence de chacun à ses propres intérêts et de tous aux intérêts de tous. Devenir opaque comme le brouillard, c'est reconnaître qu'on ne représente rien, qu'on n'est pas identifiable, c'est assumer le caractère intotalisable du corps physique comme du corps politique, c'est s'ouvrir à des possibles encore inconnus. C'est résister de toutes ses forces à toute lutte pour la reconnaissance. Lyotard : «Ce que vous nous demandez, théoriciens, c'est que nous nous constituions en identités, en responsables. Or si nous sommes sûrs d'une chose c'est que cette opération (d'exclusion) est une



frime, que les incandescences ne sont le fait de personne et n'appartiennent à personne.» Il ne s'agira pas pour autant de reformer quelques sociétés secrètes ou quelques conspirations conquérantes comme ce fut le cas dans la franc-maçonnerie, le carbonarisme et comme le fantasmèrent encore les avant-gardes du siècle dernier – je pense notamment au Collège de Sociologie. *Constituer une zone d'opacité* où circuler et expérimenter librement sans conduire les flux d'information de l'Empire, c'est produire des «singularités anonymes», recréer les conditions d'une expérience possible, d'une expérience qui ne soit pas immédiatement aplatie par une machine binaire qui lui assigne un sens, d'une expérience dense qui transforme les désirs et leur instanciations en un au-delà des désirs, en un récit, en un corps épais. Aussi lorsque Toni Negri interroge Deleuze sur le communisme, ce dernier se garde-t-il bien de l'assimiler à une communication réalisée et transparente : «Vous demandez si les sociétés de contrôle ou de communication ne susciteront pas des formes de résistance capables de redonner des chances à un communisme conçu comme "organisation transversale d'individus libres". Je ne sais pas, peut-être. Mais ce ne serait pas dans la mesure où les minorités pourraient reprendre la parole. Peut-être la parole, la communication sont-elles pourries. Elles sont entièrement pénétrées par l'argent : non par accident, mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. *L'important ce sera peut-être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs pour échapper au contrôle.*» Oui, l'important pour nous ce sont ces zones d'opacité, l'ouverture de cavités, d'intervalles vides, de *blocs noirs* dans le maillage cybernétique du pouvoir. La guerre irrégulière avec l'Empire, à l'échelle d'un lieu, d'une lutte, d'une émeute, commence dès maintenant par la construction de zones opaques et offensives. Chacune de ces zones sera à la fois *noyau* à partir duquel expérimenter sans être saisissable et *nuage* propagateur de panique dans l'ensemble du système impérial, machine de guerre coordonnée et subversion spontanée à tous les niveaux. La prolifération de ces zones d'opacité offensive (ZOO), l'intensification de leurs relations, provoquera un déséquilibre *irréversible*.

Afin d'indiquer sous quelles conditions peut se «créer de l'opacité», comme arme et comme interrupteur des flux, il convient de se tourner une dernière fois sur la critique interne du paradigme cybernétique. Provoquer le changement d'état dans un système physique ou social nécessite que le désordre, les écarts à la norme, se concentrent dans un espace, réel ou virtuel. Pour que des fluctuations de comportement fassent contagion il faut en effet qu'elles atteignent d'abord une «taille critique» dont Prigogine et Stengers précisent la nature : «Elle résulte du fait que le "monde extérieur", l'environnement de la région fluctuante, tend toujours à amortir la fluctuation. La taille critique mesure le rapport entre le volume, où ont lieu les réactions, et la surface de contact, lieu du couplage. La taille critique est donc déterminée par une compétition entre le "pouvoir d'intégration" du système et les mécanismes chimiques qui amplifient la fluctuation à l'intérieur de la sous-région fluctuante». Cela veut dire que tout déploiement des fluctuations dans un système est voué à l'échec s'il ne dispose pas au préalable d'un ancrage local, d'un lieu à partir duquel les écarts qui s'y révèlent pourraient contaminer l'ensemble du système. Lawrence confirme, une fois de plus : «La rébellion doit avoir une *base inattaquable*, un lieu à l'abri non seulement d'une attaque mais de la crainte d'une attaque.» Pour qu'un tel lieu existe, il lui faut «l'indépendance des voies de ravitaillement», sans laquelle aucune guerre n'est envisageable. Si la question de la base est centrale dans toute révolte, c'est aussi en raison des principes mêmes d'équilibrage des systèmes. Pour la cybernétique, la possibilité d'une contagion qui fasse basculer le système doit être amortie par l'environnement le plus immédiat de la zone d'autonomie où les fluctuations ont lieu. Cela signifie que les effets de contrôle sont plus puissants dans la périphérie la plus proche de la zone d'opacité offensive qui se crée, autour de la région fluctuante. La taille de la base devra par conséquent être d'autant plus grande que le contrôle de proximité est appuyé.

Ces bases doivent être aussi bien inscrites dans l'espace que dans les têtes : «La révolte arabe, explique Lawrence, en avait dans les ports de la mer rouge, dans le désert ou dans l'esprit des hommes qui y souscrivaient.» Ce sont des territoires autant que des mentalités. Appelons-les *plans de consistance*. Pour que des zones d'opacité offensive se forment et se renforcent, il faut qu'existent d'abord de tels plans, qui branchent les écarts entre eux, qui fassent levier, qui opèrent le renversement de la peur. L'Autonomie historique – celle de l'Italie des années 1970 par exemple – comme l'Autonomie possible n'est rien d'autre que le mouvement continu de persévérance des plans de consistance qui se constituent en *espaces irréprésentables*, en bases de sécession avec la société. La réappropriation par les cybernéticiens critiques de la catégorie d'autonomie – avec ses notions dérivées, auto-



organisation, auto-poïèse, auto-référence, auto-production, auto-valorisation, etc. – est de ce point de vue la manœuvre idéologique centrale de ces vingt dernières années. Au travers du prisme cybernétique, se donner à soi-même ses propres lois, produire des subjectivités ne contredit en rien la production du système et sa régulation. En appelant il y a dix ans à la multiplication des Zones d'Autonomie Temporaire (TAZ) dans le monde virtuel comme dans le monde réel, Hakim Bey restait ainsi victime de l'idéalisme de ceux qui veulent abolir le politique sans l'avoir préalablement pensé. Il se trouvait contraint de séparer dans la TAZ le lieu de pratiques hédonistes, d'expression «libertaire» des formes-de-vie, du lieu de résistance politique, de la forme de lutte. Si l'autonomie, ici, est pensée comme temporaire, c'est que penser sa *durée* exigerait de concevoir une lutte qui s'articule avec la vie, d'envisager par exemple la *transmission de savoirs guerriers*. Les libéraux-libertaires du type de Bey ignorent le champ des intensités dans lequel leur souveraineté appelle à se déployer et leur projet de contrat social sans État postule au fond l'identité de tous les êtres puisqu'il s'agit en définitive de maximiser ses plaisirs en paix, jusqu'à la fin des temps. D'un côté les TAZ sont définies comme des «enclaves libres», des lieux qui ont pour loi la liberté, les bonnes choses, le Merveilleux. De l'autre la sécession d'avec le monde dont elles sont issues, les «plis» dans lesquels elles se logent entre le réel et son codage, ne devraient se constituer qu'après une succession de «refus». Cette «idéologie californienne», en posant l'autonomie comme attribut de sujets individuels ou collectifs, confond à dessein deux plans incommensurables, l'«auto-réalisation» des personnes et l'«auto-organisation» du social. C'est parce que l'autonomie est, dans l'histoire de la philosophie, une notion ambiguë qui exprime à la fois l'affranchissement de toute contrainte *et* la soumission à des lois naturelles supérieures, qu'elle peut servir à nourrir les discours hybrides et restructurants des cyborgs «anarcho-capitalistes».

L'autonomie dont je parle, elle, n'est pas temporaire ni simplement défensive. Elle n'est pas une qualité substantielle des êtres mais la condition même de leur devenir. Elle ne part pas de l'unité supposée du Sujet mais engendre des multiplicités. Elle ne s'attaque pas aux seules formes sédentaires du pouvoir, comme l'État, pour ensuite surfer sur ses formes circulantes, «mobiles», «flexibles». Elle se donne les moyens de durer comme de se déplacer, de se retirer comme d'attaquer, de s'ouvrir comme de se fermer, de relier les corps muets comme les voix sans corps. Elle pense cette alternance comme le résultat d'une expérimentation sans fin. «Autonomie» veut dire que nous faisons grandir *les* mondes que nous sommes. L'Empire, armé de la cybernétique, revendique l'autonomie pour lui seul en tant que système unitaire de la totalité : il est contraint d'anéantir ainsi toute autonomie dans ce qui lui est hétérogène. Nous disons que l'autonomie est à tout le monde et que la lutte pour l'autonomie doit s'amplifier. La forme actuelle que prend la guerre civile est d'abord celle d'une *lutte contre le monopole de l'autonomie*. Cette expérimentation-là sera le «chaos fécond», le communisme, la fin

de l'hypothèse cybernétique.



Les vainqueurs avaient vaincu sans peine : ils avaient pris une ville qui se débarrassait de ses dieux.

Nul ne se rappelle aujourd'hui, d'entre les insurgés d'alors, ce qui se passa exactement, au début.
En guise de réponse, certains ont une légende; mais la plupart disent seulement "chacun est un début".

Cela commença au coeur des métropoles d'antan. Il régnait là une sorte d'agitation glacée, avec des points de comble où chacun se pressait, de préférence à bord d'une petite boîte métallique nommée "automobile".

Cela commença donc ainsi, par des rassemblements sans objet, des rassemblements silencieux de masques, en marge de l'affairement général.

Une impression de grand désœuvrement émanait de ces petits groupes d'hommes masqués, qui jouaient aux échecs ainsi qu'à d'autres jeux plus énigmatiques, qui portaient sur des panneaux immobiles des messages sibyllins, qui distribuaient sans un mot des textes pétrifiants; mais c'était un désœuvrement plein, habité, inquiétant quoique discret.

Il a bien dû y avoir un jour, quelque part, un premier de ces rassemblements. Mais il y en eut très vite tant que son souvenir lui-même s'est noyé dans leur nombre. On prétend que cela eut lieu d'abord à Lutèce un jour de carnaval. Et depuis lors, le carnaval n'a jamais cessé.

D'abord on dépêcha la police. Mais il fallut bientôt y renoncer : à peine dispersait-on une de ces étranges agrégations qu'une autre se reformait ailleurs. Il semblait même qu'elles se multipliaient à chaque arrestation. C'était comme si les hommes étaient imperceptiblement gagnés, contaminés par le silence et le jeu, par l'anonymat et le désœuvrement.

C'était le printemps et il y en avait tant, de ces rassemblements, qu'ils se mirent à circuler, vaguant de place en place, de rue en rue, de carrefour en carrefour. Il y avait de la joie, de la désinvolture et une curieuse détermination dans ces cortèges errants.
Une secrète convergence semblait même les guider. Quand venait le soir, ils se massaient en silence devant les lieux de pouvoir : sièges de journaux, de gouvernements, de multinationales, d'empires médiatiques; banques, ministères, commissariats, prisons, bientôt rien n'échappa plus à cet encerclement feutré.

Une grande menace en même temps qu'une grande dérision se dégageait de ces foules de masques mutiques au regard rivé sur les vainqueurs retranchés.

On ne s'y trompa certainement pas, puisque l'on dénonça sans tarder la conspiration d'un certain Comité Invisible. On parla même d'un péril majeur pour la civilisation, la démocratie, l'ordre et l'économie. Mais à l'intérieur de leurs châteaux, les vainqueurs prenaient peur. Ils se sentaient de plus en plus seuls avec leur victoire. Un monde qui, hier encore, leur paraissait entièrement acquis leur échappait incompréhensiblement, pan par pan.

Aussi finirent-ils par ouvrir les portes de leurs châteaux, croyant apaiser quelque insaisissable jacquerie en montrant qu'ils n'avaient rien à cacher.

Mais nul n'entra, sinon par mégarde, car des masques émanait un pouvoir plus désirable que l'ancien. Les vainqueurs eux-mêmes, au reste, durent être saisis d'une grande lassitude : nul ne sait, depuis lors, ce qu'ils sont devenus.



Thèses sur la communauté terrible

«Il y a là quelque chose de la pauvre et brève enfance, quelque chose du bonheur perdu qui ne se retrouve pas, mais quelque chose de la vie active d'aujourd'hui aussi, de son petit enjouement incompréhensible et toujours là pourtant, et qu'on ne saurait tuer.»

Franz Kafka

«... jette des roses dans l'abîme et dis : "Voici mon remerciement pour le *monstre* qui n'a pas réussi à m'avalier !"»

Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*

I GENÈSE ou histoire d'une histoire



I «CE QUI POUR UN TEMPS AVAIT ÉTÉ COMPRIS, POUR UN TEMPS A ÉTÉ OUBLIÉ. Au point que personne ne s'aperçoit plus que l'histoire est sans époque. De fait, il ne se passe rien. Il n'y a plus d'événement. Il n'y a que des nouvelles. Regarder les personnages au sommet des empires. Et renverser le mot de Spinoza. Rien à comprendre. Seulement à rire et à pleurer.» (Mario Tronti, *La politique au crépuscule*)

I BIS. Fini, le temps des héros. Disparu, l'espace épique du récit que l'on aime à dire et que l'on aime à entendre, qui nous parle de ce que nous pourrions être mais ne sommes pas.

L'irréparable est désormais notre être-*ainsi*, notre être-*personne*. Notre être-Bloom.

Et c'est de l'irréparable qu'il faut partir, maintenant que le nihilisme le plus féroce sévit dans les rangs mêmes des dominants.

Il faut partir, parce que «Personne» est l'autre nom d'Ulysse, et qu'il ne doit importer à personne de rejoindre Ithaque, ou de faire naufrage.

2 IL N'EST PLUS TEMPS de rêver à ce que l'on sera, à ce que l'on fera, maintenant que nous pouvons *tout* être, que nous pouvons *tout* faire, maintenant que toute notre puissance nous est laissée, avec la certitude que l'oubli de la joie nous empêchera de la déployer.

C'est ici qu'il faut se déprendre, ou se laisser mourir. L'homme est bien quelque chose qui doit être dépassé, mais pour cela il doit d'abord être écouté en ce qu'il a de plus exposé et de plus rare, pour que son *reste* ne se perde pas au passage. Le Bloom, dérisoire résidu d'un monde qui n'arrête pas de le trahir et de l'exiler, demande à partir en armes; il demande l'*exode*.

Mais le plus souvent celui qui part ne retrouve pas les siens, et son exode redevient exil.

2 BIS. Du fond de cet exil viennent toutes les voix, et dans cet exil toutes les voix se perdent. L'Autre ne nous accueille pas; il nous renvoie à l'Autre en nous. Nous abandonnons ce monde en ruine sans regrets et sans peine, pressés par quelque vague sentiment de hâte. Nous l'abandonnons comme les rats abandonnent le navire, mais sans forcément savoir s'il est amarré à

quai. Rien de « noble » dans cette fuite, rien de grand qui puisse nous lier les uns aux autres. Finalement, nous restons seuls avec nous-mêmes, car nous n'avons pas décidé de combattre mais de nous conserver. Et cela n'est pas encore une action, seulement une *réaction*.

3 UNE FOULE D'HOMMES qui fuient est une foule d'hommes seuls.

4 NE PAS SE RENCONTRER est impossible; les destins ont leur clinamen. Même au seuil de la mort, même dans l'absence à nous-mêmes, les autres ne cessent de se heurter à nous sur le terrain liminaire de la fuite.

Nous et les autres : nous nous séparons par dégoût, mais nous ne parvenons pas à nous réunir par élection. Et pourtant, on se retrouve unis. Unis et hors de l'amour, à découvert et sans protection réciproque. C'est ainsi que nous étions avant la fuite, c'est ainsi que nous avons toujours été.

5 NOUS NE VOULIONS pas seulement fuir, même si nous avons bien quitté ce monde parce qu'il nous paraissait intolérable. Nulle lâcheté ici : nous sommes partis en armes. Ce que nous voulions, c'était ne plus lutter *contre* quelqu'un, mais *avec* quelqu'un. Et maintenant que nous ne sommes plus seuls, nous ferons taire cette voix au dedans, nous serons des compagnons pour quelqu'un, nous ne serons plus *les indésirables*.

Il faudra se forcer, il faudra se taire, car si personne n'a voulu de nous jusqu'ici, maintenant les choses ont changé. Ne plus poser de questions, apprendre le silence, apprendre à apprendre. *Car la liberté est une forme de discipline.*

6 LA PAROLE S'AVANCE, prudente, elle remplit les espaces entre les solitudes singulières, elle gonfle les agrégats humains en groupes, les pousse ensemble contre le vent, l'effort les réunit. C'est presque un exode. Presque. Mais aucun pacte ne les tient ensemble, sauf la spontanéité des sourires, la cruauté inévitable, les accidents de la passion.

7 CE PASSAGE, semblable à celui des oiseaux migrateurs, au murmure des douleurs errantes, donne peu à peu forme aux communautés terribles.



2 EFFECTIVITÉ

de pourquoi la schizophrénie est plus qu'une maladie et de comment, tout en rêvant d'extase, on en arrive à l'endoflicage.



I «ON NOUS DIT : quand même, le schizophrène a un père et une mère? Nous avons le regret de dire non, il n'en a pas comme tel. Il a seulement un désert et des tribus qui y habitent, un corps plein et des multiplicités qui s'y accrochent.»

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*

I BIS. La communauté terrible est la seule forme de communauté compatible avec ce monde, avec le Bloom. Toutes les autres communautés sont imaginaires, non pas *vraiment* impossibles, mais possibles seulement par moments, et en tout cas jamais dans la plénitude de leur actualisation. Elles émergent dans les luttes, elles sont alors des hétérotopies, des zones d'opacité absentes de toute cartographie, perpétuellement en instance de constitution et perpétuellement en voie de disparition.

2 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE n'est pas seulement possible; elle est *déjà réelle*, elle est toujours-déjà *en acte*. C'est la communauté *de ceux qui restent*. Elle n'est jamais *en puissance*, n'a ni devenir ni futur, ni fins véritablement externes à soi ni désir de devenir autre, seulement de *persister*. C'est la communauté de la trahison, puisqu'elle va contre son propre devenir; elle se trahit sans se transformer ni transformer le monde autour d'elle.

2 BIS. La communauté terrible est la communauté des Bloom, car en son sein toute désobjectivation est malvenue. D'ailleurs, pour y rentrer il a d'abord fallu se mettre entre parenthèses.

3 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE n'*ek-siste* pas, sinon dans les dissensions qui par moments la traversent. Le reste du temps, la communauté terrible *est*, éternellement.

4 MALGRÉ CELA, la communauté terrible est la seule que l'on rencontre puisque le monde en tant que lieu physique du commun et du partage a disparu et qu'il ne reste de lui qu'un quadrillage impérial à sillonner. Le mensonge de l'«homme» lui-même ne trouve plus de menteurs en qui s'affirmer.

Les non-hommes, les non-plus-hommes, les Bloom, ne parviennent plus *penser*, comme cela a pu se faire jadis, car la pensée était un mouvement au sein du temps et celui-ci a changé de consistance. En outre, les Bloom ont renoncé à rêver, ils habitent des distopies aménagées, des lieux sans lieu, les interstices sans dimension de l'utopie marchande. Ils sont plans et unidimensionnels car, ne se reconnaissant nulle part, ni en eux-mêmes ni dans les autres, ils ne reconnaissent ni leur passé ni leur futur. Jour après jour, leur résignation efface le présent. Les non-plus-hommes peuplent la crise de la présence.

5 LE TEMPS de la communauté terrible est spiraloïde et de consistance vaseuse. C'est un temps impénétrable où la forme-projet et la forme-habitude pèsent sur les vies en les laissant sans épaisseur. On peut le définir comme le temps de la liberté ingénue, où tout le monde fait ce qu'il veut, puisque c'est un temps qui ne permet pas de vouloir autre chose que ce qui est déjà là.

On peut dire que c'est le temps de la dépression clinique, ou bien le temps de l'exil et de la prison. C'est une attente sans fin, une étendue uniforme de discontinuités sans ordre.

6 LE CONCEPT D'ORDRE, dans la communauté terrible, a été aboli à l'avantage de l'effectivité du rapport de force et le concept de forme au profit de la pratique de la formalisation, qui, n'ayant pas de prise sur les contenus auxquels elle s'applique, est éternellement réversible. Autour de faux rituels, de fausses échéances (manifs, vacances, fins de mission, assemblées diverses, réunions plus ou moins festives), la communauté se coagule et se formalise sans jamais *prendre forme*. Car la forme, étant sensible et corrompible, expose au devenir.

6 BIS. Au sein de la communauté terrible l'informalité est le médium le plus approprié à la construction inavouée de hiérarchies impitoyables.

7 LA RÉVERSIBILITÉ est le signe sous lequel se place tout événement qui *a lieu* dans la communauté terrible.

Mais c'est cette réversibilité elle-même, avec son cortège de craintes et d'insatisfactions, qui est irréversible.

8 LE TEMPS DE LA RÉVERSIBILITÉ infinie est un temps illisible, non-humain. C'est le temps des choses, de la lune, des animaux, des marées, non pas des hommes, et encore moins des non-plus-hommes, puisque ces derniers ne savent plus se penser, tandis que les autres y arrivaient encore.

Le temps de la réversibilité n'est que le temps de ce qui est inconnaissable à soi-même.

9 POURQUOI LES HOMMES n'abandonnent-ils pas la communauté terrible? se demandera-t-on. On pourrait répondre que c'est parce que le monde non-plus-monde est encore plus inhabitable qu'elle; mais on tomberait dans le piège des apparences, dans une vérité superficielle, car le monde est tissé de la même inexistence agitée que la communauté terrible; il y a entre eux une continuité cachée qui pour les habitants du monde et pour ceux de la communauté terrible demeure indéchiffrable.



- I0 CE QUI DOIT plutôt être remarqué, c'est que le monde tire son existence minimale, qui nous permet d'en déchiffrer l'inexistence substantielle, de l'existence *négative* de la communauté terrible (pour marginale qu'elle puisse être), et non pas, comme on pourrait le croire, le contraire.
- II L'EXISTENCE NÉGATIVE de la communauté terrible est en dernier ressort une existence contre-révolutionnaire, puisque devant la subsistance résiduelle du monde celle-ci se contente de prétendre à une plus grande plénitude.
- I2 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est terrible parce qu'elle s'autolimité tout en ne reposant en aucune forme, parce qu'elle ne connaît pas d'extase. Elle raisonne avec les mêmes catégories morales que le monde-non-plus-monde, les raisons de le faire en moins. Elle connaît les droits et les injustices, mais elle les codifie toujours sur la base de la cohérence manquée du monde qu'elle conteste. Elle critique la violation d'un *droit*, la met en lumière, la porte à l'attention. Mais qui a établi (et violé) ce droit? Le monde auquel elle refuse d'appartenir. Et à quelle attention destine-t-elle son discours? À l'attention du monde qu'elle nie. Que désire donc la communauté terrible? *L'amélioration de l'état de choses existant*. Et que désire le monde? *La même chose*.
- I3 LA DÉMOCRATIE est le milieu de culture de toute communauté terrible. Le monde-non-plus-monde est le monde où le litige originaire et fondateur du politique s'efface à l'avantage d'une vision gestionnaire de la vie et du vivant, le biopouvoir. En ce sens, la communauté terrible est une communauté biopolitique car elle aussi fonde son unanimité massive et quasi militaire sur le refoulement du litige fondateur du politique, le litige entre formes-de-vie. La communauté terrible ne peut pas permettre en son sein l'existence d'un *bios*, d'une vie non conforme menée librement, mais seulement d'une survie *dans* ses rangs. Aussi bien, la continuité cachée entre le tissu biopolitique de la démocratie et les communautés terribles tient au fait que le litige y est aboli par l'imposition d'une unanimité à la fois inégalement partagée et violemment enfermée dans une collectivité censée rendre possible la liberté. Il arrivera donc, paradoxalement, que les rangs de la démocratie biopolitique soient plus confortables que ceux de la communauté terrible, l'espace de jeu, la liberté des sujets et les contraintes imposées par la forme-politique se trouvant être, dans un régime de vérité biopolitique, inversement proportionnels.
- I4 PLUS UN RÉGIME de vérité biopolitique se prétendra ouvert à la liberté, plus celui-ci sera policier, et plus, en déléguant à la police la tâche de réprimer les insubordinations, il laissera ses sujets dans un état d'inconscience relative, de quasi-enfance. Par contre, dans un régime de vérité biopolitique où l'ON prétend *réaliser* la liberté tout en ne mettant pas en discussion sa forme, ON exigera de ceux qui y participent d'introjecter la police dans leur *bios*, avec le puissant prétexte qu'*il n'y a pas le choix*.
- Choisir la pseudo-liberté individuelle octroyée par les démocraties biopolitiques – que ce soit par nécessité, par jeu ou par soif de jouissance – équivaut pour quelqu'un qui a fait partie d'une communauté terrible à une dégradation éthique *réelle*, car la liberté des démocraties biopolitiques n'est jamais que la liberté d'acheter et de se vendre.
- I5 DE MÊME, du point de vue des démocraties biopolitiques unifiées en Empire, ceux qui se rangent du côté des communautés terribles passent d'un régime politique d'échange marchand (de gestion) à un régime politique militaire (de répression). En agitant le spectre de la violence policière, les démocraties biopolitiques parviennent à militariser les communautés terribles, à rendre la discipline en leur sein encore plus dure qu'ailleurs; et cela afin de produire un crescendo en spirale censé rendre enfin préférable la marchandise à la lutte, la liberté de circuler, si chaudement recommandée par la police et la propagande marchande – «Circulez, y'a rien à voir!» –, à la liberté de voir *autre chose*, l'émeute, par exemple.

Pour ceux qui acceptent de troquer la liberté la plus haute, celle de lutter, pour la liberté la plus réifiée, celle d'acheter, les démocraties politiques aménagent depuis vingt ans de confortables places d'entrepreneurs biopolitiques forcément branchés – que seraient-ils, n'est-ce pas, sans leurs réseaux? Jusqu'à ce que les *fight clubs* prolifèrent universellement, start-up, boîtes de pub, bars branchés et cars de flics ne cesseront de pulluler selon une croissance exponentielle. Et les communautés terribles seront le modèle de ce nouveau tournant de l'évolution marchande.

I6 COMMUNAUTÉS TERRIBLES et démocraties biopolitiques peuvent coexister dans un rapport vampirique puisque les deux se vivent comme des mondes-non-plus-mondes soit comme des mondes sans dehors. Leur être-sans-dehors n'est pas une conviction terroriste agitée pour garantir la fidélité des sujets qui ont part à la démocratie biopolitique ou à la communauté terrible, mais c'est une réalité dans la mesure où il s'agit de deux formations humaines qui se recoupent *quasi-entièrement*.

Il n'y a pas de participation consciente à la démocratie biopolitique sans participation inconsciente à une communauté terrible, et vice-versa. Car la communauté terrible n'est pas que la communauté de la contestation sociale ou politique, la communauté militante, mais tendanciellement tout ce qui cherche à exister en tant que communauté au sein de la démocratie biopolitique (l'entreprise, la famille, l'association, le groupe d'amis, la bande d'adolescents, etc.). Et cela dans la mesure où tout partage *sans fin* – au double sens du terme – est une menace *effective* pour la démocratie biopolitique, qui se fonde sur une séparation telle que ses sujets ne sont même plus des individus mais seulement des dividus partagés entre deux participations nécessaires quoique contradictoires, entre leur communauté terrible et la démocratie biopolitique. Aussi bien, l'une de ces deux participations doit inévitablement être vécue comme clandestine, indigne, incohérente.

La guerre civile, expulsée de la publicité, s'est réfugiée à l'intérieur des dividus. La ligne de front qui ne passe plus au beau milieu de la société passe désormais au beau milieu du Bloom. Le capitalisme *exige* la schizophrénie.

I7 LE PARTI IMAGINAIRE est la forme que prend cette schizophrénie quand elle devient offensive. On est dans le Parti Imaginaire non pas quand on n'est ni dans une communauté terrible ni dans la démocratie biopolitique, mais quand on agit pour les détruire toutes deux.

I8 CE QUI S'EFFRITE s'effrite mais ne peut être détruit. Pourtant la vie parmi les décombres est non seulement possible, mais effectivement présente. L'intelligence supérieure du monde *est* dans la communauté terrible. Le salut du monde en tant que monde, en tant que persistant dans son état de décomposition relative, résiderait donc dans l'adversaire qui a juré de le détruire. Mais cet adversaire, comment pourrait-il le détruire sinon au prix de sa propre disparition en tant qu'adversaire? Il pourrait, nous dit-on, se constituer positivement, se fonder, se donner des lois propres. Mais la communauté terrible n'a pas de vie *autonome*, ne trouve nulle part d'accès au devenir. Elle est juste la dernière ruse d'un monde en désagrégation pour se survivre encore un peu.

2 EFFECTIVITÉ

*de pourquoi la
schizophrénie
est plus qu'une maladie
et de comment, tout en
rêvant d'extase, on en arrive
à l'endoflicage.*

3 AFFECTIVITÉ

de pourquoi l'on désire souvent ce qui fait notre malheur (tant et si bien qu'on en vient à regretter la belle époque des mariages arrangés)

et de pourquoi les femmes ne disent pas ce qu'elles pensent.

On y parle aussi de l'insuffisance des bonnes intentions.

Attention ! Chapitre à lecture dangereuse car tout le monde est mis en cause.



JOCASTE Qu'est-ce que l'exil? De quoi souffre l'exilé?
 POLYNICE Du pire des maux : ne pas avoir le droit à la *parrhèsia*.
 JOCASTE C'est une condition d'esclave, de ne pas dire ce que l'on pense.
 POLYNICE Et de devoir se plier à la bêtise de qui commande...
 JOCASTE Eh oui, c'est cela : faire le stupide avec les stupides.
 POLYNICE Pour l'intérêt, on force son tempérament.

Euripide, *Les Phéniciennes*

I LA PARRHÈSIA est l'usage *dangereux*, affectuel du discours, l'acte de vérité qui met en question les rapports de pouvoir tels qu'ils sont *hic et nunc* dans l'amitié, dans la politique, dans l'amour. Le parrhésiastès n'est pas celui qui dit la vérité la plus douloureuse pour briser les liens qui unissent les autres et qui se fondent sur le refus d'accepter cette vérité comme inéluctable. Celui qui fait usage de la parrhèsia se met en danger d'abord lui-même par un geste d'exposition de soi *dans* les maillons relationnels. La parrhèsia c'est l'acte de vérité *qui fuit le point de vue de surplomb*.

Là où la parrhèsia n'est pas possible, les êtres sont en exil, ils agissent comme des esclaves. Même si la communauté terrible est pour ses habitants comme une cathédrale dans le désert, c'est en son sein que l'on endure l'exil le plus amer. Car en tant que machine de guerre omnilatérale qui doit garder avec l'extérieur un équilibre vital de nature homéostatique, la communauté terrible ne peut pas tolérer la circulation dans ses rangs de discours dangereux pour elle-même. Pour se perpétuer, la communauté terrible a besoin de reléguer le danger à l'extérieur : ce sera l'Étranger, la Concurrence, l'Ennemi, les flics. Ainsi la communauté terrible applique-t-elle en son sein la plus stricte police des discours, devenant à elle-même sa propre censure.

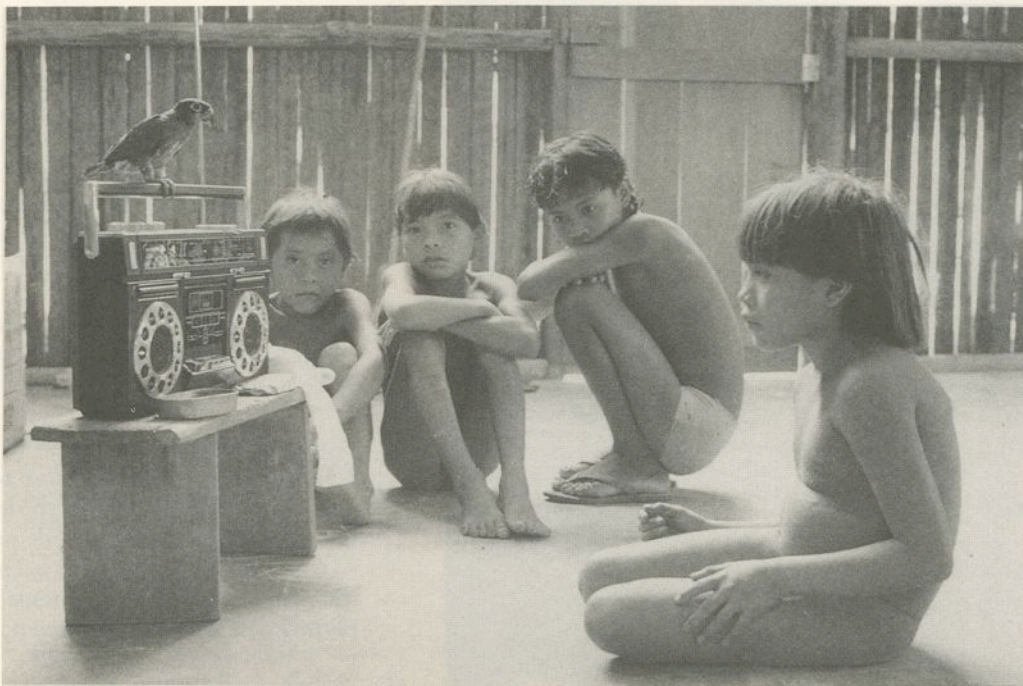
2 LÀ OÙ LA PAROLE muette de la répression fait entendre sa voix, aucune autre parole n'a plus droit de cité pour autant qu'elle reste coupée d'une effectivité immédiate. La communauté terrible est une réponse à l'aphasie qu'impose tout régime biopolitique, mais c'est une réponse insuffisante car elle se perpétue par la censure interne, émarginant encore à l'ordre symbolique du patriarcat. Elle n'est donc souvent qu'une autre forme de police, un autre lieu où demeurer dans l'analphabétisme émotionnel ou dans un état de minorité infantile, sous prétexte de menace extérieure. Car l'enfant est moins celui qui ne parle pas que celui qui est exclu des jeux de vérité.

3 LE MONDE-NON-PLUS-MONDE, ce monde *équarri*, vit dans l'auto-célébration pathétique que l'on nomme encore «Spectacle». Le Spectacle rongé le doute, réduit la conscience à une passivité anesthésique. Ce que la démocratie biopolitique demande à la conscience, c'est d'assister à la destruction non pas en tant que destruction effective, mais en tant que spectacle. Alors que la communauté terrible demande à assister à la destruction *en tant que destruction*, donc de la faire alterner, pour qu'elle puisse durer, avec de brèves périodes de reconstruction collective.

3 BIS. Il n'y a pas de discours de vérité, il n'y a que des *dispositifs* de vérité. Le Spectacle est le dispositif de vérité qui parvient à faire fonctionner à son profit *tout autre* dispositif de vérité. Spectacle et démocratie biopolitique convergent dans l'acceptation de n'importe quel régime de discours faux proféré par n'importe quel type de sujet, pourvu que cela permette la continuation de la paix armée en vigueur. La prolifération de l'insignifiance vise à recouvrir la totalité de l'existant.

4 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE connaît le monde, mais elle ne *se* connaît pas. Cela parce qu'elle *est*, dans son aspect affirmatif, d'un être non pas réflexif mais stagnant. En revanche, dans son aspect négatif, elle *existe* pour autant qu'elle nie le monde, et donc se nie elle-même, étant faite à l'image de celui-ci. Il n'y a aucune conscience en deçà de l'existence, et aucune autoconscience en deçà de l'activité, mais il n'y a surtout pas de conscience dans l'activité d'autodestruction inconsciente. Du moment que la communauté terrible se perpétue en agissant sous le regard hostile d'autrui, en introjectant ce regard et en se constituant comme objet et non comme sujet de cette hostilité, elle ne peut aimer et haïr que *par réaction*.

5 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est un agglomérat humain, non un groupe de compagnons. Les membres de la communauté terrible se rencontrent et s'agrègent par accident plus que par choix. *Ils ne s'accompagnent pas*, ils ne se connaissent pas.



6 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est traversée par toutes sortes de complicités – et comment pourrait-elle, autrement, subsister? – mais à la différence des ancêtres dont elle se réclame, ces complicités ne déterminent en aucun cas sa forme. Sa forme est plutôt celle de la MÉFIANCE. Les membres de la communauté terrible sont méfiants les uns envers les autres parce qu'ils ne savent rien d'eux-mêmes ni les uns des autres, et parce que nul d'entre eux ne connaît la communauté dont il fait partie : il s'agit d'une communauté sans récit possible, donc impénétrable, et dont on ne peut faire l'expérience que dans l'immédiateté; mais c'est une immédiateté inorganique qui ne dévoile rien. L'exposition qui s'y pratique est mondaine et non pas politique : jusque dans la solitude héroïque du casseur ce qu'on prise c'est le corps en mouvement et non la cohérence entre celui-ci et son discours. Ce pour quoi la clandestinité, la cagoule, le jeu de la gué-guerre fascinent et trompent à la fois : le flic provocateur est aussi un casseur...

6 BIS. «On a affaire à un appareil de méfiance totale et circulante, parce qu'il n'y a pas de point absolu. La perfection de la surveillance, c'est une somme de malveillances.» (Foucault sur le *Panopticon*)



7 CEPENDANT, les complicités existant, les membres de la communauté terrible soupçonnent que le projet existe lui aussi mais qu'ils en seraient tenus à l'écart. D'où la méfiance. La méfiance qu'entretiennent l'un envers l'autre les membres de la communauté terrible est autrement plus grande que celle qu'ils entretiennent à l'égard des citoyens du reste du monde : ces derniers, en effet, ne se cachent pas d'avoir beaucoup à cacher, ils savent l'image qu'ils sont *censés* avoir et donner du monde dont ils font partie.

8 SI, MALGRÉ SON PANOPTISME interne, la communauté terrible ne se connaît pas, c'est parce qu'elle n'est pas connaissable et, dans cette mesure, elle est aussi dangereuse pour le monde que pour elle-même. Elle est la communauté de l'inquiétude; mais elle est aussi la première victime de cette inquiétude.

8 BIS. La communauté terrible est une somme de solitudes qui se surveillent sans se protéger.

9 L'AMOUR entre les membres de la communauté terrible est une tension inépuisée, qui se nourrit de ce que l'autre voile et ne dévoile pas : sa banalité. L'invisibilité de la communauté terrible à elle-même lui permet de s'aimer *aveuglément*.

10 L'IMAGE PUBLIQUE, extérieure de la communauté terrible est ce qui intéresse le moins la communauté elle-

même, car elle la connaît comme sciemment postiche. Également dérisoire est son image de soi, la publicité propre que la communauté déploie en son sein mais dont personne n'est dupe.

Car ce qui tient ensemble la communauté terrible est justement ce qui se trouve *en deçà* de sa publicité, ce qu'elle laisse juste entrevoir à ses membres et à peine deviner à l'extérieur. Elle est informée par *la banalité de son privé, par le vide de son secret et par le secret de son vide*; aussi, pour se perpétuer, elle produit et secrète la communauté publique.

10 BIS. La banalité du privé des communautés terribles se cache car cette banalité est la banalité du mal.

11 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE ne repose pas en elle-même, mais dans le désir que l'extérieur lui porte, et qui prend inévitablement la forme du malentendu.

12 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE comme toute formation humaine dans la société capitaliste avancée fonctionne sur une économie de plaisir sado-masochiste. La communauté terrible, à la différence de tout ce qui n'est pas elle, ne s'avoue pas son

masochisme fondamental, et les désirs dont elle participe s'agencent sur ce malentendu.

Le «sauvage» suscite en effet un désir, mais ce désir est un désir de domestication, et donc d'anéantissement, de même que la créature ordinaire, confortablement assise dans son quotidien, est érotique seulement dans la mesure où l'on voudrait lui imposer d'atroces souillures. Le fait que ce métabolisme émotif reste caché est une source inépuisable de souffrance pour les membres de la communauté terrible, qui deviennent incapables d'évaluer les conséquences de leurs gestes affectifs (conséquences qui démentent systématiquement leurs prévisions). Les membres des communautés terribles désapprennent ainsi progressivement à aimer.

I3 L'ÉDUCATION SENTIMENTALE au sein de la communauté terrible se fonde sur l'humiliation systématique, sur la pulvérisation de l'auto-estime de ses membres. Nul ne doit pouvoir se croire porteur d'une forme d'affectivité qui ait droit de cité à l'intérieur de la communauté. Le type hégémonique de l'affectivité à l'intérieur de la communauté terrible correspond paradoxalement à la forme conçue comme la plus arriérée à l'extérieur. La tribu, le village, le clan, la bande, l'armée, la famille sont les formations humaines universellement reconnues comme les plus cruelles et les moins gratifiantes, mais elles persistent *malgré tout* au sein des communautés terribles. Les femmes y doivent assumer une forme de virilité que même les mâles déclinent désormais dans les démocraties biopolitiques; et cela tout en se percevant comme femmes à la féminité déchéante par rapport au fantasme masculin dominant au sein même de la communauté terrible, qui est celui de la femme plastique et «sexy» (à l'image de cette pure enveloppe charnelle qu'est la Jeune-Fille) prête à usage et consommation de la sexualité génitale.

I4 DANS LES COMMUNAUTÉS TERRIBLES, les femmes, faute de pouvoir devenir *des* hommes, doivent devenir *comme* les hommes, tout en restant furieusement hétérosexuelles et prisonnières des stéréotypes les plus éculés. Si dans la communauté terrible personne n'a le droit de dire la vérité sur les rapports humains, pour les femmes cela est doublement vrai : la femme qui fait usage de la parrhèsia au sein de la communauté terrible sera immédiatement cataloguée comme hystérique.

I4 BIS. Au sein de toute communauté terrible, on fait l'expérience de l'étonnant *silence des femmes*. La pathophobie de la communauté terrible se manifeste en effet souvent comme répression indirecte de la parole féminine, étrange et dérangeante parce que parole *de chair*. Ce n'est pas que l'on fasse taire les femmes; simplement l'espace-limite avec la folie, où leur parole de vérité pourrait se donner, se trouve discrètement effacé, jour après jour.

I5 «CE N'EST PAS que les femmes aient eu du mal à accomplir les actions : elles étaient même plus courageuses, plus capables, plus préparées et plus convaincues que les hommes. On leur concédait seulement moins d'autonomie au niveau des initiatives : c'était comme si une différence affleurait instinctivement dans la préparation et dans les discussions collectives de travail, et leur voix comptait moins.

«Le problème était dans le groupe : c'était un comportement anodin, un non-dit, voire même un "tais-toi" jeté en pleine discussion. [...] Cette espèce de discrimination n'était pas le fait d'une décision a priori, c'était plutôt quelque chose qu'on apportait de l'extérieur, en partie inconsciemment, quelque chose qui était en deçà de la volonté. Quelque chose qui ne peut se résoudre dans une déclaration idéologique ou par un choix rationnel.»

I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*

3 AFFECTIVITÉ

de pourquoi l'on désire souvent ce qui fait notre malheur (tant et si bien qu'on en vient à regretter la belle époque des mariages arrangés)

et de pourquoi les femmes ne disent pas ce qu'elles pensent.

On y parle aussi de l'insuffisance des bonnes intentions.

15 BIS. Puisque la communauté terrible se fonde sur des rapports inavoués, elle finit inévitablement par sombrer dans les relations les plus résiduelles et les plus « primitives ». Les femmes y sont destinées à la gestion des choses concrètes, des affaires courantes et les hommes à la violence et à la direction. Dans cette accablante reproduction de clichés sexuels obsolètes, *le seul rapport possible entre l'homme et la femme est le rapport de séduction*. Mais comme la séduction généralisée conduirait la communauté terrible à l'explosion, celle-ci est strictement endiguée dans la forme-couple hétérosexuelle et monogame, qui y domine.



16 « IL EST VRAI QUE LES BANDES SONT minées par des forces très différentes qui instaurent en elles des centres intérieurs de type conjugal et familial, ou de type étatique, et qui les font passer à une tout autre forme de sociabilité, remplaçant les affects de meute par des sentiments de famille ou des intelligibilités d'Etat. Le centre ou les trous noirs internes, prennent le rôle principal. C'est là que l'évolutionnisme peut voir un progrès, dans cette aventure qui arrive aussi aux bandes humaines quand elles reconstituent un familialisme de groupe, ou même un autoritarisme, un fascisme de meute. »

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*

16 BIS. Les amitiés aussi, au sein de la communauté terrible, rentrent dans l'imaginaire stylisé et rachitique qui convient à toute société hétérosexuelle monogame. Puisque les rapports interpersonnels ne doivent jamais être mis en discussion et sont censés « aller de soi », la question des rapports hommes-femmes n'a pas à être abordée et elle est systématiquement résolue « à la manière ancienne », soit proto-bourgeoise soit barbare-prolétarienne. Les amitiés restent donc rigoureusement monosexuelles, hommes et femmes se côtoient dans une irréductible étrangeté qui leur permettra, le moment venu, de composer éventuellement – un couple.

17 LE FAMILIALISME n'implique nullement l'existence de familles réelles; au contraire, sa diffusion massive survient au moment même où la famille en tant qu'entité close éclate, contaminant en retour toute la sphère des rapports qui jusque-là lui échappaient. « Le familialisme, dit Guattari, ça consiste à nier magiquement la réalité sociale, à éviter toutes les connexions avec les flux réels. » (*La révolution moléculaire*) Lorsque la communauté terrible, pour nous rassurer, nous dit qu'elle n'est au fond qu'« une grande famille », tout l'arbitraire, toute la clausturation, la morbidité et le moralisme qui ont accompagné l'institution familiale au cours de son existence historique se rappellent à nous; sauf que maintenant, sous prétexte de nous préserver, tout cela nous est imposé *l'institution en moins, c'est-à-dire sans qu'on puisse le dénoncer*.

17 BIS. La part d'humiliation et d'avilissement des hommes consiste dans l'obligation qui leur est faite de *constamment* exhiber leurs capacités par une forme ou

une autre de performance viriloïde. Le *contretype* n'a pas de place dans l'économie affective de la communauté terrible, où seul le stéréotype, en dernier ressort, prévaut; seul le Meneur, en fait, est *objectivement* désirable. Toute autre position est intenable sans l'aveu implicite d'une incapacité foncière à exister singulièrement; mais les écarts par rapport au stéréotype sont sans cesse alimentés par le métabolisme affectif impitoyable de la communauté terrible. Lorsque le contretype, par exemple, cherchera à se déprendre de soi il sera violemment repoussé dans le mitard de son «insuffisance». Le contretype-bouc émissaire fonctionne comme le miroir déformant de chacun, qui rassure en inquiétant.

Implicite, on reste dans la communauté terrible pour n'être ni le Meneur ni le contretype, alors que ces deux derniers y restent *parce qu'ils n'ont pas le choix*.

- 18 CHAQUE COMMUNAUTÉ terrible a son Meneur, et vice-versa.
- 17 BIS. *Partout où les rapports ne sont pas problématisés les formes anciennes affleurent dans toute la puissance de leur brutalité a-discursive : le fort a la haute main sur le faible, l'homme sur la femme, l'adulte sur l'enfant et ainsi de suite.*
- 19 LE MENEUR n'a pas besoin de s'affirmer, il peut même *jouer* le contretype ou ironiser sur la virilité. Son charisme n'a pas besoin d'être performant, car il est objectivement attesté par les paramètres biométriques du désir de la communauté terrible et par la soumission *effective* des autres hommes et femmes. La communauté terrible, c'est la communauté des cocus.
- 20 LE SENTIMENT FONDAMENTAL qui lie la communauté terrible à son Meneur n'est pas la soumission mais la *disponibilité*, soit une variante sophistiquée de l'obéissance. Le temps des membres de la communauté terrible doit en permanence être passé au crible de la disponibilité : disponibilité sexuelle potentielle envers le Meneur, disponibilité physique pour les tâches les plus diverses, disponibilité affective à subir n'importe quelle blessure due à l'inévitable distraction des autres. Dans la communauté terrible, la disponibilité est l'introjection artiste de la discipline.
- 21 TANT LE DÉSIR DU MENEUR que le *désir d'être* Meneur se savent condamnés à un échec inévitable. Car la femme du Meneur (nul ne l'ignore) est la seule à n'être pas victime de sa mascarade séductive dans la mesure où elle en vérifie quotidiennement le néant : le privé des dominants est toujours le plus misérable. De fait, le Meneur est désirable, au sein de la communauté terrible, comme peut l'être la femme sophistiquée et hautaine dans la démocratie biopolitique. Le désir sexuel qu'hommes et femmes portent au Meneur, et qui l'entoure d'une aura si intense qu'elle fait tourner spontanément tous les regards vers lui, n'est rien d'autre qu'un désir d'humiliation. On veut dénuder le Meneur, voir le Meneur sans dignité satisfaire véritablement le cortège d'envies qu'il suscite pour prévaloir. Tout le monde hait le Meneur, comme les hommes ont haï les femmes pendant des millénaires. Tout le monde désire au fond *apprivoiser* le Meneur car tout le monde déteste la fidélité qui lui est vouée.

CHACUN DÉTESTE SON AMOUR POUR LE MENEUR.

3 AFFECTIVITÉ

de pourquoi l'on désire souvent ce qui fait notre malheur (tant et si bien qu'on en vient à regretter la belle époque des mariages arrangés)

et de pourquoi les femmes ne disent pas ce qu'elles pensent.

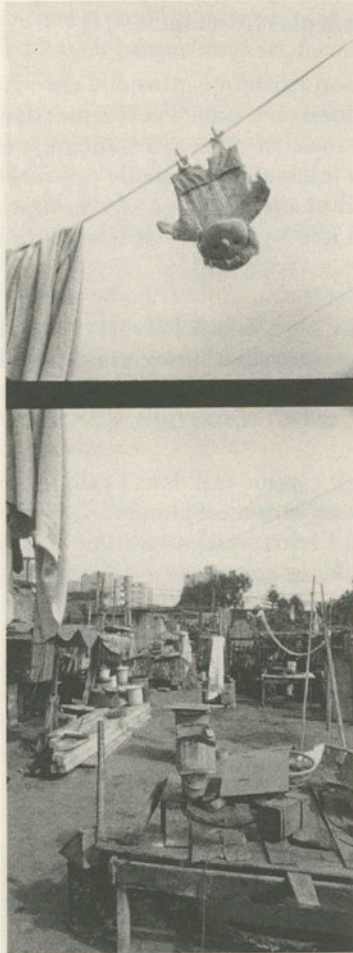
On y parle aussi de l'insuffisance des bonnes intentions.

- 22 LE PERSONNEL, dans la communauté terrible, *n'est pas* politique.
- 23 LE MENEUR est le plus souvent un homme car il agit au nom du Père.
- 24 AGIT AU NOM du père celui qui se *sacrifie*. Le Meneur est en effet celui qui perpétue la forme sacrificielle de la communauté terrible par son sacrifice propre et par l'exigence de sacrifice qu'il fait peser sur les autres. Mais comme le Meneur n'est pas le Tyran – tout en étant, à plus forte raison, tyrannique – *il ne dit pas ouvertement* aux autres ce qu'ils doivent faire; le Meneur n'impose pas sa volonté, mais il la laisse s'imposer en orientant secrètement le désir des autres, qui est toujours en dernier ressort le désir de lui plaire. À la question «Que dois-je faire?», le Meneur répondra «Ce que tu veux», car il sait que son existence dans la communauté terrible *empêche* dans les faits les autres de vouloir autre chose que ce qu'il veut.
- 25 CELUI QUI AGIT au nom du Père ne peut pas être questionné. Là où la force s'érige en argument, le discours se retire en bavardage ou en excuse. Tant qu'il y aura un Meneur – et donc sa communauté terrible – il n'y aura pas de parrhèsia et les hommes, les femmes et le Meneur lui-même seront en exil. On ne peut pas mettre en discussion l'autorité du Meneur tant que les *faits* prouvent qu'on l'aime tout en détestant son amour pour lui. Il arrive que le Meneur se mette en question de lui-même, et c'est alors qu'un autre prend sa place ou que la communauté terrible, restée *acéphale*, périt d'une poignante hémorragie.
- 26 LE MENEUR est *réellement* le meilleur de son groupe. Il n'usurpe la place de personne et tout le monde en est conscient. Il ne doit pas se battre pour le consensus, car c'est lui qui se sacrifie le plus ou qui s'est le plus sacrifié.
- 27 LE MENEUR n'est jamais seul, car tout le monde est *derrière* lui, mais en même temps il est l'icône même de la solitude, la figure la plus tragique et la plus dupe de la communauté terrible. C'est seulement en vertu du fait qu'il est *déjà* à la merci du cynisme et de la cruauté des autres (ceux qui ne sont pas à sa place), que le Meneur est par moments véritablement aimé et chéri.



4 FORME

*des raisons
de l'existence des infâmes
et de comment les frères
d'aujourd'hui font
les ennemis de demain.
Du charme discret de
l'illégalité
et de ses pièges cachés.*



1 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est un dispositif de pouvoir post-autoritaire. Elle n'a pas de bureaucratie ni de forme contraignante en apparence, mais pour produire tant de verticalité au sein de l'informel elle doit recourir à des configurations archaïques, à des rôles révolus qui survivent encore dans les caves encombrés de l'inconscient collectif. En cela la famille n'est pas son modèle organisationnel mais son antécédent direct dans la production de contrainte informelle et d'insoluble cohabitation de haine et d'amour.

2 EN TANT QUE FORMATIONS post-autoritaires, les entreprises de la «nouvelle économie» constituent à plein titre des communautés terribles. Qu'on ne voie pas une contradiction dans le rapprochement de l'avant-garde du capitalisme et l'avant-garde de sa contestation : elles sont toutes les deux prisonnières du même principe économique, du même souci d'efficacité et d'organisation même si elles se placent sur des terrains différents. *Elles se servent en fait de la même modalité de circulation du pouvoir, et en cela elles sont politiquement proches.*

3 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE, semblable en cela à la démocratie biopolitique, est un dispositif qui gouverne le passage de la puissance à l'acte chez les individus et chez les groupes. Au sein de ce dispositif n'apparaissent jamais que des fins et les moyens pour les atteindre, mais le *moyen sans fin* qui préside à ce processus tout en demeurant inavouable, lui, n'apparaît jamais puisque ce n'est autre que l'ÉCONOMIE. C'est sur la base du critère *économique* que rôles, droits, possibilités et impossibilités y sont distribués.

4 TANT QUE la communauté terrible se donnera la pratique de la performance économique de son ennemi comme alibi pour justifier la sienne propre elle ne sortira pas d'aucune de ses impasses.

La «stratégie», dada des communautés terribles, ne trahit en réalité que la proximité incestueuse entre la critique et son objet, proximité qui finit le plus souvent par devenir familiarité voire parenté si étroite qu'elle en est difficile à démêler.

La revendication ciblée, en tant qu'elle ne songe pas à détruire le contexte qui l'a fait naître, ou bien l'exposition des engrenages du pouvoir qui ne songe pas à le démolir, mènent tôt ou tard sur le chemin sans poésie de la gestion, ramènent donc à la racine de toute communauté terrible.

5 L'INFORMALITÉ, dans la communauté terrible, est toujours régie par une très rigide distribution implicite des responsabilités. C'est seulement sur la base d'une *modification explicite des responsabilités et de leur priorité* que la circulation du pouvoir peut être modifiée.

- 6 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est la continuation de la politique classique par d'autres moyens. J'appelle «politique classique» la politique qui place en son centre un sujet clos, plein et autosuffisant dans sa variante de droite, et un sujet en état d'incomplétude contingente dû à des circonstances à transformer pour rejoindre la suffisance monadique dans sa variante de gauche.
- 7 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE, en fin de compte, ne peut *exclure* personne, parce qu'elle n'a ni loi ni forme explicite. Elle peut seulement inclure.
 Pour se renouveler, elle doit donc graduellement détruire ceux qui en font partie, sous peine de stagnation complète. Elle vit du sacrifice comme le sacrifice en est la condition d'appartenance. Lui seul, au reste, fonde la confiance éphémère et réciproque de ses membres. Aurait-elle, sans cela, un si grand besoin d'action? Mettrait-elle une telle ardeur à se renouveler par l'agitation la plus frénétique?
- 7 BIS. Moins une communauté a le sentiment de son existence, plus elle éprouve le besoin d'actualiser extérieurement son propre simulacre, dans l'activisme, dans le rassemblement compulsif et finalement dans la mise en cause permanente, métastatique de soi. L'autocritique collective presque inlassable à laquelle se livrent de plus en plus visiblement tant le management d'avant-garde que les groupes de néo-militants informels renseigne assez sur la faiblesse décisive de leur sentiment d'exister.
- 8 Certaines communautés terribles de lutte furent fondées par les survivants d'un naufrage, d'une guerre, d'une dévastation quelconque mais d'une certaine ampleur tout de même. La mémoire des survivants n'est alors pas la mémoire des vaincus, mais celle *des exclus du combat*.
- 8 BIS. Pour cette raison, la communauté terrible naît comme exil dans l'exil, mémoire au sein de l'oubli, tradition intransmissible. Le survivant n'est jamais celui qui était au centre du désastre, mais celui qui se tenait à l'écart, qui en habitait la marge. Aussi bien, au temps de la communauté terrible, la marge s'est fait centre et le concept de centre a perdu toute validité.
- 9 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est sans fondation, parce qu'elle est sans conscience de son commencement et sans destin; elle s'enregistre seulement au fur et à mesure, comme une chose toujours-déjà passée, donc seulement au travers du regard des autres, de la répétition, de l'anecdote : «te souviens-tu de...?».



IO LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est un présent qui passe et ne se dépasse pas, et pour cette raison elle est sans lendemain. Elle a franchi la faible ligne qui sépare la résistance de la persistance, le déjà-vu de l'amnésie.

II LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE n'éprouve le sentiment de son existence que dans l'illégalité. D'ailleurs, tout échange humain sado-masochiste *en dehors du rapport marchand* est voué à terme à l'illégalité, en tant que métaphore violente de l'inavouable misère de l'époque. C'est dans l'illégalité seulement que la communauté terrible se perçoit et ek-siste, quoique négativement certes, comme dehors de la sphère de la légalité, comme création se libérant d'elle-même. Tout en ne reconnaissant pas la légalité comme légitime, la communauté terrible a pu faire de sa négation l'espace de son existence.

II BIS. C'est sur la base du masochisme que la communauté terrible conclut de fugitives alliances avec les opprimés, quitte à se retrouver très vite placée dans le rôle inassumable du sadique. Elle accompagne ainsi les exclus sur la voie de l'intégration, les regarde s'éloigner pleins d'ingratitude et devenir ce qu'elle voulait conjurer.

I2 (DE LA PRIVATION DU SECRET. LE REPENTIR – L'INFAMIE). La force et la fragilité de la communauté terrible est sa façon d'habiter le risque. En effet, elle ne vit intensément que lorsqu'elle se trouve en danger. Ce danger tient au repentir de ses membres. Le repentir – *du point de vue de l'infâme* – est loin d'être illégitime puisque celui qui se repent est quelqu'un qui a eu une « illumination » : sous les yeux du regard inquisiteur qui le soupçonne, tout d'un coup, il se reconnaît comme membre du projet soupçonné. Il avoue une vérité qu'il n'a jamais vécue, et qu'il ne présuait même pas avant qu'une inquisition ne l'exige de lui.

I2 BIS. Tout repenti est essentiellement un mythomane (au même titre que ceux qui ont vu la vierge Marie), il actualise devant l'autorité sa propre schizophrénie. Ce faisant, il devient *individu*, mais sans avoir assumé sa dividualité : il se croit – ou plutôt veut se croire – enfin dans le juste, dans la cohérence. Il échange ses complicités passées réelles, pour une complicité inexistante avec l'ennemi de toujours; il se prend soi-même pour ennemi. Ce qui, soit dit en passant, devient effectif à partir de son repentir. Mais l'infâme ne fait que troquer un sado-masochisme inconscient et modérément destructeur pour un autre sado-masochisme, conscient et éthiquement indigne cette fois. Il sacrifie la duplicité du schizophrène pour choir dans celle du traître.

I3 « LES FEMMES étaient traitées comme des objets sexuels, sauf lorsqu'elles participaient à des actions : elles étaient alors traitées comme des hommes. C'était là le seul rapport d'égalité. Elles faisaient souvent plus que les hommes, elles avaient réellement plus de courage. [...] C'est comme ça que, pour la première fois, a surgi le problème des traîtres : à cause de l'insensibilité du groupe. [...] Hella et Anne-Katrine n'ont rien dit à mon sujet, j'ai été le seul du groupe à ne pas être coffré. J'avais un autre rapport à elles, c'était leur grand amour à elles deux pour moi... »

Baumi Baumann, *Comment tout a commencé*

4 FORME

*des raisons
de l'existence des infâmes
et de comment les frères
d'aujourd'hui font
les ennemis de demain.
Du charme discret de
l'illégalité
et de ses pièges cachés.*

13 BIS. Une fois dévoilée par le repentir la vérité de la communauté terrible, celle-ci est condamnée, puisqu'elle vit de l'ignorance de son secret, protégée par son ombre, au lieu de le protéger. Les secrets honteux des communautés terribles finissent sur les bouches indifférentes des hommes de Loi et l'hypocrisie ambiante qui les a entretenus, d'un coup, feint de les ignorer. Le complice d'hier se scandalise, engage son devenir-infâme dans la variante du délateur ou du dissocié.

Ainsi la pédophilie, le viol conjugal, la corruption, le chantage mafieux, comportements fondateurs de l'éthos dominant jusqu'à hier, seront d'un coup dénoncés comme des comportements criminels.

14 LE BESOIN DE JUSTICE *est un besoin de châtement*. Ici affleure la racine commune, sado-masochiste, qui régit la conformité éthique des communautés terribles et leur lien inavoué avec l'Empire.



15 (DE LA PRIVATION DU DANGER : LA LÉGALISATION – LA TRAHISON DES IDÉAUX) L'étroite qui tient ensemble les décombres des démocraties biopolitiques, celle du biopouvoir, réside dans la possibilité de priver à chaque instant les communautés terribles de la liberté de vivre dans le risque. Cela se fait par un double mouvement : à la fois de soustraction-répression, soit : de violence, et d'addition-légitimation, soit : de condescendance. Par ces deux mouvements, le biopouvoir prive la communauté terrible de son espace d'existence et la condamne à la persistance puisque c'est lui qui délimite la zone qu'il lui réserve. En opérant ainsi il transforme l'utopie en atopie et l'hétérotopie en distopie. Localisée et identifiée, la communauté terrible, qui fait tout pour échapper aux cartographies, devient un *espace comme un autre*.

15 BIS. C'est en synchronisant le temps vaseux et informe de la communauté terrible avec la temporalité du dehors que le biopouvoir prive la communauté terrible de l'espace du risque et du danger. Il suffit que le biopouvoir *reconnaisse* la communauté terrible pour qu'elle perde le pouvoir de briser le cours ordonné du désastre par l'irruption de sa clandestinité. Dès lors que la communauté terrible est insérée au même titre que tant d'autres lézardes dans la publicité, elle est localisée et territorialisée dans un dehors de la légalité qui est tout de suite englobé; *en tant que dehors*.

16 UNE FOIS DE PLUS c'est l'invisibilité de la communauté terrible à elle-même qui la met à la merci d'une reconnaissance unilatérale avec laquelle elle ne *peut* de toute façon *pas interagir*.

16 BIS. Si la communauté terrible refuse le principe de représentation, elle n'échappe pas à la représentation pour autant. L'invisibilité de la communauté terrible à elle-même la rend infiniment vulnérable au regard d'autrui car, cela est bien connu, la communauté terrible n'existe qu'*aux yeux des autres*.

I ON ENTRE dans la communauté terrible parce que, dans le désert, qui cherche ne rencontre rien d'autre. On traverse cette architecture humaine chancelante et provisoire. Au début, on tombe amoureux. On sent, en y entrant, qu'elle a été construite avec les larmes et la souffrance, et qu'elle en appelle encore d'autres pour continuer à exister; mais cela importe peu. La communauté terrible est d'abord l'espace du dévouement, et cela émeut, cela réveille le «réflexe du souci».

2 MAIS LES RAPPORTS, au sein de la communauté terrible, sont usés, ils ne sont déjà plus jeunes hélas ! quand nous y arrivons. Comme les galets du lit d'un fleuve trop rapide, les regards, les gestes, l'attention sont consommés. Quelque chose manque tragiquement à la vie dans la communauté terrible, car l'indulgence n'y trouve plus sa place, et l'amitié tant de fois trahie se donne avec une parcimonie accablante.

Qu'on le veuille ou non, ceux qui passent, ceux qui arrivent, paient les méfaits des autres. Les personnes qu'ils voudraient aimer sont déjà visiblement trop abîmées pour prêter l'oreille à leurs bonnes intentions.

«Avec le temps, va...» Il faudra donc vaincre la méfiance des autres, plus exactement apprendre à être méfiants *comme les autres* pour que la communauté terrible puisse encore ouvrir ses bras décharnés. C'est par la capacité d'être *dur* avec les nouveaux arrivants, finalement, que l'on démontrera sa solidarité avec la communauté terrible.

2 BIS. «Cette cruauté, elle était dans leur rire, dans ce qui leur donnait du plaisir, dans la manière dont ils communiquaient entre eux, dans la façon dont ils vivaient et mouraient. L'infortune d'autrui était leur plus grande source de joie, et je me demandais si, dans leur esprit, elle réduisait ou accroissait la probabilité de voir cette infortune les frapper eux-mêmes. Mais l'infortune personnelle, en fait, n'était pas une probabilité, c'était une certitude. La cruauté faisait donc partie d'eux-mêmes, de leur humour, de leurs rapports, de leurs pensées. Et pourtant, si grand était leur isolement, en tant qu'individus, que je ne crois pas qu'ils imaginaient que cette cruauté affectait les autres.»

Colin Turnbull, *Les Iks*

5 CEUX QUI RESTENT CEUX QUI PARTENT

*des gens qui vivent
comme des somnambules.
des cœurs brisés
et des brise-cœurs.*

*Encore quelques notes sur le
mauvais usage des bonnes
intentions.*

*(Comme quoi la stratégie
seule ne suffit pas
et les rapports humains ne sont
pas une «question de
psychanalyse».)*

*«Aber Freunde ! Wir kommen zu spät !»
(Mais amis !, nous venons trop tard !)*

Hölderlin



2 TER. Dans la communauté terrible on arrive toujours *trop tard*.

3 LA FORCE de la communauté terrible lui vient de sa violence. Sa violence est sa véritable raison et son véritable défi. Mais elle n'en tire pas les conséquences car au lieu de s'en servir pour charmer, elle en fait un usage qui éloigne ce qui lui est extérieur, et déchire ce qui est en son sein. La justesse extrême de sa violence est entamée par son refus d'en interroger l'origine, car celle-ci n'est pas, comme on le dit, la haine de l'ennemi.



4 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est une communauté hémorragique. Sa *temporalité* est hémorragique, car le temps des héros est un temps qui se vit comme déchéance, occasion manquée, déjà-vu. Les êtres n'y font pas advenir l'événement, mais l'attendent en spectateurs. Et dans cette attente leur vie saigne en un activisme censé occuper et prouver l'existence du présent, jusqu'à l'épuisement.

Plus que de passivité il faudrait parler ici d'une inertie agitée. Puisqu'aucune position ne se présente comme définitivement acquise dans la décomposition du corps social dont est synonyme la démocratie biopolitique, un maximum d'inertie et un maximum de mobilité y sont aussi possibles. Mais une «structure de mouvement», pour permettre la mobilité, doit construire une architecture que les personnes puissent traverser. Cela se fait donc, dans la communauté terrible, au travers des singularités qui acceptent l'inertie, même si ce faisant, elles rendent à la fois possible et radicalement impossible la communauté. Le Meneur seul a la tâche ingrate de *manager* et régler l'introuvable équilibre entre inertes et agités.

4 BIS. Dans la mesure même où la communauté terrible se fonde sur le partage entre membres statiques et membres mobiles, elle a perdu son pari à l'avance, elle s'est manquée en tant que communauté.

5 LE VISAGE DES INERTES est le souvenir le plus douloureux pour celui qui est passé par la communauté terrible. Destinés à enseigner quelque chose qu'eux-mêmes ne sont pas arrivés à s'ajouter, les inertes souvent surveillent, comme des policiers mélancoliques au bord de territoires désertiques.

Ils habitent un espace qui certes leur appartient; mais puisqu'il est structurellement public, ils y sont à chaque moment *au même titre que tout autre*. Ils ne peuvent pas se réclamer du droit à avoir leur place dans cet espace, car la renonciation préalable à ce droit est ce qui leur a permis d'y accéder. Les inertes habitent la communauté comme les sans-abri habitent la gare, mais chaque pas les traverse, car cette gare, c'est eux-mêmes et sa construction est congruente à la construction de leur vie.

Les inertes sont des anges désespérés et étourdis qui, n'ayant trouvé la vie en aucun repli du monde, se sont pris à habiter un lieu de passage. Ils peuvent s'immerger pour un temps indéterminé dans la communauté : leur solitude est infiniment imperméable.

6 CEUX QUI SONT toujours là, tout le monde les connaît. Ils sont appréciés et détestables comme tous ceux qui soignent et restent là où les autres vivent et passent (l'infirmière, la mère, les vieux, les surveillants des jardins publics). Ils sont le faux miroir de la liberté, eux, les assidus, les esclaves d'une servitude inédite qui les éclaire d'une lumière resplendissante : les combattants, les irréductibles, les sans-privé, les sans-paix. La rage pour combattre, ils finissent par la chercher dans leurs vies mutilées; ils attribuent leurs blessures à une lutte noble et imaginaire, alors qu'ils se sont blessés eux-mêmes en s'entraînant jusqu'à l'épuisement. À la vérité, ils n'ont jamais eu la chance de descendre sur le champ de bataille : l'ennemi ne les reconnaît pas, il les prend pour un simple brouillage, les pousse par son indifférence à la folie, à l'insignifiance ordinaire, à l'offensive suicidaire. L'alphabet du biopouvoir n'a pas de lettres pour retenir leurs noms; pour lui, ils ont déjà disparu mais résistent comme des fantômes inapaisés. Ils sont morts et se survivent dans le transit des visages qui les traversent, sur lesquels ils ont plus ou moins de prise, avec lesquels ils partagent la table, le lit, la lutte, jusqu'à ce que les passants partent, ou qu'ils restent en s'éteignant, devenant les inertes de demain.

6 BIS. « Dans les groupes, de nombreuses femmes avaient eu une expérience d'employées ou de secrétaires. Elles apportaient aux groupes toute l'efficacité de leur professionnalisme lorsqu'elles avaient quitté leur travail. Rien n'avait changé pour elles de ce point de vue, hormis le fait qu'elles faisaient de la lutte armée. [...] Les réunions étaient le centre vital et "signifiant" des maisons. Pour le reste, les conditions matérielles de la vie quotidienne entièrement tournée vers la lutte externe, il n'y avait pas de problème. Nous faisons des courses énormes au supermarché et quand nous avons assuré les repas et de quoi dormir, il n'y avait plus de problèmes internes. »

I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*

7 LES PLUS MORTS et les plus implacables des inertes sont ceux qui ont été abandonnés. Ceux dont l'ami/e ou l'amant/e est parti, restent, car tout ce qui reste de celui ou celle qui a disparu demeure dans la communauté terrible et dans les yeux qui l'y ont vu. Qui a perdu la personne aimée n'a plus rien à perdre et ce rien, il le donne souvent à la communauté terrible.

7 BIS. « [...] la guerre contre un ennemi extérieur pacifie, plus ou moins par nécessité forcée, ceux qui mènent la même lutte; l'appartenance à un groupe unifié par une révolte absolue ne laisse pas de place aux différences, aux luttes internes; la fraternité devient le pain indispensable et quotidien dans les moments où les contradictions les plus écartelées n'éclatent pas. La pacification interne c'est un moment d'asepsie projeté sur l'écran géant de la lutte "contre". »

I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*

8 L'HORIZON, pour les militants, est la ligne en direction de laquelle il faut toujours marcher. Parce que c'est là-bas, quelque part, que se trouvent tous ceux qu'ils ont perdus.

5 CEUX QUI RESTENT CEUX QUI PARTENT

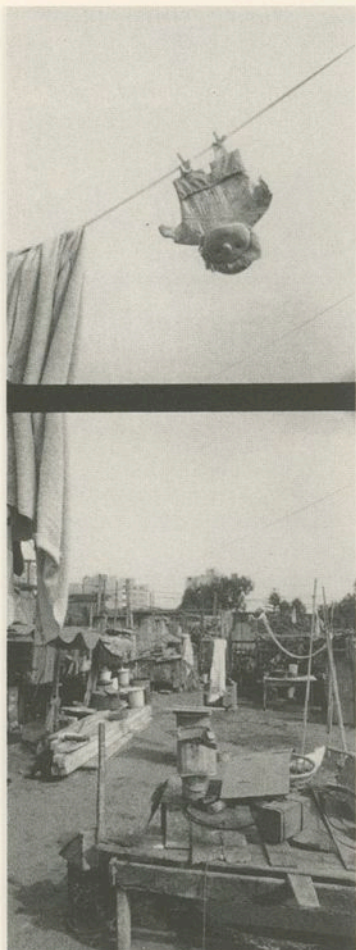
*des gens qui vivent
comme des somnambules.
des cœurs brisés
et des brise-cœurs.*

*Encore quelques notes sur le
mauvais usage des bonnes
intentions.*

*(Comme quoi la stratégie
seule ne suffit pas
et les rapports humains ne sont
pas une «question de
psychanalyse».)*

0 NOTES POUR UN DÉPASSEMENT

quelques indications pour dépasser le malheur présent : mentions non exhaustives et non programmatiques...



« Ô mes frères, mes enfants, mes compagnons, je vous aimais de toute ma colère mais je ne savais pas vous le dire, je ne savais pas vivre avec vous, je n'arrivais pas à vous atteindre, à toucher vos âmes froides, vos cœurs désertés ! Je ne trouvais pas les mots du courage, les mots vivants pour que le rire force vos poitrines et les emplisse d'air ! Je perdais la méchanceté de vous vouloir debout, la rage de poser sur vous mes yeux ouverts, le langage pour que vous parveniez mon refus de nous voir vieillir avant d'avoir vécu, baisser les bras sans les avoir levés d'abord, descendre avant d'avoir voulu monter. Je n'étais pas assez fort pour chasser le sommeil, l'empêcher de vous jeter hors du monde et du temps, le faire fuir loin de vous, car à mon tour, saison après saison, je faiblissais, je sentais mes membres s'amollir, mes pensées se défaire, ma colère disparaître, et votre inexistence me gagner... »

J. Lefebvre, *La Société de consolation*

1 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE, quoi qu'elle en ait, est comme tout le reste, car elle est dans tout le reste.

2 DÉMOCRATIE BIOPOLITIQUE et communauté terrible – l'une en tant qu'axiomatique de la distribution des rapports de force, l'autre en tant que substrat effectif des rapports immédiats – constituent les deux polarités de la domination présente. À tel point que les rapports de pouvoir que régissent les démocraties biopolitiques ne pourraient à proprement parler pas se réaliser sans les communautés terribles, qui forment le substrat éthique de cette réalisation. Plus exactement, la communauté terrible est la forme passionnelle de cette axiomatique qui seule lui permet de se déployer dans des territoires concrets.

En dernière instance, ce n'est qu'au moyen de la communauté terrible que l'Empire arrive à sémiotiser les formations sociales les plus hétérogènes sous la forme de la démocratie biopolitique : en absence de communautés terribles, l'axiomatique sociale de la démocratie politique n'aurait pas de corps sur lesquels s'effectuer. Tous les phénomènes d'intrication de l'archaïque (néo-esclavagisme, prostitution mondialisée, néo-féodalisme d'entreprise, trafics humains en tous genres) et de l'hypersophistication impériale ne s'expliquent pas sans cette médiation.

Cela ne signifie nullement qu'aux gestes de destruction visant la communauté terrible s'attache une quelconque valeur subversive. En tant que régime d'effectuation de cette axiomatique-là, la communauté terrible n'a aucune vitalité propre. Il n'y a rien, en elle, qui la mette en condition de se métamorphoser en autre chose, de placer les êtres dans un rapport bouleversé à l'état de choses présent; rien à sauver. Et c'est un fait que le présent est tellement saturé de communautés terribles que le vide déterminé par toute rupture partielle, volontariste avec elles vient à être rempli à une vitesse effroyable.

S'il est donc absurde de se demander que faire des communautés terribles, elles qui sont toujours-déjà faites et toujours-déjà en dissolution, elles qui réduisent au silence toute insoumission interne (la parrhèsia comme le reste), il est en revanche d'une importance vitale de saisir à quelles conditions concrètes la solidarité des démocraties biopolitiques et des communautés terribles pourrait être ruinée. Il faudra pour cela exercer un certain regard, le « regard du voleur », celui qui de l'intérieur du dispositif matérialise la possibilité de lui échapper. Partageant ce regard, les corps les plus vivants feront advenir ce vers quoi la communauté terrible fait, même contre son gré, aveuglément signe : sa propre désagrégation.

Car les communautés terribles ne sont jamais vraiment dupes de leur mensonge, elles sont juste attachées à leur cécité, qui leur permet de subsister.

2 BIS. Nous avons appelé *communauté terrible* tout milieu qui se constitue sur la base du partage des mêmes ignorances – en l'occurrence aussi l'ignorance du mal qu'il produit. Le critère vitaliste qui ferait du malaise éprouvé à l'intérieur d'une formation humaine la pierre de touche pour y déceler la communauté terrible est souvent inopérant. La plus «réussie» des communautés terribles apprend à ses membres à aimer ses propres défauts et à les rendre aimables. En ce sens, la communauté terrible n'est pas le lieu où l'on souffre le plus, mais juste le lieu où l'on est le moins libre.

3 LA COMMUNAUTÉ TERRIBLE est une présence dans l'absence, car elle est incapable d'exister par elle-même, mais seulement par rapport à quelque chose d'autre, d'extérieur à elle. C'est donc en démasquant, non pas les compromissions ou les défauts, mais les parentés inavouables de la communauté terrible qu'on l'abandonne en tant que fausse alternative à la socialisation dominante. C'est en retournant sa schizophrénie *infamante* – “tu n'es pas *qu'*avec nous, tu n'es pas assez pur” – en schizophrénie *contaminante* – “tout le monde est *aussi* avec nous et c'est cela qui mine l'ordre présent” – que les membres de la communauté terrible peuvent échapper au *double bind* où ils sont murés.

4 CE N'EST PAS en déposant un meneur particulier qu'on se libère de la communauté terrible; la place vacante sera bientôt prise par un autre puisque le Meneur n'est que la personification du désir de tous de se faire mener. Quoi qu'on en dise, le Meneur participe à la communauté terrible bien plus qu'il ne la mène. Il est sa sécrétion et sa tragédie, son modèle et son cauchemar. Il ne tient qu'à l'éducation sentimentale de chacun de subjectiver et désobjectiver le Meneur autrement qu'il ne le fait lui-même. Désir et pouvoir ne sont jamais enchaînés dans une configuration unique : il suffit de les faire valser, d'en détraquer la danse.

Souvent un certain regard de scepticisme suffit à démolir durablement le Meneur *en tant que tel*, et par là sa place.

5 TOUTE LA FAIBLESSE de la communauté terrible tient à sa clôture, à son incapacité à sortir de soi. N'étant pas un tout vivant mais une construction bancale, elle est aussi incapable d'acquérir une vie intérieure que de nourrir celle-ci de joie. Ainsi se paie l'erreur d'avoir confondu le bonheur avec la transgression, car c'est à partir de cette dernière que se reforme en continu le système de règles non écrites, et d'autant plus implacables, de la communauté terrible.

6 AINSI S'EXPLIQUE la crainte de la «récupération» propre à la communauté terrible : elle est la meilleure justification de sa fermeture et de son moralisme. Sous prétexte qu'«on ne se fera pas acheter», on s'interdit de comprendre qu'on nous a déjà achetés *pour rester là où nous sommes*. La résistance, ici, devient rétention : la vieille tentation d'enchaîner la beauté à sa sœur la mort, qui pousse les orientaux à remplir leurs volières d'oiseaux magnifiques qui ne reverront plus le ciel, les pères jaloux à enfermer leurs plus belles filles et les avarés à remplir leurs placards de lingots d'or, finit par envahir la communauté terrible. Tant de beauté incarcérée se fane.

Et même les princesses enfermées dans les tours savent que l'arrivée des princes charmants n'est que le prélude à la ségrégation conjugale, que ce qu'il faut c'est abolir d'un même coup les prisons et les libérateurs, que ce dont nous avons besoin ce n'est pas de programmes de libération mais de *pratiques de liberté*.

Aucune sortie de la communauté terrible n'est possible sans la création d'une situation insurrectionnelle, et inversement. Or loin de

préparer des conditions insurrectionnelles, la définition de soi comme différence illusoire, comme être *substantiellement autre* n'est qu'un résidu conscientiel déterminé par l'absence de telles conditions. L'exigence d'une cohérence identitaire de chacun équivaut à l'exigence de la castration généralisée, de l'endoflicage diffus.



6 BIS. La fin de la communauté terrible coïncide avec l'ouverture à l'événement : c'est autour de l'événement que les singularités s'agrègent, apprennent à coopérer et à se toucher. La communauté terrible, en tant qu'entité animée par un inépuisable désir d'auto-conservation, passe les possibles au crible de la compatibilité avec son existence au lieu de s'organiser autour de leur surgissement.

C'est pourquoi toute communauté terrible entretient avec l'événement un rapport de conjuration défensive et conçoit la relation avec le possible en termes de production ou d'exclusion, toujours tentée qu'elle est par l'option de la maîtrise, toujours secrètement attirée par sa latence totalitaire.

7 «L'HOMME NE VAUT PAS suivant le travail utile qu'il fournit mais suivant la force contagieuse dont il dispose pour entraîner les autres dans une *libre* dépense de leur énergie, de leur joie et de leur vie : un être humain n'est pas seulement un estomac à remplir, mais un trop-plein d'énergie à prodiguer.» (Bataille)

On sait par expérience que dans la vie passionnelle – et donc dans la vie tout court – rien ne se paie et que celui qui gagne est toujours celui qui donne le plus et sait le mieux jouir. *Organiser* la circulation d'autres formes de plaisir signifie alimenter un pouvoir ennemi de toute logique d'oppression. Il est vrai, dès lors, que *pour ne pas prendre le pouvoir il faut déjà en avoir beaucoup.*

Opposer à la combinatoire du pouvoir un autre registre du *jeu* n'équivaut pas à se condamner à ne pas être pris au sérieux, mais à se faire porteurs d'une autre économie de la dépense et de la reconnaissance. La marge de jouissance qui existe au sein des jeux *de pouvoir* s'alimente de sacrifices et d'humiliations mutuellement échangées; le plaisir de commander est un plaisir *qui se paie*, et en cela le modèle de la domination biopolitique est tout à fait compatible avec toutes les religions qui fustigent la chair, avec l'éthique du travail et le système pénitentiaire, tout comme la logique marchande et hédoniste l'est avec l'absence de désir, qu'elle pallie.

En vérité, la communauté terrible ne parvient jamais à endiguer la puissance de devenir inhérente à toute forme-de-vie, et c'est cela qui permet d'en détraquer les rapports de force internes, de questionner le pouvoir jusque dans ses formes post-autoritaires.

8 TOUTE AGRÉGATION HUMAINE qui se place vis-à-vis de son dehors dans une perspective exclusivement offensive ou obsidionale *est* une communauté terrible.

Pour en finir avec la communauté terrible, il faut d'abord renoncer à se *définir* comme le dehors substantiel de ce que, ce faisant, nous *créons* comme dehors – «la société», «la concurrence», «les Bloom» ou autre chose. Le véritable ailleurs qu'il nous reste à créer ne peut être sédentaire, c'est une nouvelle cohérence entre les êtres et les choses, une danse violente qui rend à la vie son rythme, remplacé à présent par les cadences macabres de la civilisation industrielle, une réinvention du jeu entre les singularités – un nouvel art des distances.

9 L'ÉVASION EST COMME L'OUVERTURE d'une porte condamnée : d'abord on a l'impression de regarder moins loin : on quitte des yeux l'horizon, on se met à arranger les détails pour sortir.

Mais l'évasion n'est qu'une simple fuite : elle laisse intacte la prison. Ce qu'il nous faut, c'est une *désertion*, une fuite qui anéantisse en même temps la prison tout entière.

Il n'y a pas de désertion individuelle, à proprement parler. Chaque déserteur emporte avec lui un peu du moral des troupes. Par sa simple existence, il est la récusation en acte de l'ordre officiel; et tous les rapports où il entre se trouvent contaminés par la radicalité de sa situation.

Pour le déserteur, il y va d'une question de vie ou de mort que les relations qu'il noue n'ignorent ni sa solitude, ni sa finitude, ni son exposition.

10 LE PRÉSUPPOSÉ FONDAMENTAL d'une agrégation humaine soustraite à l'emprise de la communauté terrible est une nouvelle conjugaison des trois coordonnées fondamentales de l'existence *physique* : la solitude, la finitude et l'exposition. Dans la communauté terrible ces coordonnées se conjuguent sur le plan de la peur suivant l'axe des impératifs de survie. Car c'est la peur qui fournit leur consistance nécessaire à tous les fantômes qui accompagnent l'existence repliée sur ces impératifs – au premier rang desquels le fantôme de la pénurie si souvent introjecté comme horizon a priori et supra-historique de la «condition humaine».

Dans sa *Présentation de Sacher-Masoch*, Deleuze démontre que, par-delà la fixation psychiatrique du masochisme en perversion et la caricature du masochiste en contre-type du sadique, les romans de Masoch mettent en scène un jeu de dénigrement systématique de l'ordre symbolique du Père, jeu qui implique – c'est-à-dire présuppose en même temps qu'il met en acte – une communauté d'affections dépassant le partage des corps entre hommes et femmes; tous

0 NOTES POUR UN DÉPASSEMENT

quelques indications pour dépasser le malheur présent : mentions non exhaustives et non programmatiques...

les éléments qui constituent la scène masochiste convergent dans l'effet recherché : la ridiculisation pratique de l'ordre symbolique du Père et la désactivation de ses attributs essentiels – la suspension indéfinie de la peine et la raréfaction systématique de l'objet du désir.

Tous les dispositifs visant à produire chez nous une identification personnelle avec les pratiques relevant de la domination sont également, même s'ils ne le sont pas exclusivement, voués à produire en nous un sentiment de honte, de honte d'être soi autant que d'être un homme, un ressentiment qui vise notre propre identification avec la domination. Ce sont cette honte et ce ressentiment qui fournissent l'espace vital de la réplication continue de l'ordre et de l'action du Meneur.

On trouve ici la confirmation de l'existence du *nexus* inextricable entre peur et superstition constaté à l'aube de toutes les révolutions, entre crise de la présence et suspension indéfinie de la peine, entre *économie du besoin* et *absence de désir*. Cela dit en passant, et seulement pour rappeler combien est profonde la stratification des processus d'assujettissement qui soutient l'existence de la communauté terrible à l'heure actuelle.

De quelle façon le "jeu de Masoch" peut-il être généralisé et, révoquant l'alternative entre domination et soumission, évoluer en grève humaine?

De quelle manière le fait de se jouer des *nexus* de la domination peut-il produire le dépassement du stade de la mise en scène et laisser le champ libre à l'expression de formes-de-vie praticables?

Et, pour revenir à notre question de départ, de quelle façon de telles formes-de-vie pourront-elles conjuguer à nouveau solitude, finitude et exposition?

Cette question, c'est celle d'une nouvelle éducation sentimentale qui inculque le mépris souverain de toute position de pouvoir, mine l'injonction à le désirer et nous affranchit du sentiment d'être *responsables* de notre être quelconque, et par là solitaire, fini, exposé.

Nul n'est responsable du lieu qu'il occupe, mais seulement de l'identification avec son propre rôle.

La puissance de toute communauté terrible est ainsi puissance d'exister à l'intérieur de ses sujets en son absence.

Pour se libérer d'elle, il nous faut commencer par apprendre à habiter l'écart entre nous et nous-mêmes qui, laissé vide, devient l'espace de la communauté terrible.

Puis nous déprendre de nos identifications, devenir infidèles à nous-mêmes, nous *désert*.

S'exerçant à devenir les uns pour les autres le lieu d'une telle désertion,
Trouvant dans chaque rencontre l'occasion d'une soustraction décisive à notre propre espace existentiel,

Mesurant que seule une fraction infinitésimale de notre vitalité nous a été soustraite par la communauté terrible, s'est fixée dans l'énorme machinerie des dispositifs,

Éprouvant en nous-mêmes l'être étranger qui nous a toujours-déjà désertés et qui fonde toute possibilité de vivre la solitude comme condition de la rencontre, la finitude comme condition d'un plaisir inouï, l'exposition comme condition d'une nouvelle géométrie des passions,
Nous offrant comme l'espace d'une fuite infinie,

Maîtres d'un nouvel art des distances.

Aber das Irrsal hilft.

(Mais l'errance aide.)

Hölderlin



POST-SCRIPTUM

Tout le monde connaît les communautés terribles, pour y avoir séjourné ou pour y être encore. Ou simplement parce qu'elles sont toujours plus fortes que les autres et qu'à cause de cela on y reste toujours en partie – tout en en étant sorti. La famille, l'école, le travail, la prison sont les visages classiques de cette forme contemporaine de l'enfer, mais ils sont les moins intéressants car ils appartiennent à une figure passée de l'évolution marchande et ne font plus que se survivre, à présent. Il y a des communautés terribles, par contre, qui luttent contre l'état de choses existant, qui sont à la fois attirantes et meilleures que «ce monde». Et en même temps leur façon d'être plus proches de la vérité – et donc de la joie – les éloigne plus que toute autre chose de la liberté.

La question qui se pose à nous, de manière finale, est de nature éthique avant que d'être politique, car les formes classiques du politique sont à l'étiage et ses catégories nous vont comme nos habits d'enfance. La question est de savoir si nous préférons l'éventualité d'un danger inconnu à la certitude de la douleur présente. C'est-à-dire si nous voulons continuer à vivre et parler en accord (dissident certes, mais toujours en accord) avec ce qui s'est fait jusqu'ici – et donc avec les communautés terribles –, ou si nous voulons interroger la petite part de notre désir que la culture n'a pas encore infesté de son pesant borbier, essayer – au nom d'un bonheur inédit – un chemin différent.

Ce texte est né comme une contribution à cet autre voyage.

I

Tout mouvement excède, par sa simple existence en acte, les finalités qu'il se donne. Le contenu de la lutte dont le mot d'ordre est : "Des papiers pour tous!" déborde évidemment ce mot d'ordre, sans quoi on ne s'expliquerait pas qu'elle mobilise tant de militants qui en ont, des papiers.

Si quelqu'un devait se borner à exiger des papiers pour tous, prétendant ne vouloir que cela, il s'enfermerait lui-même dans une contradiction : quand tout le monde aura des papiers, les papiers auront par là même perdu toute valeur. Celui qui réclame "des papiers pour tous!" réclame aussi, d'un point de vue objectif, que les papiers soient ultimement dévalorisés, anéantis.

En d'autres termes, le véritable contenu de la revendication "Des papiers pour tous!" pourrait se formuler ainsi : *il faut que tout le monde ait des papiers pour que tout le monde puisse les brûler.*

II

L'existence du prolétaire, de l'homme dépossédé de tout dont le "sans-papiers", en tant qu'aucun droit ne lui est reconnu, représente une figure, est l'occasion d'une mise en cause totale de la société qui l'a produit, ou le moyen de rendre désirable tout ce qu'elle produit. Le "sans-papiers" qui se bornerait à demander le droit de s'intégrer à un monde essentiellement nul, ne saurait être tenu pour meilleur que lui.

III

Les papiers d'identité constituent la forme archaïque d'une oppression devenue entre-temps beaucoup plus subtile. En prêtant une identité à quelqu'un, le pouvoir, en apparence, le reconnaît. En fait, ce n'est que lui-même qu'il reconnaît, c'est-à-dire l'une des identités admises par lui. Le pouvoir a besoin, pour s'exercer, de faire à chacun une identité, puis de le *ficher* à cette identité. Le libéralisme est solidaire de mécanismes de contrôle qui n'ont rien, on le voit, de "libéral".

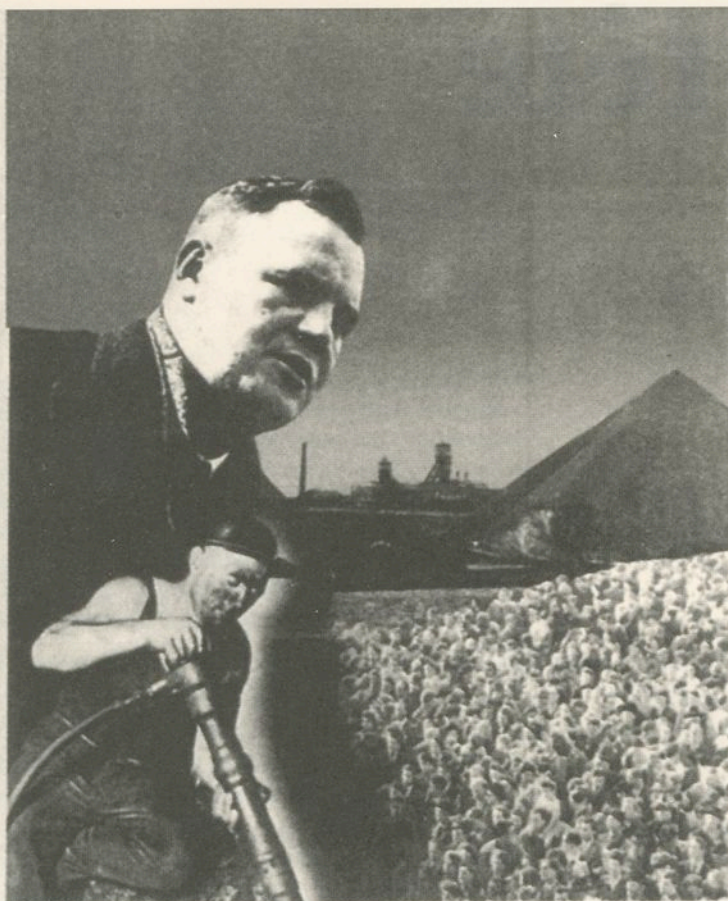
IV

Le refus du "cas par cas", de la "régularisation à la demande", est le refus d'un tel pouvoir qui procède par *individualisation*, par *subjectivation*. Le refus d'être paradoxalement fiché en tant que non-fiché.

V

La nécessaire solidarité entre fichés et non-fichés, entre ceux qui ont des papiers et ceux qui n'en ont pas, ne peut se faire que contre le principe du fichage, contre le principe des papiers. La lutte présente veut, tactiquement, que tout le monde ait des papiers, puis stratégiquement que ceux-ci soient, en tant que tels, abolis.

UN SEUL DEVOIR: **PRODUIRE**



A DIT

Maurice THOREZ aux mineurs

" Produire, c'est aujourd'hui la forme la plus élevée du devoir de classe, du devoir de Français.

Produire, c'est faire échec aux plans de la réaction, c'est préserver et renforcer l'alliance de la classe ouvrière avec les classes moyennes et avec les paysans.

Produire, c'est assurer le salut du pays, c'est permettre la reconstruction économique, la renaissance morale et culturelle de la France."

MAURICE THOREZ
Discours de Waziers, 22 juillet 1945.

**Les Démagogues flattent le Peuple !
Les Communistes l'appellent à l'effort !
En avant pour une République
fondée sur la Responsabilité Gouvernementale
devant les Elus de la Nation
POUR UNE FRANCE FORTE, LIBRE ET HEUREUSE**

LE PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS

Le problème de la tête*

La démocratie repose sur une neutralisation d'antagonismes relativement faibles et libres; elle exclut toute condensation explosive. [...] La seule société pleine de vie et de force, la seule société libre est la société bi ou polycéphale qui donne aux antagonismes fondamentaux de la vie une issue explosive constante mais limitée aux formes les plus riches. La dualité ou la multiplicité des têtes tend à réaliser dans un même mouvement le caractère acéphale de l'existence, car le principe même de la tête est réduction à l'unité, réduction du monde à Dieu.

Acéphale, n° 2-3, janvier 1937

Je considère toute la geste des «avant-gardes», dans leur succession supposée. Il s'en dégage une injonction, un commandement. Un commandement quant à la saisie de celles-ci. Les «avant-gardes» exigent d'être traitées *d'une certaine façon*; je ne crois pas qu'elles aient jamais été autre chose, en fin de compte, que cette exigence, et la *soumission* à cette exigence.

J'écoute l'histoire des Brigades Rouges, de l'Internationale situationniste, du futurisme, du bolchévisme ou du surréalisme. Je refuse de les appréhender cérébralement, je tends le doigt à la recherche

d'un contact, je ne sens rien. Ou plutôt si, j'éprouve quelque chose : la sensation d'une *intensité vide*.

J'observe le défilé des avant-gardes : elles n'ont cessé de s'épuiser dans la tension vers elles-mêmes. Les actions d'éclat, les purges, les grandes dates, les ruptures fracassantes, les débats d'orientation, les campagnes d'agitation, les scissions sont les jalons qui mènent à leur avortement. Déchirée entre l'état présent du monde et son état final vers quoi l'avant-garde doit conduire le troupeau humain, écartelée dans la tension suffocante entre ce qu'elle est et ce qu'elle *devrait être*, égarée dans l'auto-théatralisation organisationnelle de

* En juin 2000, le musée de Bassano del Grappa (Vénétie) organisait une sorte de rétrospective hystérique de tout ce que la seconde moitié du vingtième siècle avait pu compter d'avant-gardisme fumeux, de la poésie nucléaire à Luther Blissett en passant par le lettrisme et Fluxus. Un colloque préalable, sibyllinement intitulé «Facticité de l'art», devait donner à cette manifestation une manière de justification idéologique. Une jeune femme y fut donc dépêchée, qui y lut anonymement le texte ici reproduit. Au milieu de la lecture, deux vieux avant-gardistes italiens tentèrent de protester contre tant d'insolence jetée à la face du musée autant qu'à la leur pour finalement sortir en grand fracas, annonçant qu'ils retireraient leurs œuvres de cette inconcevable exposition.

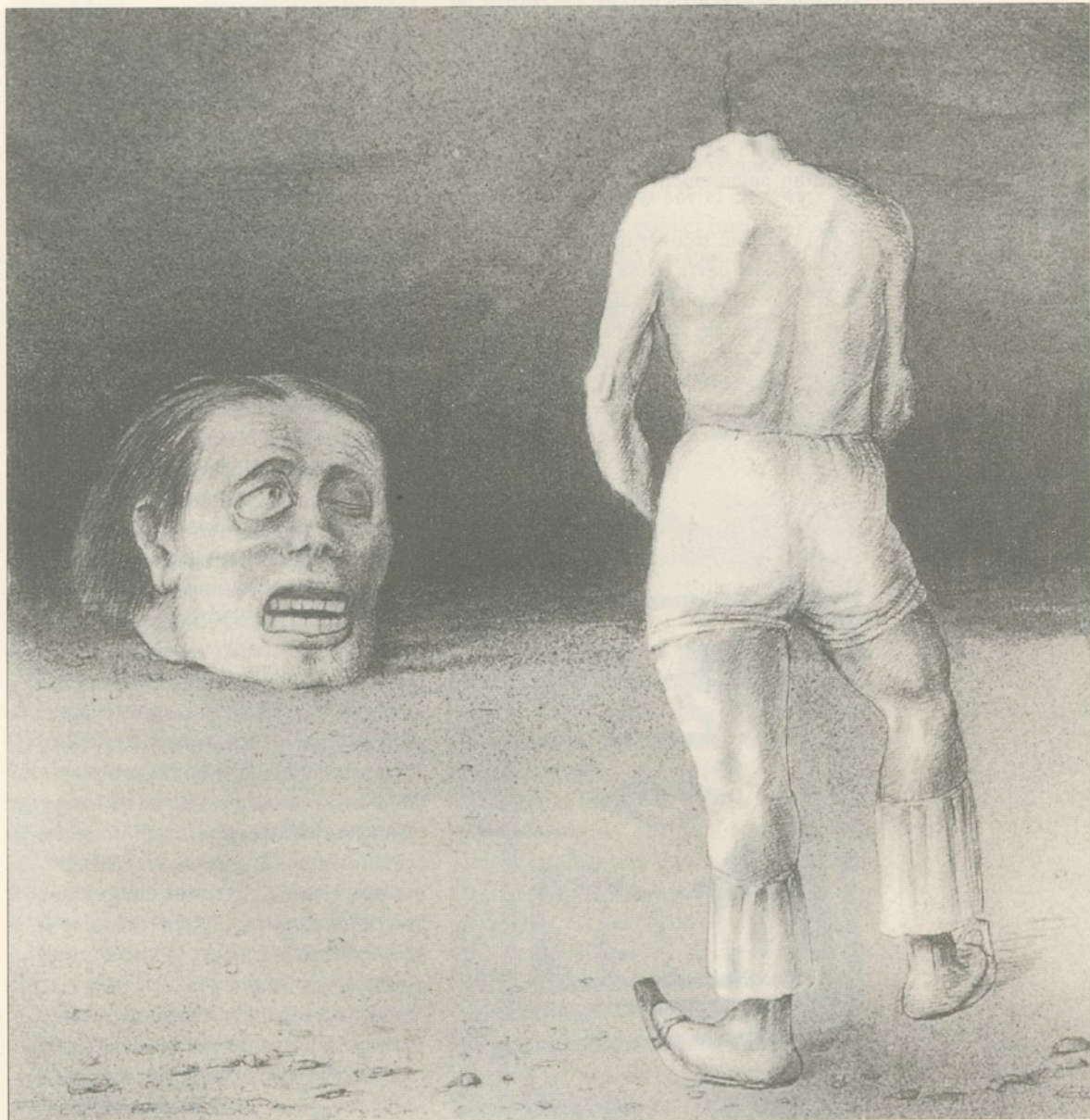
soi, dans la contemplation verbale de sa propre puissance projetée dans le ciel des masses et de l'Histoire, échouant sans arrêt à rien vivre, si ce n'est par la médiation de la représentation toujours-déjà *historique* de chacun de ses mouvements, l'avant-garde tourne en rond dans l'ignorance de soi qui la consume. Jusqu'à ce qu'elle s'effondre, en deçà de toute naissance, sans même être parvenue à son propre commencement. La question la plus ingénue au sujet des avant-gardes – celle de savoir à l'avant-garde de quoi, au juste, elles se tiendraient – trouve là sa réponse : les avant-gardes sont d'abord à l'avant-garde d'elles-mêmes, se poursuivant.

Je parle ici en tant que participant au chaos qui se développe à présent aux alentours de *Tiqqun*. Je ne dirai pas « nous », nul ne saurait sans usurpation parler au nom d'une aventure collective. Le mieux que je puis faire est de parler anonymement, non pas *de* mais

dans l'expérience que je fais. L'avant-garde, en tout état de cause, ne sera pas traitée comme un démon extérieur dont on se serait toujours gardé.

Il y a donc une saisie avant-gardiste des « avant-gardes », une *geste* des « avant-gardes » qui n'est en aucun point distincte de l'avant-garde elle-même. On ne s'expliquerait pas, sans cela, que les articles, études, essais et hagiographies dont elles font encore l'objet puissent invariablement laisser la même impression de travail de seconde main, de spéculation supplétive. C'est que l'on n'y fait jamais que l'histoire d'une histoire, que ce sur quoi l'on discute est en l'espèce *déjà* un discours.

Quiconque fut un jour séduit par une, par les avant-gardes, quiconque s'est laissé emplir de leur légende autarcique n'a pas manqué d'éprouver au contact de



Le problème de la tête

tel ou tel profane ce vertige : le degré d'indifférence de la masse des hommes à leur endroit, le caractère impénétrable de cette indifférence et par-dessus tout ce bonheur insolent que les non-initiés osent tout de même manifester, dans leur ignorance. Le vertige dont je parle n'est pas ce qui sépare deux consciences divergentes de la réalité, mais deux structures distinctes de la présence – l'une qui repose en elle-même, l'autre qui s'est comme suspendue dans une projection infinie au-delà de soi. Où l'on comprend que l'avant-garde est un régime de subjectivation, et nullement une réalité substantielle.

Inutile de préciser que pour caractériser ce régime de subjectivation, il aura fallu au préalable s'en extraire; et que celui qui consent à cet écart s'expose à la perte d'un grand nombre d'enchantements, tarde rarement à être pris d'une mélancolie sans retour. Vu sous cet angle, en effet, l'univers éclatant, virtuose, des avant-gardes offre plutôt l'aspect d'une idéalité spectrale, d'un entassement puant d'antéformes ridées.

Celui qui veut trouver quelque douceur à cette vision devra alors s'en remettre à une sorte de naïveté calculée, bien faite pour dissiper de si compactes brumes de néant. À cette saisie *sensible* des avant-gardes répond un abrupt sentiment de notre commune terrestritude.



TROIS MOTS D'ORDRE

T En tous domaines, le régime de subjectivation avant-gardiste se signale par le recours au « mot d'ordre ». Le mot d'ordre est l'énoncé dont l'avant-garde est le *sujet*. « Transformer le monde », « changer la vie » et « créer des situations » forment une trinité, la trinité des plus populaires d'entre les mots d'ordre lancés par l'avant-garde depuis plus d'un siècle. On pourrait remarquer avec quelque malveillance que dans le même intervalle nul n'a guère transformé le monde, changé la vie et créé de situations nouvelles que la domination marchande dans son devenir impérial, c'est-à-dire l'ennemi *déclaré* des avant-gardes; et que cela, cette révolution permanente, l'Empire l'a le plus souvent menée *sans phrases*, lui; mais en en restant là, on se tromperait de cible. Ce qu'il faut remarquer, c'est plutôt l'inégalable pouvoir d'inhibition de ces mots d'ordre, leur terrible puissance de *sidération*. Dans chacun d'eux, l'effet dynamique escompté se retourne selon un principe identique. L'avant-garde exhorte l'homme de la masse, le Bloom, à prendre pour objet quelque chose qui *toujours-déjà le comprend* – la situation, la vie, le monde –, à placer *devant soi* ce qui par essence est tout autour de lui, à s'affirmer en tant que sujet face à ce qui n'est précisément *ni sujet, ni objet*, mais plutôt indiscernabilité de l'un et de l'autre. Il est curieux que l'avant-garde n'ait jamais fait tonner l'injonction *d'être un sujet* aussi violemment qu'entre les années 10 et 70 du siècle, c'est-à-dire dans le moment historique où les conditions matérielles de l'*illusion* du sujet tendaient à disparaître le plus drastiquement. En même temps, cela renseigne assez sur le caractère *réactif* de l'avant-garde. Cette injonction paradoxale ne devait donc nullement avoir pour effet de jeter l'homme occidental à l'assaut des Bastilles diffuses de l'Empire, mais bien plutôt d'obtenir en lui une scission, un retranchement, un écrasement schizoïde du moi dans un confin de lui-même; confin d'où le monde, la vie et les situations, bref *sa propre existence*, serait désormais appréhendée comme étrangère, comme purement objective. Cette constitution précise du sujet, réduit à se contempler lui-même au milieu de ce qui l'en-

ture, peut être caractérisée comme *esthétique*, au sens où l'avènement du Bloom correspond aussi à une esthétisation généralisée de l'expérience.

A LLER AUX MASSES PLUTÔT QUE PARTIR DE SOI

En juin 1935, le surréalisme parvient aux dernières limites supportables de son projet de former l'avant-garde totale. Après huit années passées à tenter de se mettre au service du Parti Communiste Français, une averse un peu trop drue de camouflets lui fait prendre acte de son désaccord définitif avec le stalinisme. Un discours écrit par Breton, mais lu par Eluard au «Congrès des Écrivains pour la défense de la Culture» devait donc marquer le dernier contact d'importance entre le surréalisme et le PCF, entre l'avant-garde artistique et l'avant-garde politique. Sa conclusion en est demeurée fameuse : «Transformer le monde», a dit Marx; «changer la vie», a dit Rimbaud : ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un.» Breton ne formulait pas là seulement l'espoir frustré d'un rapprochement, il exprimait aussi le fait de l'intime connexion entre l'avant-gardisme artistique et l'avant-gardisme politique, leur commune nature *esthétique*. Ainsi, de la même façon que le surréalisme était tendu vers le PCF, le PCF était tendu vers le prolétariat. Dans *Les militants*, écrit en 1949, Arthur Koestler livre un témoignage précieux sur cette forme de schizophrénie, de ventriloquie de classe qui est si remarquable dans le discours surréaliste, mais moins souvent reconnue dans le KPD déliquescents du début des années 1930 : «Un trait particulier de la vie du Parti, à cette époque, était "le culte du prolo" et le mépris des intellectuels. C'était là le déchirement et l'obsession de tous les intellectuels communistes issus des classes moyennes. On nous tolérait dans le Mouvement, mais nous n'y étions pas de plein droit : l'on nous en convainquait nuit et jour. [...] Un intellectuel ne pouvait jamais devenir un véritable prolétaire, mais son devoir était de s'en rapprocher autant que possible. Certains tentaient d'y parvenir en renonçant aux cravates, en portant des chandails de prolo et en gardant les ongles noirs. Mais une telle imposture de snob n'était pas officiellement encouragée.» Il

ajoute sur son propre compte : «Tant que je n'avais fait que souffrir de la faim, je me considérais comme un rejeton provisoirement déclassé de la bourgeoisie. Mais lorsqu'en 1931 je m'assurai enfin une situation satisfaisante, je sentis que l'heure était venue de grossir les rangs du prolétariat.» S'il y a donc un mot d'ordre, certes informulé, mais auquel l'avant-garde n'a jamais failli c'est celui-ci : *aller aux masses plutôt que partir de soi*. Il est aussi courant que l'homme d'avant-garde, après être allé aux masses une vie durant sans jamais les trouver – là, du moins, où il les attendait –, consacre sa vieillesse à les conspuer. L'homme d'avant-garde pourra de la sorte, l'âge venant, prendre la pose avantageuse de l'homme d'Ancien Régime et faire de sa rancœur un commerce rentable. Ainsi aurait-il vécu sous des latitudes idéologiques certes changeantes, mais toujours à l'ombre des masses qu'il s'était inventées.

P OUR ÊTRE TOUT À FAIT NET

Notre temps est une bataille. Cela commence à se savoir. L'enjeu en est le dépassement de la métaphysique, ou plus exactement la *Verwindung* de celle-ci, un dépassement qui serait d'abord un rester-après. L'Empire désigne l'ensemble de forces qui travaillent à conjurer cette *Verwindung*, à proroger indéfiniment la suspension éphémère. La stratégie la plus retorse mise au service de ce projet, celle qu'il faut soupçonner partout où il est question de «post-modernité», est de pousser à un soi-disant *dépassement esthétique de la métaphysique*. Naturellement, celui qui sait à quelle métaphysique aporétique la logique du dépassement voudrait nous ramener, et qui donc perçoit de quelle manière sournoise l'esthétique peut servir désormais de refuge à la même métaphysique, la métaphysique «moderne» de la subjectivité, devinera sans peine où l'on veut exactement en venir, par cette manœuvre. Mais quelle est cette menace, cette *Verwindung* que l'Empire concentre tant de dispositifs à conjurer? Cette *Verwindung* n'est rien d'autre que l'*assomption éthique de la métaphysique*, et par là aussi de l'esthétique, en tant que forme ultime de celle-ci. L'avant-garde survient précisément en ce point, comme centre de confusion. D'un



côté, l'avant-garde vise à produire l'illusion d'un possible dépassement esthétique de la métaphysique, mais d'un autre côté il y a toujours, dans l'avant-garde, quelque chose qui l'excède et qui est d'ordre éthique, qui, donc, tend à la configuration d'un monde, à la constitution en éthos d'une vie partagée. Cet élément est le refoulé essentiel de l'avant-garde, et mesure toute la distance qui, dans le premier surréalisme par exemple, sépare la rue Fontaine de la rue du Château. C'est ainsi que depuis la mort de Breton, ceux qui n'ont pas renoncé à se revendiquer du surréalisme tendent à le définir comme une «civilisation» (Bounoure) ou plus sobrement comme un «style», à l'instar du baroque, du classicisme ou du romantisme. Le mot de *constellation* toucherait peut-être plus juste. Et de fait, il est incontestable que le surréalisme n'a cessé de vivre, tant qu'il était vivant, du refoulement de sa propension à se faire monde, à se donner une *positivité*.

LES MOMIES

Depuis le début du siècle, on ne peut manquer de reconnaître en la France, notamment dans Paris, un riche terrain d'étude en matière d'autosuggestion avant-gardiste. Chaque génération semble devoir accoucher de nouveaux prestidigitateurs qui attendent de leurs tours de passe-passe qu'ils leur fassent croire à la magie. Mais naturellement, de génération en génération, les candidats au rôle de Grand Simulant n'en finissent plus de ternir, se couvrant chaque saison de nouvelles couches de poussière et de pâleur; à force de mimer les mimes. Il m'est arrivé, à moi et mes amis, de croiser de ces gens qui se sont distingués dans le marché littéraire comme les plus risibles prétendants à l'avant-gardisme. En vérité, nous n'avions plus affaire à des corps : c'était déjà des spectres, des momies. À l'époque, ils en étaient à lancer un *Manifeste pour une révolution littéraire*; ce n'était que judicieux : leur cerveau – toutes les avant-gardes ont leur cerveau – publiait son premier roman. Le roman s'appelait *Ma tête en liberté*. Il était très mauvais. Il commençait par ces mots : «Ils veulent savoir où j'ai mis mon corps.» Nous dirons que le problème de l'avant-garde est *le problème de la tête*.

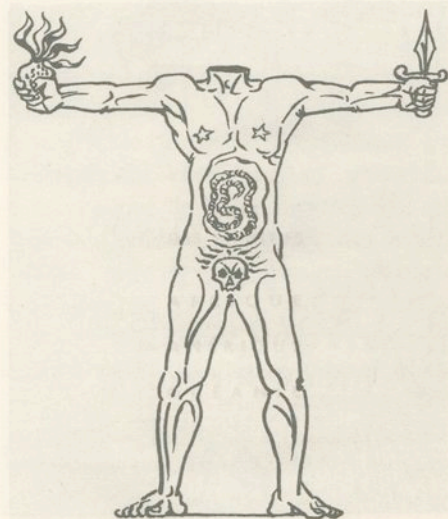
LES RAISONS DE L'OPÉRATION ET CELLES DE LA DÉFAITE

Lorsque prend fin la Guerre de Cent ans se pose la question de fonder une théorie moderne de l'État, une théorie de la conciliation des droits civils et de la souveraineté royale. Lord Fortescue fut l'un des premiers penseurs à tenter une telle fondation, notamment dans son *De laudibus legum anglie*. Le célèbre chapitre XIII de ce traité conteste la définition augustinienne du peuple – *populus est cetus hominum iuris consensu et utilitatis communiione sociatus* : un peuple est un corps fait d'hommes que réunit l'assentiment aux lois et la communauté des intérêts – : «Un tel peuple ne mérite pas d'être appelé un corps puisqu'il est acéphale, c'est-à-dire sans tête. Parce que, de même que dans les corps naturels ce qui reste après une décapitation n'est pas un corps, mais ce que nous appelons un tronc, de même dans les corps politiques une communauté sans tête n'est en aucun cas un corps.» La tête, d'après Fortescue, c'est le roi. Le problème de la tête, c'est le problème de la représentation, le problème de l'existence d'un corps qui représente la société *en tant que corps*, d'un sujet qui représente la société *en tant que sujet* – nul besoin, ici, de distinguer entre la représentation existentielle telle qu'elle se joue dans le monarque ou le chef fasciste et la représentation formelle du président élu «démocratiquement». L'avant-garde ne vient donc pas seulement accuser la crise artistique de la représentation – en refusant que «l'image soit la semblance d'une autre chose qu'elle représente en son absence» (Torquemada), mais bien en elle-même *une chose* –, elle vient aussi précipiter la crise de la représentation politique instituée, qu'elle met en procès au nom de la représentation instituante, avant-gardiste des masses. Ce faisant, l'avant-garde dépasse effectivement la politique ou l'esthétique classiques, mais elle les dépasse *sur leur propre terrain*. Le rapport exclusif de négation dans lequel elle se place vis-à-vis de la représentation est cela même qui la retient dans le giron de cette dernière. Tous les courants se réclamant de la démocratie directe, l'avant-gardisme conseilliste notamment, tirent de là leur achoppement essentiel : s'opposer à la représentation et par cette opposition même placer en son cœur la représentation, non plus comme

principe mais cette fois *comme problème*. Mandat impératif, délégués révocables à tout instant, assemblées autonomes, etc., il y a tout un *formalisme* conseilliste qui résulte du fait que c'est encore à la question *classique* du meilleur gouvernement qu'il veut répondre, et par là au problème de la tête. À la faveur de circonstances historiques exceptionnelles il se pourra toujours que ces courants parviennent à surmonter leur anémie congénitale; et ce sera alors pour *représenter la sortie de la représentation*. Après tout, la politique aussi a droit à ses *Ménines*. En toutes choses, c'est à l'opération qu'elle réalise que l'on reconnaîtra l'avant-garde : poser son corps au loin, face à elle, puis tenter, vainement, de le rejoindre. Lorsque les avant-gardes vont aux masses ou daignent se mêler aux affaires de leur temps, c'est toujours en ayant pris soin, au préalable, de s'en distinguer. Il a ainsi suffi que les situationnistes commencent à avoir un semblant de ce qu'ils appelaient «une pratique», à Strasbourg, dans le milieu étudiant, en 1966, pour qu'ils versent brutalement dans l'ouvriérisme, trente ans après l'effondrement historique du mouvement ouvrier.

L'AVANT-GARDE COMME SUJET ET COMME REPRÉSENTATION

Il est curieux, mais somme toute bien naturel, que ceux qui font profession de gloser sur l'avant-garde, et qui ne sont jamais à court d'une anecdote sur le moindre geste de ceux qui, en Occident, *ont vécu pour eux*, je veux dire sur la maigre poignée des avant-gardistes du

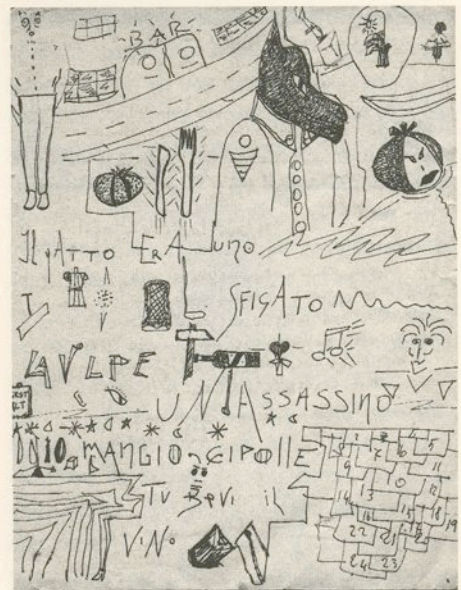


siècle; il est curieux, donc, que ces gens-là, se retiennent à ce point sur le destin de l'avant-garde en Russie dans l'entre-deux-guerres, c'est-à-dire sur la seule réalisation historique de l'avant-garde. La fable veut qu'après une période de tolérance embarrassée, dans les années 1920, les bolchéviques s'étant métamorphosés en affreux staliniens, l'avant-garde politique ait liquidé le foisonnement libertaire, créatif de l'avant-garde artistique, et tyranniquement imposé la doctrine réactionnaire, rétrograde et pour tout dire *vulgaire* du «réalisme socialiste». Naturellement c'est un peu court. Reprenons, donc. En 1914 s'effondre l'hypothèse libérale en tant que *réponse* au problème de la tête. Quant à l'hypothèse cybernétique, il faudra attendre la fin de la Seconde Guerre Mondiale pour qu'elle s'impose tout à fait. Cet interrègne, qui s'étend donc de 1914 à 1945, sera l'âge d'or de l'avant-garde, de l'avant-garde en tant que projet de répondre *autrement* au problème de la tête. Ce projet, ce sera celui de la recréation totale du monde par l'artiste d'avant-garde; ce que l'on a appelé plus modestement, par la suite, la «réalisation de l'art». Il sera porté notamment, et d'une manière toujours plus mystique, par les courants successifs de l'avant-garde russe des années 1920, du LEF à l'Opoiaz, du suprématisme au productionnisme en passant par le constructivisme. Il s'agit alors, par la modification radicale des conditions d'existence, de forger une nouvelle humanité, l'«humanité blanche» dont parlait Malevitch. Mais l'avant-garde, étant liée par un rapport de négation à la culture traditionnelle et donc au passé, ne pouvait réaliser ce programme. Telle Moïse, elle pouvait porter son rêve, non l'accomplir. Le rôle d'«architecte de la vie nouvelle», d'«ingénieur de l'âme humaine», ne devait jamais lui revenir, précisément à cause de ce qui l'attachait, fût-ce par un rejet, à l'art ancien. Son projet, seul le Parti pouvait le réaliser, lui dont l'avant-garde ne cessait de réclamer qu'il la *mette au travail*, qu'il l'utilise, qu'il lui fasse servir la construction de la nouvelle société socialiste. Maïkovski exigeait sans malice que «la plume soit assimilée à la baïonnette et que l'écrivain puisse, comme n'importe quelle autre entreprise soviétique, rendre des comptes au Parti en soulevant "les cent tomes de ses carnets du Parti"». Nul étonnement, dès



lors, que la résolution du Comité Central du Parti du 23 avril 1932, celle qui prononçait la dissolution de tous les groupements artistiques, ait été saluée par une grande partie des avant-gardistes russes. Le Parti, dans ce premier plan quinquennal, ne reprenait-il pas avec son mot d'ordre «transformation de toute la vie» le projet esthétique maximal de l'avant-garde? En consentant à réprimer et donc à reconnaître les activités et les déviations esthétiques de l'avant-garde *comme politiques*, le Parti n'endossait-il pas le rôle de l'artiste collectif, pour lequel le pays entier ne serait plus désormais que la matière à laquelle il allait imposer la forme de son plan général d'organisation? En fait, ce que l'on interprète le plus souvent comme la liquidation autoritaire de l'avant-garde, et que l'on devrait plus exactement considérer comme son suicide, fut plutôt le début de la réalisation de son programme. «L'esthétisation de la politique n'était, pour la direction du Parti, qu'une réaction à la politisation de l'esthétique par l'avant-garde.» (Boris Groys, *Staline œuvre d'art totale*) Ainsi, avec cette résolution, le Parti devenait-il explicitement *la tête*, la tête qui faute de corps allait elle-même s'en former un nouveau, *ex nihilo*. La circularité immanente du causalisme marxien, qui veut que les conditions d'existence déterminent la conscience des hommes et que les hommes fassent eux-mêmes, quoiqu'inconsciemment, leurs conditions d'existence, ne laissait au Parti, pour justifier sa prétention démiurgique à une reconstruction totale de la réalité, que le point de vue du Créateur souverain, du sujet esthétique absolu. Le réalisme socialiste, dans lequel on feint de voir un retour à une figuration folklorique, au classicisme en matière artistique, et plus généralement «la culture stalinienne, observe Groys, si on la considère dans la perspective d'une réflexion théorique de l'avant-garde sur elle-même, apparaît plutôt comme sa radicalisation et son dépassement formel». Le recours à des éléments classiques, honnis par l'avant-garde, ne fait que marquer la souveraineté de ce dépassement, de ce grand bond dans le temps post-historique, où tous les éléments esthétiques du passé peuvent être également empruntés, mis à profit, au gré de l'utilité qu'y trouve une société totalement inédite, sans lien, et par là sans haine à l'égard de l'histoire passée.

Tout l'avant-gardisme postérieur ne renoncera jamais à cette perspective prométhéenne, à ce projet d'une refonte totale du monde; et pour cela à s'envisager comme un sujet souverain, à la fois contemporain de son temps et éloigné de lui d'une nécessaire distance esthétique. Le comique croissant de l'affaire tient certainement à ce que les aspirants avant-gardistes ne s'aperçurent pas, à partir de 1945, que l'hypothèse cybernétique, en décapitant l'hypothèse libérale, avait *supprimé* le problème de la tête, et qu'il était donc chaque jour plus vain de se flatter d'y répondre. Les ultimes menées de l'avant-garde furent donc tout uniment frappées du même sceau de grotesque inactualité, de *remake* raté. C'est sans doute ce que voulaient dire les auteurs de la seule critique interne de l'IS parue en son temps, *L'unique et sa propriété*, lorsqu'ils écrivaient : «Toutes les avant-gardes sont dépendantes du vieux monde dont elles masquent la décrépitude sous leur illusoire jeunesse. [...] L'Internationale Situationniste est la conjonction des avant-gardes dans l'avant-gardisme. Elle a confondu l'amalgame de toutes les avant-gardes avec la synthèse et la reprise de tous les courants radicaux du passé.» La brochure, publiée à Strasbourg en 1967, était sous-titrée *Pour une critique de l'avant-gardisme*. Elle dénonçait l'idéologie de la cohérence, de la communication, de la démocratie interne et de la transparence, par quoi se maintenait en survie artificielle, à coups de volontarisme, un groupuscule spectralisé.



L'AVANT-GARDE COMME RÉACTION

Nul doute que le futurisme ait contribué de manière considérable à la définition contemporaine de l'avant-garde. Il n'est donc pas mauvais d'en reprendre, au point où l'avant-garde ne peut plus être qu'un objet de raillerie ou de nostalgie, la lecture : « Nous dictâmes nos premières volontés à tous les hommes vivants de la terre : [...] La poésie doit être un assaut violent contre les forces inconnues, pour les sommer de se coucher devant l'homme. Nous sommes sur le promontoire extrême des siècles !... À quoi bon regarder derrière nous, du moment qu'il nous faut défoncer les vantaux mystérieux de l'Impossible? Le Temps et l'Espace sont morts hier. Nous vivons déjà dans l'absolu, puisque nous avons créé l'éternelle vitesse omniprésente. Nous voulons glorifier la guerre – seule hygiène du monde, – le militarisme, le patriotisme, le geste destructeur des anarchistes, les belles Idées qui tuent, et le mépris de la femme. [...] Nous chanterons les grandes foules agitées par le travail, le plaisir ou la révolte. » Il n'est nullement question ici d'ironiser, encore moins de moraliser, mais seulement de comprendre. De comprendre, en l'espèce, que l'avant-garde naît comme *réaction masculine* au caractère inhabitable du monde tel que la Machine Impériale commence à l'aménager, comme volonté de se réapproprier le non-monde de la technique autonome. L'avant-garde naît comme réaction au fait que toute détermination est devenue, au sein de la fongibilité marchande universelle, une dérision. À l'intolérable marginalité humaine dans le Spectacle, l'avant-garde répond par la proclamation, par la proclamation de soi *comme centre*; proclamation qui n'abolit d'ailleurs qu'illusoirement son caractère périphérique. De là que la concurrence forcenée, le syndrome du dépassement chronique, le fétichisme tragi-comique de la petite différence, qui agitent l'univers minuscule des avant-gardes, offrent finalement un spectacle aussi pénible; comme le sont les terribles disputes entre clodos, le soir, à l'heure du dernier métro. Que l'avant-garde ait essentiellement été une affaire d'hommes doit être compris en étroite relation avec cela. C'est que le mouvement de l'avant-garde est largement négatif, il est la fuite en

avant, la marche forcée de la virilité classique en péril vers l'aveuglement final, vers une ignorance de soi plus sophistiquée encore que celle qui si longtemps avait distingué le mâle occidental. Le besoin de médier son rapport à soi par une représentation – celle de sa place dans l'Histoire politique ou de l'art, dans le « mouvement révolutionnaire » ou plus couramment dans le groupe avant-gardiste lui-même – correspond seulement à l'incapacité de l'homme d'avant-garde d'HABITER LA DÉTERMINITÉ, à son acosmisme réel. Chez lui l'affirmation vide de soi, la profession d'originalité personnelle se substituent avantageusement à l'assomption de sa *singularité dérisoire*. Par singularité, j'entends ici une présence qui ne se rapporte pas seulement à l'espace et au temps, mais à une constellation signifiante et à l'événement en son sein. Et c'est bien parce qu'elle ne trouve nulle part d'accès à sa propre détermination, à *son corps*, que l'avant-garde prétend à la plus exacte, à la plus magistrale représentation de la vie, c'est-à-dire à frapper celle-ci, absurdement, de son nom – on est ainsi en droit de s'interroger, hors de l'hypothèse managériale d'un exercice collectif d'autopersuasion, sur le sens du constat situationniste « Nos idées sont dans toutes les têtes » : dans quelle mesure une idée qui est dans toutes les têtes peut-elle bien être à quiconque? Mais heureusement pour nous, le numéro 7 d'*Internationale Situationniste* livre le fin mot de cette énigme : « Nous sommes les représentants de l'idée-force de la très grande majorité ». Tout cela s'accommode admirablement, comme on sait, d'un hégélianisme qui n'est qu'une expression bouffie de l'inaptitude à assumer sa propre singularité dans son caractère quelconque – on se souviendra opportunément, à ce sujet, du tout début de la *Phénoménologie de l'Esprit*, dont le geste inaugural, véritable tour de bateleur manchot, est de disqualifier la détermination : « L'universel est donc en fait le vrai de la certitude sensible; [...] lorsque je dis moi, ce moi singulier-ci, je dis en général tous les moi ». Que l'implosion et la dissolution de l'IS coïncident exactement avec la possibilité historique de *se perdre* dans son temps, d'y participer de façon déterminante, est le lot prévisible de gens qui se dépêchèrent d'écrire au sujet de mai 1968 : « Les situationnistes [...] avaient depuis des années très exactement prévu



l'explosion actuelle et ses suites. [...] La théorie radicale a été confirmée» (*Situationnistes et enragés dans le mouvement des occupations*). On le voit : l'utopie avant-gardiste n'a jamais été autre chose que celle d'une annulation finale de la vie dans le discours, d'une appropriation de l'événement par sa représentation. Si donc il fallait caractériser le régime de subjectivation avant-gardiste, on pourrait dire qu'il est celui de la proclamation pétrifiante, celui de l'*impuissance agitée*.

L'«OBSCURE INTIMITÉ DU CREUX DE LA CHAUSSURE» (Martin Heidegger, *Holzwege*)

Le 1^{er} septembre 1957, c'est-à-dire peu avant la fondation de l'Internationale Situationniste, Guy Debord fait parvenir à Asger Jorn, son *alter ego* favori d'alors, une lettre où il affirme la nécessité de forger autour de celle-ci une «nouvelle légende». L'«avant-garde» ne désigne jamais une positivité déterminée, mais toujours le *fait* qu'une positivité prétende : 1- se maintenir durablement dans la négativité 2- s'adjudger elle-même son propre caractère de négativité, de «radicalité», son essence révolutionnaire. L'avant-garde n'a ainsi jamais d'ennemi substantiel, bien qu'elle fasse grand étalage d'inimitiés diverses à l'égard de tel ou tel; l'avant-garde se *proclame* seulement l'ennemi de ceci ou de cela. Telle est la projection qu'elle opère au-delà d'elle-même pour se faire une place, la place qu'elle entend, dans le système de la représentation. Naturellement, il faut pour cela que l'avant-garde commence à se spectraliser elle-même, c'est-à-dire à se représenter dans tous ses aspects, décourageant ainsi l'ennemi de le faire. Son mode d'être positif est donc toujours une pure négativité paranoïaque, à la merci de n'importe quelle appréciation *triviale* sur son compte, de la curiosité du premier imbécile venu; d'un Bourseiller, par exemple. C'est pourquoi les avant-gardes donnent si souvent ce sentiment de rencontre manquée, d'assemblage branlant, maladroit, de monades en attente de découvrir, au travers de tel ou tel choc, leur peu d'affinité, leur intime dérélition. Et c'est pourquoi dans toute avant-garde le seul moment de vérité est celui de sa dissolution. Il y a toujours, au fond des rapports avant-gardistes, ce substrat de méfiance, d'inenta-

mable hostilité qui caractérise la communauté terrible. Le suicide de Crevel, la lettre de démission de Vaneigem, la circulaire d'autodissolution de *Socialisme ou Barbarie*, la fin des BR, toujours le même nœud de malheur glacé. Dans l'injonction, dans le «il faut...» écarlate, dans le manifeste, résonne identiquement l'espoir qu'une pure négation puisse donner naissance à une détermination, qu'un discours, miraculeusement, *fasse monde*. Mais le geste de l'avant-garde n'est pas le bon. Nul ne peut jamais tendre vers «la pratique», «la vie» ou «la communauté», pour cette simple raison que chacun y est toujours-déjà, et qu'il s'agit seulement d'assumer quelle pratique, quelle vie, quelle communauté *est là*; et de se faire porteur des *techniques* propres à les modifier. Mais ce qui est là est précisément, dans le régime de subjectivation avant-gardiste, l'*inassumable*.

L A QUESTION DU COMMENT

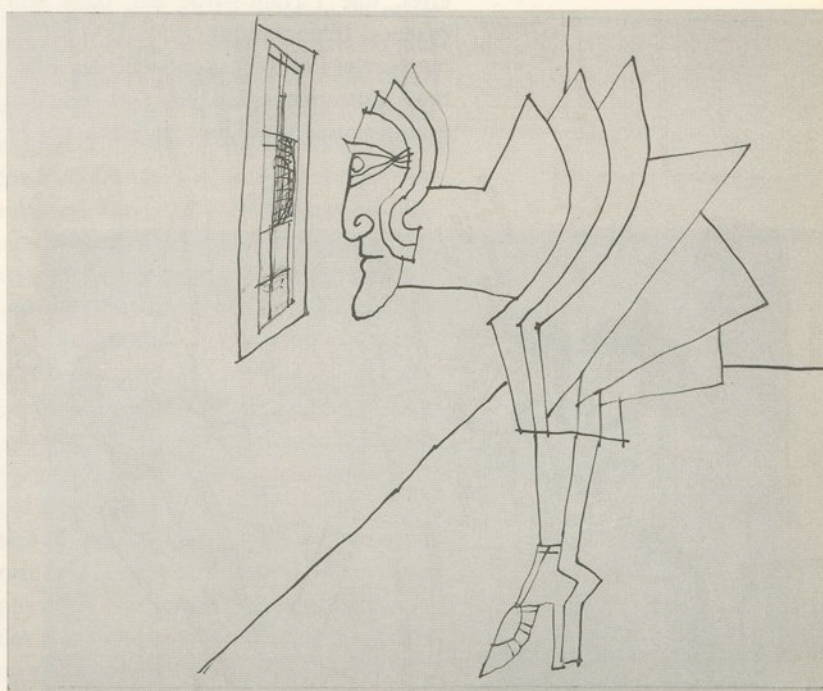
Depuis le fameux «La poésie doit être faite par tous. Non par un.» de Lautréamont jusqu'à l'interprétation que son aile «créative» donne du mouvement de 77 – l'«avant-garde de masse» –, tout atteste la curieuse propension de l'artiste d'avant-garde à reconnaître dans l'O.S. son semblable, son frère, son véritable destinataire. La constance de cette propension est d'autant plus curieuse qu'elle n'a presque jamais été payée de retour. Comme si cette constance n'exprimait que celle d'une mauvaise conscience, de la «tête» pour son corps supposé par exemple. C'est qu'il y a effectivement une solidarité entre l'existence de l'art en tant que sphère séparée du reste de l'activité sociale et l'instauration du travail comme lot commun de l'humanité. L'invention moderne du travail comme travail abstrait, *sans phrase*, comme indifférenciation de toutes les activités sous cette catégorie, s'effectue selon un mythe : celui du pur acte, de l'acte *sans comment*, qui se résorberait entièrement dans son résultat, et dont l'accomplissement épuiserait toute la signification. Encore aujourd'hui, là où le terme reste employé, le «travail» désigne tout ce qui est vécu dans la dénégation impérative du *comment*. Partout où la question du *comment* des gestes, des choses, des paroles est

suspendue, déréalisée, *déplacée*, là est le travail. Or il y a aussi une invention moderne de l'art, simultanée et symétrique de celle du travail. Une invention de l'art en tant qu'activité spéciale, productrice d'*œuvres* et non de simples marchandises. Et c'est dans ce secteur que se concentrera désormais toute l'attention ailleurs déniée au *comment*, que sera comme *recueillie* toute la signification perdue des gestes productifs. L'art sera cette activité qui, à l'inverse du travail, ne s'épuisera jamais dans son propre accomplissement. Ce sera la sphère *du geste enchanté*, où la personnalité exceptionnelle de l'artiste rendra sous forme de spectacle au reste des hommes l'*exemple* des formes-de-vie qu'il leur est désormais interdit d'assumer. À l'Art sera ainsi confié, pour prix de son silence et de sa complicité, *le monopole du comment des actes*. L'instauration d'une sphère autonome où le *comment* de chaque geste est sans fin pesé, analysé, commenté, n'a depuis lors cessé de nourrir la proscription dans le reste des rapports sociaux aliénés de toute évocation du *comment* de l'existence. Là, dans la vie quotidienne, productive, «normale», il ne doit y avoir que de purs actes, sans *comment*, sans autre réalité que leur résultat brut. Le monde en sa désolation ne doit être peuplé que d'objets qui ne renvoient qu'à eux-mêmes, ne viennent à la présence qu'au titre de *produits*, ne configurent pas d'autre constellation de la présence que celle du règne qui les a usinés. Pour que le *comment* de certains actes devienne artistique, il a ainsi fallu que le *comment* de tous les autres actes cesse d'être réel; et inversement. La figure de l'artiste d'avant-garde et celle de l'O.S. sont les figures polaires, fantômatiques autant que solidaires, de l'aliénation moderne. Le retour offensif de la question du *comment* les trouve en face de soi comme ce dont il doit *également* se garder.

L E MONDE-NON-PLUS-MONDE

La part innée d'échec qui détermine une entreprise collective comme avant-garde est son incapacité à *faire monde*. Tous les éclats, toutes les actions, tous les discours de l'avant-garde échouent sans cesse à lui donner corps; tout se passe dans la tête de quelques-uns, où l'unité, l'orga-

nicité de l'ensemble survient bien, mais seulement *pour l'intellection*, c'est-à-dire extérieurement. Des lieux *communs*, des armes, une temporalité propre, une élaboration partagée de la vie quotidienne, toutes sortes de choses *déterminées* sont nécessaires à ce qu'un monde advienne. C'est donc justice si toutes les manifestations des avant-gardes finissent au musée, car elles y étaient déjà avant que d'y être exposées. Leur prétention *expérimentale* ne désigne pas autre chose : le fait qu'un ensemble de gestes, de pratiques, de rapports – aussi transgressifs fussent-ils – *ne fassent pas monde*; le Wiener Aktionismus en sait quelque chose. Le musée est la forme la plus frappante du monde-non-plus-monde. Tout ce qui demeure dans un musée résulte de l'arrachement d'un fragment, d'un détail à un milieu organique. Il devrait le suggérer, mais à lui seul il n'y parvient plus – ce en quoi Heidegger s'est lourdement trompé dans *L'origine de l'œuvre d'art* en plaçant l'œuvre d'art à l'origine d'elle-même : être-œuvre ne signi-



fie pas «installer un monde», mais plutôt en porter le deuil –; l'œuvre, à la différence de la *chose*, n'est que le déchet mélancolique de quelque chose qui a vécu. Mais le musée ne fait pas que recueillir des «œuvres d'art» – et l'on voit ici en

Le problème de la tête

quoi l'«œuvre d'art» est d'emblée la mort de l'art : une *chose* d'emblée produite comme œuvre porte en elle son défaut de monde, et par là son insignifiance destinale –, il prétend aussi, à travers l'histoire de l'art, leur reconstruire une maison abstraite, leur faire un monde bien à elles, où elles se retrouveraient en bonne compagnie comme les nouveaux riches se rencontrent dans leurs clubs le vendredi soir, entre gens qui ont réussi. Mais entre ces «œuvres d'art» il n'y a rien, rien que le discours pédant de la plus frigide des philosophies de l'histoire : l'histoire de l'art. Je dis frigide car elle est en tous points identique à la valorisation capitaliste.

ESSAYEZ D'ÊTRE PRÉSENT !

E ON a coutume, depuis quelques années, de faire grief à l'avant-garde d'une complicité trop visible avec la «modernité»; ON lui reproche de partager avec celle-ci une idée un peu courte de l'historicité, un culte du nouveau qui serait au fond une foi dans le Progrès. Et il est certain, en effet, que l'avant-garde est, dans son essence, téléocratique – que l'on ait pu représenter l'histoire synoptique des différents mouvements artistiques et celle des groupuscules politiques radicaux par le

même type de graphiques est ici plus frappant que telle ou telle absurde marotte hégélienne commune, la mort de l'art ou la fin de l'Histoire. Mais c'est d'abord par le mode d'être sensible qu'il détermine, par cette façon de se vivre comme toujours-déjà posthume que l'historicisme des avant-gardes se condamne lui-même. On assiste ainsi périodiquement à ce curieux phénomène : une avant-garde occupe dans son propre temps une position plus que marginale même si elle l'occupe avec la prétention d'en former le centre historial; son temps passe, toute l'actualité de celui-ci se retire; et c'est alors que l'avant-garde vient à découvert, émerge de son époque comme son substrat le plus pur. Il s'opère alors une sorte de résurrection de l'avant-garde – Debord et les situationnistes offrent de cela une illustration presque trop exemplaire, et si prévisible –, qui la fait passer pour le cœur, la clef de son époque, parfois pour son époque même. À la base du régime de subjectivation avant-gardiste, il y a donc cette confusion entre l'histoire et la philosophie de l'histoire, confusion qui lui permet de se prendre pour l'histoire elle-même. En fait, tout se passe comme si l'avant-garde avait, en se retranchant de son temps, investi, et qu'elle se voyait ensuite, posthument, *rémunérée* en termes de considération historiciste.

LA MUSÉIFICATION DU MONDE

L En 1931, dans *Le Travailleur*, Jünger notait : «Nous vivons dans un monde qui d'un côté ressemble tout à fait à un chantier et de l'autre tout à fait à un musée». Une dizaine d'années plus tard, Heidegger exposait dans son cours sur Nietzsche l'hypothèse de l'achèvement de la métaphysique : «La fin de la métaphysique qu'il s'agit de penser ici est le début de sa «résurrection» dans des formes dérivées : celles-ci ne laissent plus à l'histoire proprement dite et révoque des positions métaphysiques fondamentales que le rôle économique de fournir les matériaux de construction avec lesquels, transformés de façon concordante, le monde du «savoir» sera reconstruit à neuf. [...] Selon toute vraisemblance, nous en sommes à la comptabilisation des différentes positions fondamentales, de leurs éléments et de leurs concepts



doctrinaux.» Notre temps est celui de la récapitulation générale de toute l'histoire passée. Le projet impérial d'en finir avec l'histoire prend ainsi la forme d'une *mise en histoire* de tous les événements passés, et par là les neutralise. L'institution muséale ne fait que réaliser sectoriellement ce projet d'une muséification générale du monde. Toutes les tentatives de l'avant-garde se sont déroulées dans ce théâtre à la fois réel et imaginaire. Mais cette récapitulation est aussi bien la dissipation de l'illusion historiciste dont l'avant-garde vivait, avec sa prétention à la nouveauté, à la première fois, à l'originalité sans réplique. Dans un tel mouvement où l'élément du temps se résorbe dans l'élément du sens, où toute l'histoire passée se ramasse en une topologie de positions entre lesquelles il nous faut apprendre à nous orienter faute de les pénétrer toutes, nous assistons à l'accrétion progressive de *constellations*. Des hommes comme Aby Warburg, par ses planches, ou Georges Duthuit, dans son *Musée inimaginable*, ont commencé à esquisser de telles constellations, à libérer dans chaque esthétique son contenu *éthique*. Ceux qui de nos jours rapprochent, même cavalièrement, le punk de certains cercles para-existentialistes de l'après-guerre, puis ceux-ci du bouillonnement gnostique des premiers siècles de notre ère, ne font pas autre chose, eux aussi. Par-delà l'espacement temporel qui en éloigne les points de surgissement, chacune de ces constellations comprend des gestes, des ritournelles, des énoncés, des usages, des arts de faire, des formes-de-vie déterminés, bref : une *Stimmung* propre. Elle rassemble par attraction tous les détails d'un monde, qui réclame d'être animé, d'être *habité*. Dans le contexte où se sont affirmées les avant-gardes et a fortiori aujourd'hui, la question n'est déjà plus depuis longtemps de faire du nouveau, mais de *faire monde*. Chaque chose, chaque être qui vient en présence apporte avec lui une économie donnée de la présence, *configure* un monde. Partant de là, il s'agit seulement d'habiter la déterminité de la constellation dans laquelle se déploie toujours-déjà notre présence, de suivre notre goût dérisoire, contingent, fini. Toute révolte qui part de soi, du *hic et nunc* où elle repose, des inclinations qui la traversent, va dans ce sens. Le mouvement de 77 en Italie demeure à ce titre un échec prometteur.

RÉALISATION DE L'AVANT-GARDE

L'un des livres les plus débiles sur les avant-gardes de la seconde moitié du vingtième siècle constatait, en 1980, *L'autodissolution des avant-gardes*. L'auteur, René Lourau, le fondateur de la toute gaguesque «analyse institutionnelle», omettait, bien entendu, l'essentiel : de dire *dans quoi* les avant-gardes se sont dissoutes. Les plus récents progrès de la névrose occidentale l'ont depuis lors confirmé : *l'avant-garde s'est dissoute dans la totalité des rapports sociaux*. La caractérisation désormais banale de notre temps comme «post-moderne» n'évoque pas autre chose même si c'est encore une façon de purger la modernité de tout son clinquant pour en sauver le geste fondamental : celui du dépassement – il n'est pas fortuit, en cela, que le terme même de «post-modernisme» ait fait sa prime apparition en 1934 *dans les cercles avant-gardistes espagnols*. Aussi bien, la meilleure définition que Debord ait donnée du Spectacle – «un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images» –, et qui définit aujourd'hui le rapport social dominant, ne fait que *prendre acte* de la généralisation du mode d'être avant-gardiste. Le Bloom est ainsi celui dont tous les rapports, à soi comme aux autres, sont entièrement médiatisés par des représentations autonomes. Il est le *branché* qui organise son auto-promotion permanente, le *cynique* qui menace à chaque instant de se laisser absorber par une de ses excroissances discursives ou de disparaître dans un gouffre d'ironie bathmologique. La paranoïa de l'avant-garde s'est elle aussi diffusée, avec cette façon diffuse de se mettre dans l'exception de soi-même à chaque instant de la vie; avec cette disposition générale à se bâtir sa petite légende personnelle télécommandée. Enzensberger n'avait pas tout à fait tort de voir dans le *Bild-Zeitung* la réalisation achevée de l'avant-garde, tant du point de vue de la transgression formelle que de l'élaboration collective. Une certaine dose de situationnisme semble même exigée pour tout emploi convenablement rémunéré, à présent. Le ton particulier, proprement *rasant*, de cette intervention rencontre ici son contenu : il s'agissait seulement de dégager la *signification éthique* de l'avant-garde.



E
PILOGUE

En épilogue à cela, il ne paraît pas superflu d'évoquer un point de retournement de l'avant-garde. Acéphale, symbole de la foule sans chef, nomme un de ces points extrêmes. Acéphale tenta de s'affranchir du problème de la tête. Toute l'agitation, toute la gesticulation de l'avant-garde, qu'elle soit politique ou artistique, Acéphale voulut l'effacer, en s'effaçant, en renonçant à une forme d'action «qui n'est que la remise à plus tard de l'existence». Acéphale voulut être cette société secrète existentielle, cette communauté élective qui rassemblerait «les individus vraiment décidés à entreprendre la lutte, à une échelle infime au besoin, mais dans la voie efficace où leur tentative risque de devenir épidémique, [afin de] se mesurer avec la société sur son propre terrain et l'attaquer avec ses propres armes, c'est-à-dire en se constituant eux-mêmes en communauté, plus encore, en cessant de faire des valeurs qu'ils défendent l'apanage des rebelles et des insurgés, en les regardant à l'in-

verse comme les valeurs premières de la société qu'ils veulent voir s'instaurer et comme les plus sociales de toutes, fussent-elles quelque peu implacables. [...] À la constitution en groupe préside le désir de combattre la société en tant que société, le plan de l'affronter comme structure plus solide et plus dense tentant de s'installer comme un cancer au sein d'une structure plus labile et plus lâche, quoiqu'incomparablement plus volumineuse.» (Caillois, "Le vent d'hiver") Les papiers d'Henri Dussat, membre d'Acéphale, conservent une note datée du 25 mars 1938 : «Tendre à l'éthique, c'est là la résolution de ce qui reconnaît, ou de ce qui est en mal de reconnaître le chrétien comme valeur suprême. Autre chose est de se mouvoir dans l'éthique.» Cherchant explicitement à se constituer en monde, Acéphale ne rompait pas seulement avec l'avant-garde, elle se ressaisissait aussi de ce qui, dans l'avant-garde, avait été autre chose que l'avant-garde, c'est-à-dire précisément du désir





qui avait avorté là : « Depuis la fin de la période dada le projet d'une société secrète chargée de donner une sorte de réalité agissante aux aspirations qui se sont définies en partie sous le nom de surréalisme est toujours resté un objet de préoccupation, tout au moins à l'arrière-plan », rappelle Bataille dans la conférence du Collège de Sociologie du 19 mars 1938. Acéphale, cependant, ne parvint pas plus à exister qu'à contaminer. Quoique l'on s'y soit doté de rites, d'habitudes, de textes sacrés et de cérémonies, la politique proclamatoire qui, extérieurement, avait disparu demeura intérieurement; si bien que le mot d'ordre de communauté, de société secrète absorba finalement la réalité de celles-ci. On n'y sut non plus se donner de lieux communs, ni sortir d'une figure, classique, de la virilité qui ignore par trop la douceur de la vie nue. Acéphale fut presque exclusivement, et plus sensiblement que le surréalisme, par exemple, une affaire d'hommes. Acéphale ne sut non plus, pour comble, se passer de tête et ne devait être d'un bout à l'autre que la communauté du

seul Bataille : comme il écrivit seul la généalogie, le « journal intérieur », qui donna naissance à Acéphale, comme il définit seul les rites de cet Ordre, il y finit seul, à implorer ses pâles compagnons de le sacrifier au pied de son arbre sacré. « C'était très beau. Mais on avait tous le sentiment de participer à quelque chose qui se passait chez Bataille, dans la tête de Bataille » (Klossowski).

Il ne semble pas opportun de tirer de conclusion, encore moins de programme, de ce qui vient d'être dit.

D'après ce que j'en sais, un certain rapport doit pouvoir être établi avec le Comité Invisible; ne fût-ce que dans le sens d'une généralisation de l'insinuation.

Soit dit en passant : il n'y a pas de problème de la tête, il n'y a qu'une paralysie des corps, du geste.

CEUX QUI NE VEULENT PAS DU PROGRÈS, LE PROGRÈS NE VEUT PAS D'EUX.

Lettre d'information du Parti Unique du Progrès

Montreuillois,

Nous entendons dire par notre section locale qu'en dépit des mérites évidents de **Jean-Pierre Brard**, de sourdes velléités subversives menaceraient d'éclorre pour ternir, voire **saboter** sa énième réélection à la mairie. Nous ne savons pas exactement qui sont les individus en question, ni quels sont leurs motifs. Mais nous pouvons d'ores et déjà leur répondre : **il n'est pas question** que Jean-Pierre Brard, candidat du Parti Unique du Progrès, ne soit pas réélu. Il est inadmissible à l'heure qu'il est — l'heure d'Internet, de la nouvelle économie, du Wap, des biotechnologie et des bars branchés — qu'une poignée d'isolés animés par des motifs scandaleusement réactionnaires viennent perturber les plans, **échelonnés sur vingt ans**, de modernisation d'une commune.

En préemptant courageusement la quasi-totalité des terrains du Bas-Montreuil, la mairie a pris des risques considérables, des risques de faillite totale, qui correspondent à une véritable politique d'investissement, à l'inébranlable volonté de jeter Montreuil dans le XXIème siècle. Mais si nous voulons venir à bout de cet **immense** projet — des immeubles de bureaux de format impérial, de grandes compagnies d'envergure internationale, comme déjà Décathlon, Ubi Soft, Studio Disney et bientôt Air France, de grandes avenues rectilignes à plusieurs voies, des hôtels à capacité planétaire et, à côté de ça, de jolis quartiers "d'époque", pittoresques, bien muséifiés et enfin confiés à des habitants de standing —, si donc nous voulons **mériter l'avenir**, il nous faut prendre notre parti. Car il y a à Montreuil toute une population parasitaire, qui ne travaille **qu'à contre-cœur**, qui consomme à **peine**, et qui offusque la réputation de la ville comme l'aspect de nos rues. Il y a des gens qui vivent dans de vieilles batisses insalubres et d'autres qui, contre toute hygiène, vivent **collectivement**. Des gens à côté de tout. Des gens **hors du coup**.

L'élan qu'a pris Montreuil ne doit pas être freiné par toute cette lie résiduelle. Montreuil est une ville faite pour les bureaux et pour ceux qui y travaillent. Une ville de cadres d'avant-garde, **à la fois cools et performants**. Une ville de gens bien dans leur peau et bien dans leur époque, capables d'assumer avec le sourire un travail, une famille, une forte consommation et de forts impôts. Bref : une ville moderne, éclatante, harmonieuse. Tous ceux qui ne partagent pas cette vision sont pour nous des *boulets*, des *poux* qu'il nous faut éradiquer de notre organisme sain. N'en déplaise à tous les bonimenteurs publics : en matière de progrès, ceux qui ne sont pas des amis ne tardent jamais à devenir des ennemis; **alors autant étouffer le mal dans l'oeuf, avant qu'il ne soit trop tard...**

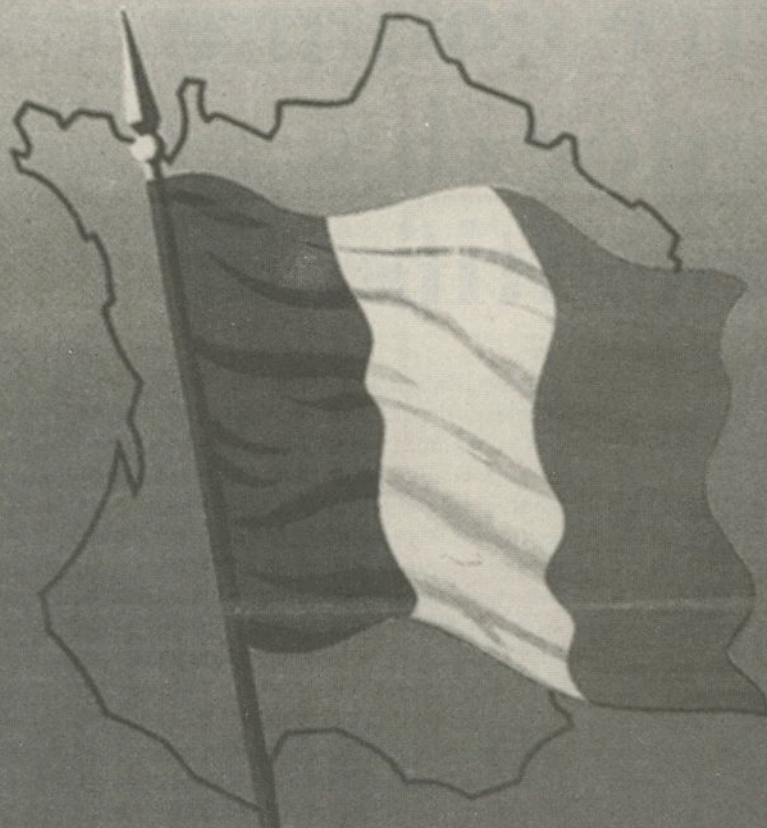
Dehors, donc, les pauvres, les dépassés, les traîne-misère, les amateurs du temps qui passe ! Partez frileux du porte-monnaie, employés sans motivation, citoyens de seconde classe, faux artistes, paresseux !

Hors de Montreuil, les mauvais coucheurs, les récriminateurs, les endeuillés, les malcontents ! Que ce soit chose dite : nous écraserons vos vieilles baraques, nous raserons vos souvenirs, nous cracherons sur vos mélancolies, et sur ce terrain pourri nous construirons des gratte-ciel flamboyants et l'humanité cinq-étoiles qui va avec.

NOUS AVONS LES MOYENS DE VOUS FAIRE VOTER !

LE PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS

C'EST



LE PARTI DU PEUPLE
LE PARTI DE LA LIBÉRATION

LE PARTI DE LA DÉMOCRATIE

LE PARTI DE L'AVENIR

LE PARTI DE LA RÉPUBLIQUE

LE PARTI DE LA FRANCE

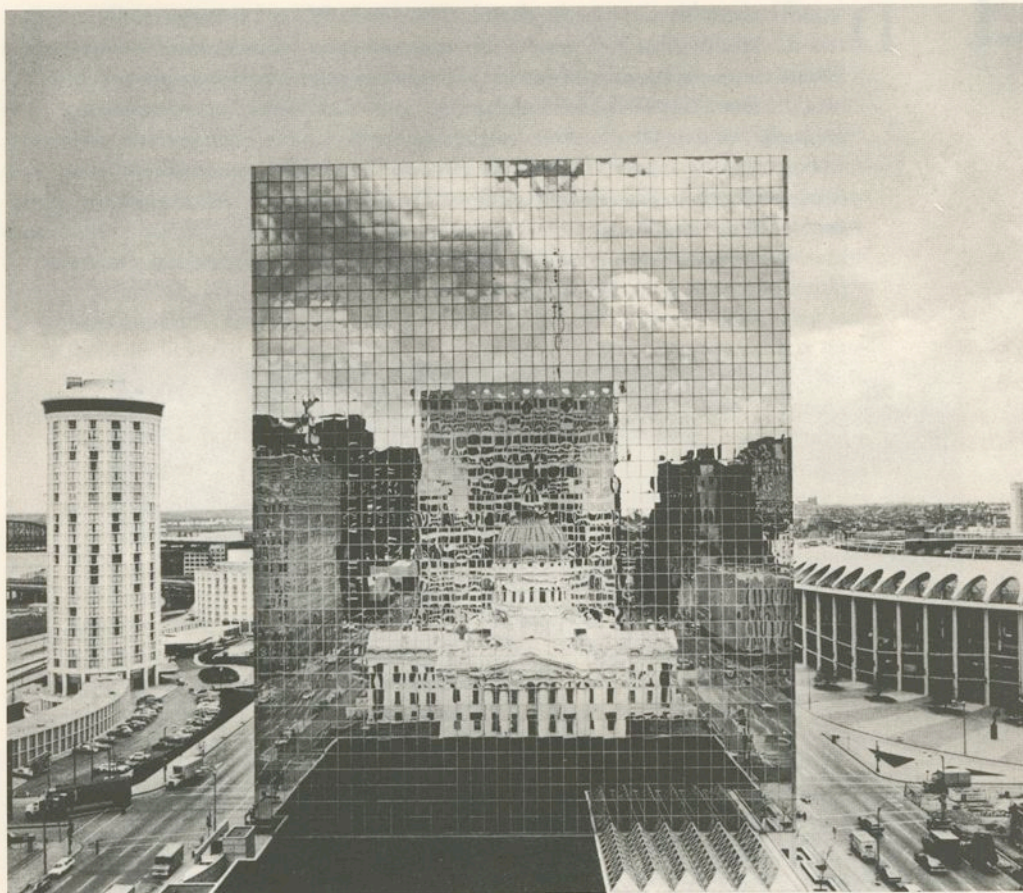
« Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs... »*

Les philosophies premières fournissent au pouvoir ses structures formelles. Plus précisément, "la métaphysique" désigne ce dispositif où l'agir requiert un principe auquel on puisse rapporter les mots, les choses et les actions. À l'âge du Tournant, quand la présence comme identité ultime vire à la présence comme différence irréductible, l'agir apparaît sans principe.

Reiner Schürmann, "Que faire de la fin de la métaphysique ?"

Au départ, il y aurait la vision, dans un étage de ces sinistres ruches de verre du secteur tertiaire, la vision interminable, au travers de l'espace panoptisé, de dizaines de corps *assis*, à la file, distribués selon une logique modulaire, de dizaines de corps sans vie apparente, séparés par de minces parois de verre, pianotant sur leurs ordinateurs. Dans cette vision, à son tour, il y aurait la révélation du caractère brutalement *politique* de cette immobilisation forcenée des corps. Et l'évidence paradoxale de corps d'autant plus immobiles que leurs fonctions mentales sont activées, captivées, *mobilisées*, qu'elles bouillonnent et répondent en temps réel aux fluctuations du flux informationnel qui traverse l'écran. Prenons cette vision ou plutôt *ce que nous y trouvons*, et promettons-le dans une exposition du MoMA à New York, où des cybernéticiens enthousiastes, convertis de fraîche date à l'alibi artistique, ont résolu de présenter au public tous les dispositifs de neutralisation, de normalisation par le travail qu'ils ont en tête pour l'avenir. L'exposition s'intitulerait *Workspaces*: on y exposerait comment un iMac transforme le travail, devenu en lui-même superflu autant qu'insupportable, en loisir, comment un environnement "convivial" dispose le Bloom moyen à supporter l'existence la plus désolée et maximise de ce fait son rendement social, ou comment lui passera toute disposition à l'angoisse, à ce Bloom, quand ON aura intégré tous les paramètres de sa physiologie, de ses habitudes et de son caractère à son espace de travail personnalisé. De la conjonction de ces "visions" naîtrait le sentiment que l'ON a finalement réussi à *produire* l'esprit, et à produire le corps comme déchet, masse inerte et encombrante, condition mais surtout *obstacle* au déroulement de processus *purements cérébraux*. La chaise, le bureau, l'ordinateur: un dispositif. Un arraisonnement productif. Une entreprise méthodique d'atténuation de toutes les formes-de-vie. Jünger parlait bien d'une «spiritualisation du monde», mais en un sens qui n'était pas nécessairement élogieux.

* Ce texte constitue l'acte fondateur de la S.A.S.C., la Société pour l'Avancement de la Science Criminelle. La S.A.S.C. est une association à but non-lucratif dont la vocation est de recueillir anonymement, classer et diffuser tous les savoirs-pouvoirs utiles aux machines de guerre anti-impériales.



On pourrait imaginer une autre genèse. Au départ, il y aurait cette fois un désagrément, un désagrément lié à la généralisation des engins de surveillance dans les magasins, notamment des portillons anti-vols. Il y aurait la légère angoisse, au moment de les passer, de savoir si ça va sonner ou pas, si l'on sera extrait du flux anonyme des consommateurs comme «le client indésirable», comme «le voleur». Il y aurait donc, cette fois, le désagrément – qui sait? le ressentiment – de s'être fait gauler parfois, et la claire prescience que les dispositifs se sont mis depuis quelque temps *à marcher*. Que, par exemple, cette tâche de surveillance est de plus en plus exclusivement confiée à une masse de vigiles qui *ont l'œil*, étant eux-mêmes les anciens voleurs. Qui sont, en tous leurs gestes, *des dispositifs sur pattes*.

Imaginons maintenant une genèse, tout à fait improbable celle-là, pour les plus incrédules. Le point de départ ne pourrait alors être que la question de la *déterminité*, du fait qu'il y a, inexorablement, de la détermination; mais que cette fatalité peut *aussi bien* prendre le sens d'une redoutable liberté de *jeu* avec les déterminations. D'une subversion inflationniste du contrôle cybernétique.

Au départ, il n'y aurait rien, finalement. Rien que le refus de jouer innocemment un quelconque des jeux que l'ON a prévus pour nous amadouer.

Et qui sait? le désir

FAROUCHE

d'en créer quelques-uns

de vertigineux.

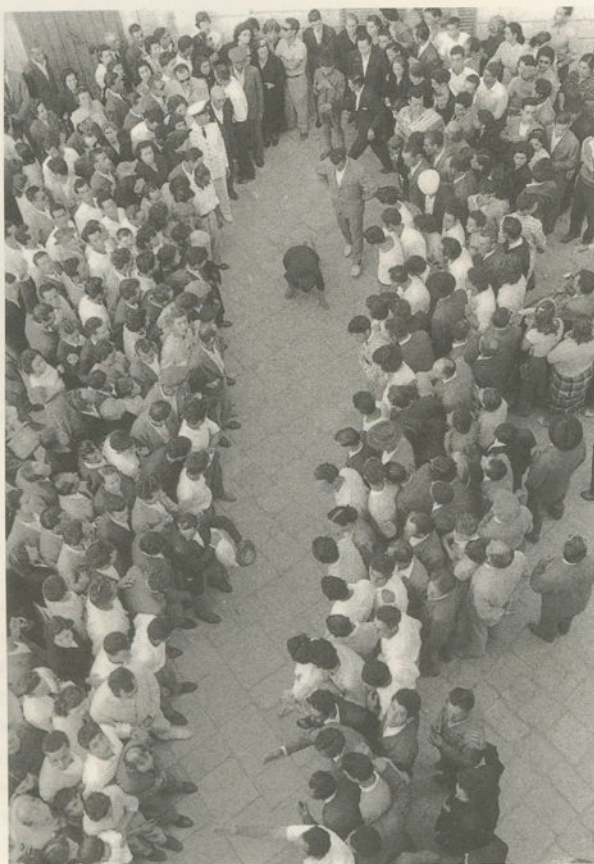
I De quoi retourne-t-il, au juste, dans la *Théorie du Bloom*? Il retourne d'une tentative d'*historiciser* la présence, de prendre acte, pour commencer, de l'état actuel de notre être-au-monde. D'autres tentatives du même ordre ont précédé la *Théorie du Bloom*, dont la plus remarquable après *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* de Heidegger est certainement *Le monde magique* de De Martino. Soixante ans avant la *Théorie du Bloom*, l'anthropologue italien offrait une contribution à ce jour inégalée à l'histoire de la présence. Mais alors que philosophes et anthropologues *aboutissent* à cela, au constat de là où nous en sommes avec le monde, au constat de notre propre effondrement, nous y consentons parce que c'est de là que nous *partons*.



Homme de son époque en cela, De Martino fait mine de croire à toute la fable moderne du sujet classique, du monde objectif, etc. Il distingue donc entre deux époques de la présence, celle qui a cours dans le «monde magique», primitif et celle de l'«homme moderne». Tout le malentendu occidental au sujet de la magie, et plus généralement des sociétés traditionnelles, dit en substance De Martino, tient au fait que nous prétendons les saisir du dehors, à partir du présupposé moderne d'une présence acquise, d'un être-au-monde garanti, étayé d'une nette distinction entre le moi et le monde. Dans l'univers traditionnel-magique, la frontière qui constitue le sujet moderne en un substrat solide, stable, assuré de son être-là, devant lequel s'étend un monde rembourré d'objectivité, fait encore problème. Elle y est à conquérir, à fixer; la présence humaine y est constamment menacée, s'éprouve dans un danger perpétuel. Et cette labilité la met à la merci de toute perception violente, de toute situation saturée d'affects, de tout événement inassimilable. Dans des cas extrêmes, connus sous des noms divers dans les civilisations primitives, l'être-là est totalement englouti par le monde, par une émotion, par une perception. C'est ce que les Malais appellent *latah*, les Toun-gouses *olon*, certains Mélanésiens *atai*, et à quoi se rattache, chez les mêmes Malais, l'*amok*. Dans de tels états, la présence singulière s'affaisse complètement,

entre en indistinction avec les phénomènes, se défait en un simple écho, mécanique, du monde alentour. Ainsi un *latah*, un corps affecté de *latah*, met-il la main sur la flamme à peine esquisse-t-on le geste de le faire ou, se retrouvant d'un coup face à face avec un tigre au faîte d'un sentier, se met-il à l'imiter furieusement, possédé qu'il est par cette perception inattendue. On rapporte aussi des cas d'*olon* collectif : lors d'un entraînement par un officier russe d'un régiment cosaque, les hommes du régiment, au lieu d'exécuter les ordres du colonel, se mirent soudain à les répéter en chœur; et plus l'officier les abreuvait d'injures et s'irritait de leur refus d'obéir, plus ceux-ci lui renvoyaient ses injures et mimaient sa colère. De Martino caractérise ainsi le *latah*, usant de ses catégories approximatives : « La présence tend à rester polarisée sur un certain contenu, elle ne parvient pas à aller au-delà et, par conséquent, elle disparaît et elle abdique en tant que présence. La distinction s'écroule entre la présence et le monde qui se rend présent. »

Il y a donc, pour De Martino, un « drame existentiel », un « drame historique du monde magique », qui est un drame de la présence; et l'ensemble des croyances, techniques et institutions magiques sont là pour y répondre : pour sauver, protéger ou restaurer la présence entamée. Celles-ci sont donc douées d'une efficacité propre, d'une objectivité inaccessible au sujet classique. Une des façons qu'ont les indigènes de Mota de surmonter la crise de la présence provoquée par quelque vive réaction émotionnelle sera ainsi d'associer à celui qui en a été victime la chose qui en a été la cause, ou quelque chose qui la figure. Au cours d'une cérémonie, cette chose sera déclarée *atai*. Le Chaman instituera une communauté de destin entre ces deux *corps* qui seront désormais indissolublement, rituellement liés, au point qu'*atai* signifie tout bonnement *âme* dans l'idiome indigène. « La présence qui risque de perdre tout horizon se reconquiert en rattachant son unité problématique à l'unité problématique de la chose », conclut De Martino. Cette pratique banale, celle de s'inventer un *alter ego* objectal, c'est cela que les Occidentaux recouvreront du sobriquet de « fétichisme », refusant de comprendre que par la magie l'homme « primitif » se recompose, se reconquiert une présence. En se jouant, mais cette fois accompagné, soutenu par le Chaman, le drame de sa présence en dissolution, dans la transe par exemple, il met en scène cette dissolution de telle façon qu'il en redeviennent maître. Ce que l'homme moderne reproche si amèrement au « primitif », après tout, ce n'est pas tant sa pratique de la magie que l'audace de s'accorder un droit jugé obscène : celui d'évoquer la labilité de la présence, et d'ainsi la rendre *participable*. Car le type de dérégulation dont le branché dépouillé de son portable, la famille petite-bourgeoise privée de télé, l'automobiliste dont on a rayé la voiture, le cadre sans bureau, l'intellectuel sans la parole ou la Jeune-Fille sans son sac, offrent des images plus familières, les « primitifs » se sont donnés les *moyens* de la surmonter.



Mais De Martino commet une erreur immense, une erreur de fond, inhérente sans doute à toute *anthropologie*. De Martino méconnaît l'ampleur du concept de présence, il la conçoit encore comme un attribut du sujet humain, ce qui l'amène inévitablement à opposer la présence au «monde qui se rend présent». La différence entre l'homme moderne et le primitif ne consiste pas, comme le dit De Martino, dans ce que le second se trouverait en défaut par rapport au premier, n'ayant pas encore acquis l'assurance de celui-ci. Elle consiste au contraire dans ce que le "primitif" démontre une plus grande ouverture, une plus grande attention à la VENUE EN PRÉSENCE DES ÉTANTS, et donc, par contre-coup, une plus grande vulnérabilité aux fluctuations de celle-ci. L'homme moderne, le sujet classique n'est pas un saut hors du primitif, il est seulement un primitif qui s'est rendu indifférent à l'événement des êtres, qui ne sait plus accompagner la venue en présence

des choses, qui est *pauvre en monde*. En fait, toute l'œuvre de De Martino est traversée d'un amour malheureux pour le sujet classique. Malheureux parce que De Martino a comme Janet une trop intime compréhension du monde magique, une trop rare sensibilité au Bloom pour ne pas, secrètement, en éprouver à plein les effets. Seulement, lorsqu'on est un mâle, en Italie, dans les années 40, il est certain qu'on a plutôt intérêt à taire cette sensibilité et à vouer une passion sans frein à la plasticité majestueuse et désormais *parfaitement kitsch* du sujet classique. Ainsi De Martino en est-il acculé à la posture comique de dénoncer l'erreur méthodologique de vouloir saisir le monde magique depuis le point de vue d'une présence assurée, tout en conservant celle-ci comme horizon de référence. En dernier ressort, il fait sienne l'utopie moderne d'une objectivité pure de toute subjectivité et d'une subjectivité franche de toute objectivité.

En réalité, la présence est si peu un attribut du sujet humain qu'elle est ce qui *se donne*. «Le phénomène à retenir, ici, ce n'est ni le simple étant, ni son mode d'être présent, mais l'entrée en présence, entrée toujours neuve, quel que soit le dispositif historique où apparaît le donné.» (Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*) Ainsi se définit l'ek-stase ontologique de l'être-là humain, sa co-appartenance à *chaque situation vécue*. La présence en elle-même est INHUMAINE. Inhumanité qui triomphe dans la crise de celle-ci, quand l'étant s'impose dans toute son écrasante insistance. La donation de la présence, alors, ne peut plus être accueillie; toute forme-de-vie, c'est-à-dire toute façon d'accueillir cette donation, se dissipe. Ce qu'il y a à historiciser, ce n'est donc pas le progrès de la présence vers la stabilité finale, mais les différentes manières dont celle-ci se donne, les différentes *économies de la présence*. Et s'il y a bien aujourd'hui, à l'ère du Bloom, une crise généralisée de la présence, c'est seulement en vertu de la généralité de l'économie en crise : L'ÉCONOMIE OCCIDENTALE, MODERNE, HÉGÉMONIQUE DE LA PRÉSENCE CONSTANTE. Économie dont le propre est la dénégation de la possibilité même de sa crise par le chantage au sujet classique, régente et mesure de toutes choses. Le Bloom accuse historiquement la fin de l'effectivité sociale-magique de ce chantage, de cette fable. La crise de la présence rentre à nouveau dans l'horizon de l'existence humaine, mais ON n'y répond pas de la même façon que dans le monde traditionnel; ON ne la reconnaît pas comme telle.



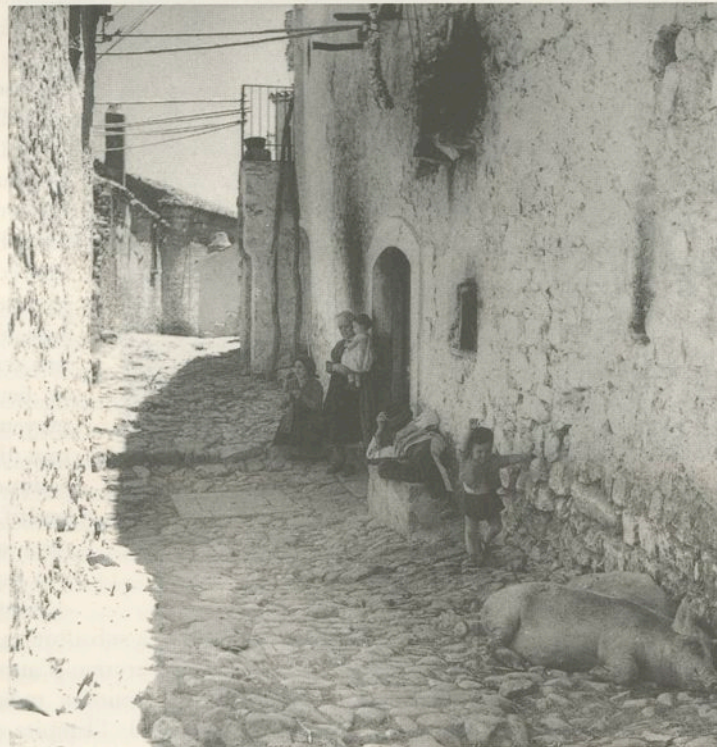
À l'ère du Bloom, la crise de la présence se chronicise et s'objective en une immense accumulation de *dispositifs*. Chaque dispositif fonctionne comme une prothèse ek-sistentielle que l'ON administre au Bloom pour lui permettre de survivre dans la crise de la présence sans s'en apercevoir, d'y demeurer jour après jour sans toutefois y succomber – un portable, un psy, un amant, un sédatif ou un ciné font des béquilles tout à fait convenables, pourvu qu'on puisse en changer souvent. Pris singulièrement, les disposi-

tifs sont autant de remparts dressés contre l'événement des choses; pris en masse, ils sont la neige carbonique que l'ON répand sur le fait que chaque chose, dans sa venue en présence, porte avec elle un monde. L'objectif : maintenir coûte que coûte l'économie dominante par la gestion autoritaire, en tout lieu, de la crise de la présence; instaurer planétairement *un présent* contre le libre jeu des venues en présence. D'un mot: LE MONDE SE RAIDIT.

Depuis que le Bloom s'est insinué au cœur de la civilisation, ON a tout fait pour l'isoler, pour le neutraliser. Le plus souvent, et fort biopolitiquement déjà, on l'a traité comme une maladie : cela s'est appelé *psychasthénie* d'abord, avec Janet, puis *schizophrénie*. Aujourd'hui ON préfère parler de *dépression*. Les qualifications changent, certes, mais la manœuvre est toujours la même : réduire les manifestations trop extrêmes du Bloom à de purs "problèmes subjectifs". En le circonscrivant comme maladie, ON l'individualise, ON le localise, ON le refoule de telle façon qu'*il ne soit plus assumable collectivement*, communément. Si l'on y regarde bien, la biopolitique n'a jamais eu d'autre objet : garantir que ne se constituent jamais des mondes, des techniques, des dramatisations partagées, des *magies* au sein desquelles la crise de la présence puisse être surmontée, assumée, puisse devenir un centre d'énergie, une machine de guerre. La rupture de toute transmission de l'expérience, la rupture de la tradition historique est là, farouchement maintenue, pour assurer que le Bloom soit toujours livré, renvoyé en tout à «lui-même», à sa propre et solitaire dérision, à son écrasante, à sa mythique «liberté». *Il y a tout un monopole biopolitique des remèdes à la présence en crise qui est toujours prêt à se défendre avec la dernière violence.*

La politique qui défie ce monopole prend comme point de départ et centre d'énergie la crise de la présence, le Bloom. Cette politique, nous la qualifions d'*extatique*. Son objet n'est pas de renflouer abstraitement, à coups de re/présentations, la présence humaine en dissolution, mais bien l'élaboration de magies participables, de techniques d'habitation non d'un territoire mais *d'un monde*. Et c'est cette élaboration, celle du jeu entre les différentes économies de la présence, entre les différentes formes-de-vie, qui exige la subversion et la *liquidation* de tous les dispositifs.

Ceux qui en sont encore à réclamer une théorie du sujet, comme un dernier sursis offert à leur passivité, feraient mieux de comprendre qu'à l'ère du Bloom, *une théorie du sujet n'est plus possible que comme théorie des dispositifs.*



II

J'ai longtemps cru que ce qui distinguait la théorie de, mettons, la littérature, c'était son impatience à transmettre des contenus, sa vocation à se *faire* comprendre. Cela spécifie effectivement la théorie, la théorie comme l'unique forme d'écriture *qui ne soit pas une pratique*. D'où l'infini ressort de la théorie, qui peut tout dire sans que cela tire jamais, finalement, à conséquence; pour les corps, s'entend. On verra bien assez comme nos textes ne sont ni de la théorie, ni sa négation, simplement *autre chose*.



Quel est le dispositif parfait, le dispositif-modèle à partir de quoi plus aucun malentendu ne pourrait subsister sur la notion même de dispositif? Le dispositif parfait, il me semble, c'est L'AUTOROUTE. Là, *le maximum de la circulation coïncide avec le maximum du contrôle*. Rien ne s'y meut qui ne soit à la fois incontestablement «libre» et strictement fiché, identifié, individué sur un fichier exhaustif des immatriculations. Organisé en réseau, doté de ses propres points de ravitaillement, de sa propre police, de ses espaces autonomes, neutres, vides et abstraits, le système autoroutier représente à même le territoire, comme déposé par bandes au travers du paysage, une hétérotopie, l'hétérotopie cybernétique. Tout y a été soigneusement paramétré pour que *rien ne se passe*, jamais. L'écoulement indifférencié du quotidien n'y est ponctué que par la série statistique, prévue et prévisible, des *accidents* dont ON nous tient d'autant plus informés que nous n'en sommes jamais témoins, qui sont donc vécus non comme des événements, des *morts*, mais comme une perturbation passagère dont toute trace sera effacée dans l'heure. Au reste, ON meurt beaucoup moins sur les autoroutes que sur les nationales, rappelle la Sécurité Routière; et c'est à peine si les cadavres d'animaux écrasés, qui se signalent par le léger décrochage qu'ils induisent dans la direction des voitures, nous rappellent ce que cela veut dire DE PRÉTENDRE *VIVRE LÀ OÙ LES AUTRES PASSENT*. Chaque atome du flux molécularisé, chacune des monades imperméables du dispositif n'a d'ailleurs nullement besoin qu'on lui rappelle qu'il est dans son intérêt de *filer*. L'autoroute est toute entière faite, avec ses larges virages, son uniformité calculée et signalétique, pour ramener toutes les *conduites* à une seule: le zéro-surprise, sage et lissé, finalisé à un lieu d'arrivée, le tout parcouru à une vitesse moyenne et régulière. Léger sentiment d'absence, tout de même, d'un bout à l'autre du trajet, comme si on ne pouvait demeurer dans un dispositif qu'happé par la perspective d'en sortir, sans jamais y avoir vraiment été *là*. Au final, le pur espace de l'autoroute exprime l'abstraction de tout *lieu* plus que de toute distance. Nulle part

ON n'a si parfaitement réalisé la substitution des lieux par leur *nom*, par leur *réduction* nominaliste. Nulle part la séparation n'aura été si mobile, si convaincante, et armée d'un langage, la signalisation routière, moins susceptible de subversion. L'autoroute, donc, comme utopie *concrète* de l'Empire cybernétique. Et dire que certains ont pu entendre parler d'«autoroutes de l'information» sans y pressentir la promesse d'un *flîcage* total?

Le métro, le réseau *métropolitain*, est une autre sorte, souterraine cette fois, de méga-dispositif. Nulle doute, vu la passion policière qui, depuis Vichy, n'a jamais quitté la RATP, qu'une certaine conscience de ce fait ne se soit insinuée à tous ses étages et jusque dans ses entresols. C'est ainsi qu'on pouvait lire il y a quelques années, dans les couloirs du métro parisien, une longue communication de la RATP, ornée d'un lion arborant une pose royale. Le titre de la notice, écrit en caractères gras autant que pharamineux, stipulait «EST MAÎTRE DES LIEUX CELUI QUI LES ORGANISE». Qui daignait s'arrêter se voyait informé de l'intransigeance avec laquelle la Régie s'apprêtait à défendre le monopole de la gestion de son dispositif. Depuis lors, il semble que le *Weltgeist* ait encore fait des progrès parmi les émules du service Communication de la RATP puisque toutes les campagnes sont désormais signées «RATP, l'esprit libre». L'«esprit libre» – singulière fortune d'une formule qui est passée de Voltaire à la réclame pour les nouveaux services bancaires en passant par Nietzsche –, avoir l'esprit libre plus qu'être un esprit libre : voilà ce qu'exige le Bloom avide de bloomification. *Avoir l'esprit libre*, c'est-à-dire : le dispositif prend en charge ceux qui s'y soumettent. Il y a bien un confort qui s'attache à cela, et c'est de pouvoir oublier, jusqu'à nouvel ordre, que l'on est au monde.

Dans chaque dispositif, il y a une décision qui se cache. Les Gentils Cybernéticiens du CNRS tournent cela ainsi : «Le dispositif peut être défini comme la concrétisation d'une intention au travers de la mise en place d'environnements aménagés.» (*Hermès*, n° 25) Le flux est nécessaire au maintien du dispositif, car c'est derrière lui que cette décision se cache. «Rien n'est plus fondamental pour la survie du shopping qu'un flux régulier de clients et de produits», observent quant à eux les salopards du Harvard Project on the City. Mais assurer la permanence et la direction du flux molécularisé, relier entre eux les différents dispositifs exige un principe d'équivalence, un principe *dynamique* distinct de la norme ayant cours dans chaque dispositif. Ce principe d'équivalence, c'est la marchandise. La marchandise, c'est-à-dire *l'argent* comme ce qui individue, sépare tous les atomes sociaux, les place seuls face à leur compte en banque comme le chrétien l'était devant son Dieu; l'argent qui nous permet dans le même temps d'entrer continûment dans tous les dispositifs et, à chaque entrée, d'enregistrer une *trace* de notre position, de notre passage. La marchandise, c'est-à-dire *le travail* qui permet de contenir le plus grand nombre des corps dans un certain nombre de dispositifs standardisés, de les forcer à y passer et à y *rester*, chacun organisant par CV sa propre traçabilité – n'est-il pas vrai, au reste, que travailler aujourd'hui n'est plus tant *faire* quelque chose qu'*être* quelque chose, et d'abord être *disponible*? La marchandise, c'est-à-dire *la reconnaissance* grâce à laquelle chacun autogère sa soumission à la police des qualités et maintient avec les autres corps une distance prestidigitatoire, suffisamment grande pour le neutraliser mais pas assez pour l'exclure de la valorisation sociale. Ainsi guidé par la marchandise, le flux des Bloom impose en douceur la nécessité du dispositif qui le comprend. Tout un monde fossile se survit dans cette architecture qui n'a plus besoin de célébrer le pouvoir souverain *puisque elle est elle-même, désormais, le pouvoir souverain* : il lui suffit de configurer l'espace, la crise de la présence fait le reste.





Sous l'Empire, les formes classiques du capitalisme se survivent, mais comme formes vides, comme purs véhicules au service du maintien des dispositifs. Leur rémanence ne doit pas nous leurrer : elles ne reposent plus en elles-mêmes, elles sont devenues fonction d'autre chose. **DÉSORMAIS, LE MOMENT POLITIQUE DOMINE LE MOMENT ÉCONOMIQUE.** L'enjeu suprême n'est plus l'extraction de plus-value, mais *le Contrôle*. Le niveau d'extraction de la plus-value lui-même n'indique plus que le niveau du Contrôle qui en est localement la condition. Le Capital n'est plus qu'un *moyen* au service du Contrôle généralisé. Et s'il y a encore un impérialisme de la marchandise, c'est avant tout comme impérialisme des dispositifs qu'il se fait sentir; impérialisme qui répond à une nécessité : celle de la **NORMALISATION TRANSITIVE DE TOUTES LES SITUATIONS**. Il s'agit d'étendre la circulation *entre* les dispositifs, car c'est elle qui forme le meilleur vecteur de la traçabilité universelle et de l'*ordre des flux*. Là encore, nos Gentils Cybernéticiens ont l'art de la formule : «D'une manière générale, l'individu autonome, conçu comme porteur d'une intentionnalité propre, apparaît comme la figure centrale du dispositif. [...] On n'oriente plus l'individu, c'est l'individu qui s'oriente dans le dispositif.»

Il n'y a rien de mystérieux dans les raisons pour lesquelles les Bloom se soumettent si massivement aux dispositifs. Pourquoi, certains jours, au supermarché, je ne vole rien; soit que je me sente trop faible ou que je sois paresseux: ne pas voler est un confort. Ne pas voler, c'est se fondre absolument dans le dispositif, se conformer à lui pour ne pas avoir à soutenir le rapport de force qui le sous-tend: le rapport de force entre un corps et l'agrégat des employés, du vigile et, éventuellement, de la police. Voler me force à une présence, à une attention, à un niveau d'exposition de ma surface corporelle dont, certains jours, je n'ai pas la ressource. Voler me force à *penser ma situation*. Et certaines fois, je n'en ai pas l'énergie. Alors je paye, je paye pour être dispensé de l'expérience même du dispositif dans sa réalité hostile. C'est un *droit à l'absence*, en fait, que j'acquiesce.

III

Il y a une approche matérialiste du langage, qui part du fait que ce que nous percevons n'est jamais séparable de ce que nous en savons. La *Gestalt* a depuis longtemps montré comment, face à une image confuse, le fait que l'on nous dise qu'elle représente un homme assis sur une chaise ou une boîte de conserve à demi-ouverte suffit à faire apparaître l'une ou l'autre chose. Les réactions nerveuses d'un

Ce qui peut être montré ne peut pas être dit.

Wittgenstein

Le dire n'est pas le dit.

Heidegger

corps, et certainement, par là, son métabolisme, sont étroitement liés à l'ensemble de ses représentations, s'ils n'en dépendent pas directement. Cela doit être admis pour établir moins la valeur que la *signification vitale* de chaque métaphysique, son incidence en termes de forme-de-vie.



Imaginons, après cela, une civilisation dont la grammaire porterait en son centre, notamment dans l'emploi du verbe le plus courant de son vocabulaire, une sorte de vice, de défaut tel que tout serait perçu selon une perspective non seulement faussée, mais dans la plupart des cas *morbide*. Imaginons ce qu'il en serait alors de la physiologie commune de ses usagers, des pathologies mentales et relationnelles, de l'amoindrissement vital à quoi ceux-ci seraient exposés. Une telle civilisation serait certainement invivable, et ne produirait partout où elle s'étend que désastre et désolation. Cette civilisation, c'est la civilisation occidentale, ce verbe c'est tout bonnement le verbe *être*. Le verbe *être* non dans ses emplois d'auxiliaire ou d'existence – cela est –, qui sont relativement inoffensifs, mais dans ses emplois d'attribution – cette rose *est* rouge – et d'identité – la rose *est* une fleur –, qui autorisent les plus pures falsifications. Dans l'énoncé «cette rose est rouge», par exemple, je prête au sujet «rose» un prédicat qui n'est pas le sien, qui est plutôt un prédicat *de ma perception*: c'est moi, qui ne suis

pas daltonien, qui suis «normal», qui perçoit cette longueur d'onde comme «rouge». Dire «je perçois la rose comme rouge» serait déjà moins captieux. Quant à l'énoncé «la rose est une fleur», il me permet de m'effacer opportunément derrière l'opération de classification que *je* fais. Il conviendrait donc plutôt de dire «je classe la rose parmi les fleurs» – ce qui est la formulation commune dans les langues slaves. Il est bien évident, ensuite, que les effets du *est* d'identité ont une tout autre portée émotionnelle lorsqu'il permet de dire d'un homme qui a la peau blanche, «c'est un Blanc», de quelqu'un qui a de l'argent, «c'est un riche» ou d'une femme qui se comporte un peu librement, «c'est une pute». L'affaire n'est nullement de dénoncer la supposée «violence» de tels énoncés et d'ainsi préparer l'avènement d'une nouvelle police de la langue, d'une *political correctness* élargie qui attendrait de chaque phrase qu'elle porte avec elle son propre gage de scientificité. Ce dont il s'agit c'est de savoir ce que l'on fait, ce que l'ON *nous* fait, quand on parle; et cela de le savoir *ensemble*.



La logique sous-jacente à ces emplois du verbe *être*, Korzybski la qualifie d'*aristotélicienne*, nous l'appellerons simplement «la métaphysique» – et de fait nous ne sommes pas loin de penser, comme Schürmann, que «la culture métaphysique dans son ensemble se révèle être une universalisation de l'opération syntaxique qu'est l'attribution prédicative». Ce qui se joue dans la métaphysique, et notamment dans l'hégémonie sociale du *est* d'identité, c'est autant la négation du devenir, de l'événement des choses et des êtres – «Je suis fatigué? Cela d'abord ne veut pas dire grand'chose. Car ma fatigue n'est pas mienne, ce n'est pas moi qui suis fatigué. "Il y a du fatiguant". Ma fatigue s'inscrit dans le monde sous forme d'une consistance objective, d'une molle épaisseur des choses elles-mêmes, du soleil et de la route qui monte, et de la poussière, et des cailloux.» (Deleuze, "Dire et profils", 1947) À la place de l'événement, «il y a du fatiguant», la grammaire métaphysique nous forcera à dire un sujet puis à lui rapporter son prédicat : «je suis fatigué» – que l'aménagement d'une position de retrait, d'ellipse de l'être-en-situation, d'effacement de la forme-de-vie qui s'énonce derrière son énoncé, derrière la pseudo-symétrie autarcique de la relation sujet-prédicat. Naturellement, c'est sur la justification de cet escamotage que s'ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*, clef de voûte du refoulement occidental de la détermination et des formes-de-vie, véritable propédeutique à toute absence future. «À la question *qu'est-ce que le maintenant?*, écrit notre Bloom en chef, nous répondrons, par exemple : *le maintenant est la nuit*. Pour éprouver la vérité de cette certitude sensible une simple expérience sera suffisante. Nous notons par écrit cette vérité; une vérité ne perd rien à être écrite et aussi peu à être conservée. Revoyons

maintenant à midi cette vérité écrite, nous devons dire qu'elle est éventée». Le grossier tour de passe-passe consiste ici à réduire l'air de rien l'énonciation à l'énoncé, à postuler l'équivalence de l'énoncé fait par un corps en situation, de l'énoncé *comme événement* et de l'énoncé objectif, écrit, qui perdure *comme trace* dans l'indifférence à toute situation. De l'un à l'autre, c'est le temps, c'est la *présence* qui passent à la trappe. Dans son dernier écrit, dont le titre somme comme une sorte de réponse au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, *De la certitude*, Wittgenstein approfondit la question. C'est le paragraphe 588 : «Mais en employant les mots "Je sais que c'est un...", est-ce que je ne dis pas que je me trouve dans un certain état, alors que la simple affirmation : "C'est un..." ne le dit pas. Et pourtant on demande souvent après une affirmation de ce genre : "comment le sais-tu?" – "Mais d'abord pour cette seule raison : le fait que je l'affirme donne à connaître que je crois le savoir." – Ce qui pourrait s'exprimer ainsi : dans un jardin zoologique, on pourrait afficher la pancarte : "ceci est un zèbre", mais non la pancarte : "Je sais que c'est un zèbre." "Je sais" n'a de sens qu'émis de la bouche d'une personne.»

« Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs... »

Le pouvoir qui s'est fait l'héritier de toute la métaphysique occidentale, l'Empire, tire d'elle toute sa force comme aussi l'immensité de ses faiblesses. Le luxe d'engins de contrôle, d'appareillages de filature continue dont il a recouvert le globe, par son excès même, trahit l'excès de sa cécité. La mobilisation de toutes ces "intelligences" qu'il se flatte de compter dans ses rangs ne fait que confirmer l'évidence de sa bêtise. Il est frappant de voir, d'année en année, comme les êtres glissent de plus en plus entre leurs prédicats, entre toutes les identités qu'ON leur fait. À coup sûr, le Bloom progresse. Toutes choses s'indistinguent. ON a de plus en plus de mal à faire de celui qui pense "un intellectuel", de celui qui travaille "un salarié", de celui qui tue "un meurtrier", de celui qui milite "un militant". Le langage formalisé, arithmétique de la norme n'embraye sur aucune distinction substantielle. Les corps ne se laissent plus réduire aux qualités qu'ON a bien voulu leur attribuer. Ils refusent de se les *incorporer*. Ils filent, en silence. La reconnaissance, qui nomme d'abord *une certaine distance entre les corps*, se trouve en tous points débordée. Elle n'arrive plus à rendre compte de ce qui se passe, justement, *entre les corps*. Il faut donc des dispositifs, de plus en plus de dispositifs : pour stabiliser le rapport entre les prédicats et des "sujets" qui leur échappent obstinément, pour contrecarrer la création diffuse de rapports asymétriques, pervers, complexes à ces prédicats, pour produire de l'information, pour produire le réel *comme information*. À l'évidence, les écarts que mesure la norme et à partir desquels ON individualise-distribue les corps ne suffisent plus au maintien de l'ordre; il faut en outre faire régner la terreur, la terreur de s'éloigner *trop* de la norme. C'est toute une police inédite des qualités, tout un ruineux réseau de micro-surveillance, de micro-surveillance de tous les instants et de tous les espaces, qui sont devenus nécessaires pour garantir la stabilité artificielle d'un monde en implosion. Obtenir l'auto-contrôle de chacun exige une densification inédite, une diffusion massive de dispositifs de contrôle toujours plus intégrés, toujours plus sournois. «Le dispositif : une aide aux identités en crise», écrivent les enclûs du CNRS. Mais quoi que l'ON fasse pour assurer la morne linéarité du rapport sujet-prédicat, pour soumettre tout être à sa représentation, en dépit de leur décollement historial, en dépit *du Bloom*, cela ne sert de rien. Les dispositifs peuvent bien fixer, conserver des économies de la présence périmées, les faire persister au-delà de leur événement, ils sont impuissants à faire cesser *le siège des phénomènes*, qui finiront, tôt ou tard, par les submerger. Pour l'heure, le fait que ce n'est pas l'étant qui, le plus souvent, est porteur des qualités que nous lui prêtons, mais plutôt notre perception s'avère toujours plus nettement dans le fait que notre pauvreté métaphysique, la pauvreté *de notre art de percevoir*, nous fait tout éprouver comme sans qualités, nous fait *produire le monde comme dépourvu de qualités*. Dans cet effondrement historial, les choses elles-mêmes, libres de toute attache, viennent de plus en plus instamment en présence.

En fait, c'est comme *dispositif* que nous apparaît chaque détail d'un monde qui nous est devenu étranger, précisément, en chacun de ses détails.



IV

*Notre raison c'est la différence des discours,
notre histoire la différence des temps, notre
moi la différence des masques.*

Michel Foucault, *Archéologie du savoir*

Il appartient à une pensée abruptement majeure de *savoir ce qu'elle fait*, de savoir à *quelles opérations elle se livre*. Non en vue de parvenir à quelque Raison finale, prudente et mesurée, mais au contraire afin d'*intensifier* la jouissance dramatique qui s'attache au jeu de l'existence, dans ses fatalités mêmes. La chose est obscène, évidemment. Et je dois bien dire que, où que l'on aille, dans quelque milieu que l'on se porte, toute pensée *de la situation* est immédiatement entendue et conjurée comme perversion. Pour obvier à ce fâcheux réflexe, il y a toujours, il est vrai, une issue présentable, et qui est de donner cette pensée pour une *critique*. En France, c'est d'ailleurs une chose dont ON est plutôt avide. En me dévoilant comme hostile à ce dont j'ai percé le fonctionnement et les déterminismes, je mets cela même que je veux anéantir à l'abri de moi, à l'abri *de ma pratique*. Et c'est exactement cela, cette innocuité, que l'ON attend de moi en m'exhortant à me déclarer critique.



De tous côtés, la liberté de jeu qu'amène l'acquisition d'un savoir-pouvoir emplit de terreur. Cette terreur, la terreur du crime, l'Empire la distille sans fin parmi les corps, s'assurant ainsi de conserver le monopole des savoirs-pouvoirs, soit, à terme, le monopole *de tous les pouvoirs*. Domination et Critique forment depuis toujours un dispositif inavouablement dirigé contre un *hostis* commun : le conspirateur, celui qui agit *sous couverture*, qui use de tout ce qu'ON lui donne et lui reconnaît *comme d'un masque*. Le conspirateur est partout haï, mais ON ne le haïra jamais tant que le *plaisir* qu'il prend à son jeu. Assurément, une certaine dose de ce que l'on nomme communément «perversion» entre dans le plaisir du conspirateur, parce que ce dont il jouit, entre autres choses, c'est de son opacité. Mais là n'est pas la raison pour laquelle ON ne cesse de pousser le conspirateur à se faire critique, à se *subjectiver* en critique, ni la raison de la haine que l'ON entretient si couramment à son sujet. Cette raison, c'est tout bêtement le *danger* qu'il incarne. Le danger, pour l'Empire, ce sont les machines de guerre : qu'un, des hommes se transforment en machines de guerre, LIENT ORGANIQUEMENT LEUR GOÛT DE VIVRE ET LEUR GOÛT DE DÉTRUIRE.

Le moralisme de toute critique n'est pas, à son tour, à critiquer: il nous suffit de connaître notre peu de penchant pour ce qui se trame véritablement en lui: amour exclusif des affects tristes, de l'impuissance, de la contrition, désir *de payer*, d'expier, d'être puni, passion du procès, haine du monde, de la vie, pulsion grégaire, attente du martyr. Toute cette affaire de la "conscience" n'a jamais été vraiment comprise. Il y a effectivement une *nécessité* de la conscience qui n'est nullement une nécessité de "s'élever", mais une nécessité d'élever, de raffiner, de fouetter *notre jouissance*, de décupler *notre plaisir*. Une science des dispositifs, une métaphysique critique est donc bel et bien nécessaire, mais pas pour camper quelque belle certitude derrière laquelle s'effacer, ni même pour *ajouter* à la vie la pensée de celle-ci, comme cela s'est aussi dit. Nous avons besoin de penser notre vie pour l'*intensifier* de manière dramatique. Que m'importe un refus qui n'est pas en même temps un savoir millimétré de la destruction? Que m'importe un savoir qui ne vient pas accroître ma puissance, ce que l'ON nomme perfidement « lucidité », par exemple?

Pour ce qui est des dispositifs, la propension grossière, celle du corps *qui ignore la joie*, sera de réduire la perspective révolutionnaire présente à celle de leur destruction immédiate. Les dispositifs fourniraient alors une sorte de bouc-émissaire objectif sur lequel tout le monde s'entendrait à nouveau de manière univoque. Et l'on renouerait avec le plus vieux des fantasmes modernes, le fantasme romantique qui clôt *Le loup des steppes*: celui d'une guerre des hommes contre les machines. Réduite à cela, la perspective révolutionnaire ne serait plus, à nouveau, qu'une abstraction frigide. *Or le processus révolutionnaire est un processus d'accroissement général de la puissance, ou rien*. Son Enfer est l'expérience et la science des dispositifs, son Purgatoire le partage de cette science et l'exode hors des dispositifs, son Paradis l'insurrection, la destruction de ceux-ci. Et cette divine comédie, il revient à *chacun* de la parcourir, comme une expérimentation sans retour.

Mais pour l'heure règne encore uniformément la terreur petite-bourgeoise du langage. D'un côté, dans la sphère « du quotidien », ON tend à prendre les choses pour des mots, c'est-à-dire, censément, *pour ce qu'elles sont* – « un chat est un chat », « un sou est un sou », « moi, c'est moi » – et de l'autre, dès que le ON est subverti et que le langage se déboîte en agent de désordre potentiel dans la régularité clinique du déjà-connu, ON projette celui-ci au loin dans les régions nuageuses de l'"idéologie", de la "métaphysique", de la "littérature" ou plus couramment des "foutaises". Il y eut et il y aura pourtant des moments insurrectionnels où, sous l'effet d'un démenti flagrant du quotidien, le sens commun surmonte cette terreur. ON s'aperçoit alors que ce qu'il y a de réel dans les mots, ce n'est pas ce qu'ils désignent – un chat n'est pas « un chat »; un sou est moins que jamais « un sou »; je ne suis plus « moi-même ». *Ce qu'il y a de réel dans le langage, ce sont les opérations qu'il effectue*. Décrire un étant comme un *dispositif*, ou comme étant produit par un dispositif, est une pratique de *dénaturation* du monde donné, une opération de *mise à distance* de ce qui nous est familier, ou se veut tel. Vous le savez bien.

Mettre à distance le monde donné, jusqu'ici, a été le propre de la critique. Seulement la critique croyait que, cela fait, la messe était dite. Car au fond il lui importait moins de mettre le monde à distance que de se mettre hors de portée de lui, justement dans quelque région nuageuse. Elle voulait que l'ON sache son hostilité au monde, sa transcendance innée. Elle voulait qu'ON la croie, qu'ON la suppose ailleurs, dans quelque Grand Hôtel de l'Abîme ou dans la République des Lettres. Ce qui nous importe, à nous, c'est exactement l'inverse. Nous imposons une distance entre le monde et nous, non pour faire entendre que nous serions ailleurs, mais pour être différemment là. La distance que nous introduisons est l'espace de jeu dont nos gestes ont besoin; nos gestes qui sont engagements et dégagements, amour et extermination, sabotages et abandons. La pensée des dispositifs, la métaphysique critique, vient donc comme ce qui prolonge le geste critique depuis longtemps perclus, et le prolongeant l'annule. Particulièrement, elle annule ce qui, depuis plus de soixante-dix ans, constitue le centre d'énergie de tout ce que le marxisme peut encore contenir de vivant, je veux dire le fameux chapitre du *Capital* sur «le caractère fétiche de la marchandise et son secret». Combien Marx échoua à penser au-delà des Lumières, combien sa *Critique de l'économie politique* ne fut effectivement qu'une critique, cela n'apparaît nulle part aussi regrettablement que dans ces quelques paragraphes.



La notion de fétichisme, Marx la rencontre dès 1842, par la lecture de ce classique des Lumières qu'est le *Du culte des dieux fétiches*, du Président De Brosses. Dès son fameux article sur les «vols de bois», il compare l'or à un fétiche, appuyant cette comparaison sur une anecdote tirée du livre de De Brosses. De Brosses est l'inventeur historique du concept de fétichisme, celui qui a étendu l'interprétation illuministe de certains cultes africains à la totalité des civilisations. Pour lui, le fétichisme est le culte propre aux «primitifs» en général. «Tant de faits pareils, ou du même genre, établissent avec la dernière clarté, que telle est aujourd'hui la Religion des Nègres Africains et autres Barbares, telle était autrefois celle des anciens peuples; et que c'est dans tous les siècles, ainsi que par toute la terre, qu'on a vu régner ce culte direct rendu sans figure aux productions animales et végétales.» Ce qui scandalise le plus l'homme des Lumières, et notamment Kant, dans le fétichisme, c'est la façon de voir d'un Africain que Bosman, dans son *Voyage de Guinée* (1704), rapporte: «Nous faisons et défaisons des Dieux, et [...] nous sommes les inventeurs et les maîtres de ce à quoi nous offrons.» Les fétiches sont ces objets ou ces êtres, ces choses en tout cas, auquel le «primitif» se lie magiquement pour restaurer une présence que tel ou tel phénomène étrange, violent ou juste inattendu a fait vaciller. Et effectivement, cette chose peut être n'importe quoi que le Sauvage «divinise directement», comme l'explique l'*Aufklärer* révolté, qui ne voit là que des choses et non l'opération magique de restauration de la présence. Et s'il ne peut la voir, cette opération, c'est parce que pour lui pas plus que pour le «primitif» – hors du sorcier bien sûr –, le vacillement de la présence, la dissolution du moi ne sont assumables; la différence entre le moderne et le primitif tenant seulement à ce que le premier s'interdit le vacillement de la présence, s'est établi dans la dénégation existentielle de sa fragilité tandis que le second l'admet à condition d'y remédier par tous les moyens. D'où le rapport polémique, tout sauf apaisé, de l'*Aufklärer* avec le «monde magique», dont la seule possibilité, le remplit d'effroi. D'où, aussi, l'invention de la «folie», pour ceux qui ne peuvent se soumettre à si rude discipline.

La position de Marx, dans ce premier chapitre du *Capital*, n'est pas différente de celle du Président de Brosses, c'est le geste-type de l'*Aufklärer*, du critique. «Les marchandises ont un secret, je le démasque. Vous allez voir, elles n'en ont plus pour longtemps!» Ni Marx, ni le marxisme ne sont jamais sortis de la métaphysique de la subjectivité: c'est pourquoi le féminisme, ou la cybernétique, ont eu si peu de mal à les défaire. Parce qu'il a tout historicisé sauf la présence humaine, parce qu'il a étu-

« Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs... »

dié toutes les économies *sauf celles de la présence*, Marx conçoit la valeur d'échange comme Charles de Brosses, au XVIII^e siècle, observait les cultes fétiches chez les "primitifs". Il ne veut pas comprendre *ce qui se joue* dans le fétichisme. Il ne voit pas par quels *dispositifs* ON fait exister la marchandise en tant que marchandise, comment, matériellement – par l'accumulation en *stocks* dans l'usine; par la mise en scène individuante des *best-sellers* dans un magasin, derrière une vitrine ou sur une affiche; par le ravage de toute possibilité d'usage immédiat comme de toute intimité avec les lieux –, ON produit les objets *comme objets*, les marchandises *comme marchandises*. Tout cela, tout ce qui relève de l'expérience sensible, il fait *comme si* ça n'était pour rien dans ce fameux «caractère fétiche», comme si le plan de phénoménalité qui fait exister les marchandises en tant que marchandises n'était pas lui-même *matériellement produit*. Marx oppose son incompréhension de sujet-classique-à-la-présence-assurée, qui voit «les marchandises en tant que matières, c'est-à-dire en tant que valeurs d'usage», à l'aveuglement général, effectivement mystérieux, des exploités. Même s'il aperçoit qu'il faut que ceux-ci soient d'une façon ou d'une autre immobilisés comme spectateurs de la circulation des choses pour que leurs rapports entre eux apparaissent comme des rapports entre choses, il ne voit pas le caractère de *dispositif* du mode de production capitaliste. Il ne veut pas voir ce qui se passe, du point de vue de l'être-au-monde, entre ces «hommes» et ces «choses»; lui qui veut bien expliquer la nécessité de tout ne comprend pas la nécessité de cette «illusion mystique», son ancrage dans le vacillement de la présence, *et dans le refoulement de celui-ci*. Il ne peut que congédier ce fait en le renvoyant à l'obscurantisme, à l'arriération théologique et religieuse, à la «métaphysique». «En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature.» On en est ici au B-A-BA du catéchisme des Lumières, avec ce que cela suppose de programmation pour le monde *tel qu'il s'est construit depuis lors*. Puisqu'on ne peut évoquer son propre rapport à la présence, la modalité singulière de son être-au-monde, ni ce dans quoi on est engagé *hic et nunc*, on fait inévitablement appel aux mêmes trucs usés que ses ancêtres : on confie à une téléologie aussi implacable que plaquée d'exécuter la sentence que l'on est en train de prononcer. L'échec du marxisme, comme son succès historique, sont absolument liés à la posture *classique* de retrait qu'il autorise, au fait, finalement, d'être resté dans le giron de la métaphysique moderne de la subjectivité. La première discussion venue avec un marxiste suffit à comprendre la raison véritable de sa croyance : le marxisme fait office de béquille existentielle à beaucoup de gens qui redoutent tant que leur monde cesse d'aller de soi. Sous prétexte de matérialisme, il permet de passer en contrebande, drapé dans les habits du plus fier dogmatisme, la plus *vulgaire* des métaphysiques. Il est bien certain que sans l'apport pratique, *vital*, du blanquisme, le marxisme n'aurait pu accomplir seul la "révolution" d'Octobre.



L'affaire, pour une science des dispositifs, ne sera donc pas de dénoncer le fait que ceux-ci *nous possèdent*, qu'il y aurait en eux *quelque chose de magique*. Nous savons très bien qu'au volant d'une automobile il est bien rare que nous ne nous ne comportions pas en automobiliste et nous n'avons plus besoin qu'on nous explique comment une télévision, une play-station ou un «environnement aménagé» nous conditionnent. *Une science des dispositifs, une métaphysique critique, prend plutôt acte de la crise de la présence, et se prépare à rivaliser avec le capitalisme sur le terrain de la magie.*

NOUS NE VOULONS NI D'UN MATÉRIALISME VULGAIRE NI D'UN
"MATÉRIALISME ENCHANTÉ", CE QUE NOUS ÉLABORONS EST UN
MATÉRIALISME DE L'ENCHANTEMENT.

V

Une science des dispositifs ne peut être que *locale*. Elle ne peut consister que dans le relevé régional, circonstanciel et circonstancié, du fonctionnement d'un ou plusieurs dispositifs. Aucune totalisation ne peut survenir à l'insu de ses cartographes, car son unité ne réside pas dans une systématisme extorquée, mais dans la question qui détermine chacune de ses avancées, la question «*comment ça marche?*».

La science des dispositifs se place dans un rapport de rivalité directe avec le monopole impérial des savoirs-pouvoirs. C'est pourquoi son partage et sa communication, la circulation de ses découvertes sont essentiellement *illégal*. En cela elle se distingue d'abord du *bricolage*, le bricoleur étant celui qui n'accumule de savoir sur les dispositifs que pour mieux les aménager, pour y faire sa niche, qui accumule donc tous les savoirs sur les dispositifs *qui ne sont pas des pouvoirs*. Du point de vue dominant, ce que nous appelons science des dispositifs ou métaphysique critique n'est finalement que la science du crime. Et là comme ailleurs, il n'y a pas d'initiation qui ne soit immédiatement expérimentation, pratique. ON N'EST JAMAIS INITIÉ À UN DISPOSITIF, MAIS SEULEMENT À SON FONCTIONNEMENT. Les trois stades sur le chemin de cette singulière science sont successivement: le crime, l'opacité et l'insurrection. Le crime correspond au moment de l'étude, nécessairement individuelle, du fonctionnement d'un dispositif. L'opacité est la condition du partage, de la communisation, de la circulation

des savoirs-pouvoirs acquis dans l'étude. Sous l'Empire, les zones d'opacité où cette communication survient sont par nature à arracher et à défendre. Ce second stade contient donc l'exigence d'une coordination élargie. Toute l'activité de la S.A.S.C. participe de cette phase opaque. Le troisième niveau est l'insurrection, le moment où la circulation des savoirs-pouvoirs et la coopération des formes-de-vie en vue de la destruction-jouissance des dispositifs impériaux peut se faire librement, à ciel ouvert. Au vu de cette perspective, ce texte ne peut qu'avoir un caractère de pure propédeutique, croisant quelque part entre silence et tautologie.



La nécessité d'une science des dispositifs se fait sentir au moment où les hommes, les *corps* humains achèvent de s'installer dans un monde entièrement produit. Peu d'entre ceux qui trouvent quelque

chose à redire à la misère exorbitante que l'ON voudrait nous imposer n'a encore véritablement compris ce que cela voulait dire, de vivre dans un monde *entièrement produit*. D'abord, cela veut dire que même ce qui, au premier coup d'œil, nous avait paru «*authentique*», se révèle au contact comme produit, c'est-à-dire comme jouissant de sa non-production comme d'une modalité valorisable dans la production générale. Ce que réalise l'Empire, aussi bien du côté du Biopouvoir que du côté du Spectacle – je me souviens de cette altercation avec une négresse de *Chimères*, vieille sorcière à la mise gothique plutôt sympathique, et qui soutenait comme un acquis indiscutable du féminisme et de sa radicalité matérialiste le fait qu'elle n'avait pas *élevé* ses deux enfants, mais qu'elle les avait *produits* –, c'est bien l'interprétation métaphysique de l'étant comme étant *produit* ou rien du tout, produit c'est-à-dire amené à l'être de manière telle que sa création et son ostension seraient une seule et même chose. Être produit veut toujours dire *à la fois* être créé et être rendu visible. Entrer dans la présence, dans la métaphysique occidentale, n'a jamais été distinct d'entrer dans la visibilité. Il est dès lors inévitable que l'Empire qui repose sur l'hystérie productive repose aussi sur l'hystérie transparencielle. La plus sûre méthode pour prévenir la libre venue en présence des choses, c'est encore de provoquer celle-ci à tout moment, tyranniquement.

Notre allié, dans ce monde livré à l'arraisonement le plus féroce, livré *aux dispositifs*, dans ce monde qui tourne de manière fanatique autour d'une gestion du visible qui se veut gestion de l'Être, n'est autre que le Temps. Nous avons pour nous – *le Temps*. Le temps de notre expérience, le temps qui conduit et dilacère nos intensités, le temps qui déglingue, pourrit, détruit, détraque, déforme, le temps qui est un abandon, qui est l'élément même de l'abandon, le temps qui se condense et s'épaissit en faisceau de *moments* où toute unification se trouve défiée, ruinée, tronquée, rayée en surface *par les corps mêmes*. NOUS AVONS LE TEMPS. Et là où nous ne l'avons pas, nous pouvons encore nous le donner. Se donner le temps, telle est la condition de toute étude communisable des dispositifs. Repérer les régularités, les enchaînements, les dissonances; chaque dispositif possède sa petite musique propre, qu'il s'agit de légèrement désaccorder, de distordre incidemment, de faire entrer en décadence, en perdition, de faire sortir de ses gonds. Cette musique, ceux qui *filent* dans le dispositif, ne la remarquent pas, leur pas obéit de trop près à la cadence pour l'entendre distinctement. Il faut pour cela partir d'une temporalité autre, d'une rythmicité propre pour, tout en passant dans le dispositif, se faire attentif à la *norme ambiante*. C'est l'apprentissage du voleur, du criminel: désaccorder la démarche intérieure et la démarche extérieure, dédoubler, feuilleter sa conscience, être à la fois mobile et à l'arrêt, à l'affût et trompeusement distrait. Assumer la dissolution de la présence dans le sens d'une démultiplication simultanée, asynchrone de ses modalités. Détourner la schizophrénie imposée de l'auto-contrôle en instrument offensif de conspiration. DEVENIR SORCIER. « Pour arrêter la dissolution, il y a une voie: aller délibérément à la limite de sa propre présence, assumer cette limite comme l'objet à venir d'une *praxis* définie; se placer au cœur de la limitation et s'en rendre maître; identifier, représenter, évoquer les "esprits", acquérir le pouvoir de les appeler à volonté et de profiter de leur ouvrage aux fins d'une pratique professionnelle. Le sorcier suit précisément cette voie: il transforme les moments critiques de l'être-au-monde en une décision courageuse et dramatique, celle de se situer dans le monde. Considéré en tant que *donné*, son être-au-monde risque de se dissoudre: il n'a pas encore été donné. Avec l'institution de la vocation et de l'initiation, le magicien défait donc ce donné pour le *refaire* en une seconde naissance; il redescend à la limite de sa présence pour se restituer à lui-même sous une forme nouvelle et bien délimitée: les techniques propres à favoriser la labilité de la présence, la transe elle-même et les états voisins, expriment justement cet être-là qui se défait pour se refaire, qui redescend à son *là* pour se retrouver en une présence dramatiquement soutenue et garantie. En outre, la maîtrise à laquelle il est parvenu permet au magicien de plonger non seulement dans sa propre labilité, mais également dans celle d'autrui. Le magicien est celui qui sait *aller au-delà de soi-même*, non au sens idéal, mais vraiment au sens existentiel. Celui pour qui l'être-au-monde se constitue en tant que problème et qui a le pouvoir de se procurer sa propre présence, n'est pas une présence parmi les autres, mais un être-au-monde qui peut se rendre présent chez tous les autres, déchiffrer leur drame existentiel et en influencer le cours. » Tel est le point de départ du programme communiste.



Le crime, contrairement à ce qu'insinue la Justice, n'est jamais un acte, un fait, mais une *condition d'existence*, une modalité de la présence, commune à tous les agents du Parti Imaginaire. Pour s'en convaincre, il suffit de songer à l'expérience du vol ou de la fraude, formes élémentaires et des plus courantes – AUJOURD'HUI, TOUT LE MONDE VOLE – du crime. L'expérience du vol est phénoménologiquement *autre chose* que les soi-disant motifs qui sont réputés nous y "pousser", et que nous-mêmes nous alléguons. Le vol n'est pas une transgression, sinon du point de vue de la représentation: *c'est une opération sur la présence*, une réappropriation, une reconquête *individuelle* de celle-ci, une reconquête de soi *comme corps dans l'espace*. Le *comment* du «vol» n'a rien à voir avec son fait apparent, légal. Ce *comment*, c'est la conscience *physique* de l'espace et de l'environnement, du *dispositif*, à quoi m'accule le vol. C'est l'extrême attention du corps en fraude dans le métro, alerté au moindre signe qui pourrait signaler une patrouille de contrôleurs. C'est la connaissance presque scientifique des conditions dans lesquelles j'opère qu'exige la préparation de quelque forfait d'ampleur. Il y a toute une incandescence du corps, une transformation de celui-ci en une surface impactuelle ultrasensible qui gît dans le crime, et qui est sa véritable expérience. Lorsque je vole, je me dédouble en une présence apparente, évanescente, sans épaisseur, absolument quelconque, et une seconde, entière, intensive et intérieure cette fois, où s'anime chaque détail du dispositif qui m'entoure, avec ses caméras, son vigile, le *regard* de son vigile, les axes de vision, les autres clients, l'*allure* des autres clients. Le vol, le crime, la fraude sont les conditions de l'existence solitaire en guerre contre la bloomification, contre la bloomification *par les dispositifs*. C'est l'insoumission propre au corps isolé, la résolution de sortir, même seul, même de façon précaire, par une mise en jeu volontariste, d'un certain état de sidération, de demi-sommeil, d'absence à soi qui fait le fond de la "vie" dans les dispositifs. La question, à partir de là, à partir de cette expérience *nécessaire*, est celle du passage au complot, à l'organisation d'une véritable circulation de la connaissance illégale, de la science criminelle. C'est ce passage à la dimension collective que doit faciliter la S.A.S.C.





La bouteille Joliot-Curie



Le Miguelito



L'emploi fictif

Les fiches-recettes de la S.A.S.C.



Ingrédients :
 acide sulfurique,
 désherbant solide
 (chlorate de soude),
 essence,
 polystyrène
 expansé,
 mouchoirs en papier,
 élastiques,
 filtres à café,
 bouteilles en verre
 avec leurs bouchons.

Prenez une bassine. Versez-y 2 litres d'eau. Ajoutez le désherbant (300g environ) en animant le mélange d'un mouvement circulaire jusqu'à dissolution complète des cristaux. Vous obtenez un liquide coloré, généralement jaune. Filtré-le jusqu'à ce qu'il devienne limpide. La solution incolore que vous avez à présent entre les mains est une solution de chlorate de soude.
 Prenez une autre bassine. Versez-y l'essence. Ajoutez-y le polystyrène, qui fond au contact de l'essence et rendra la combustion à la fois plus tenace et plus intense. Arrêtez lorsque la densité du mélange vous satisfait. Alignez les bouteilles. Versez dans chacune d'elle, à l'aide d'un entonnoir, 1/4 d'acide sulfurique et 3/4 du mélange à base d'essence. Agitez les bouteilles jusqu'à dégagement complet des gaz. Bouchez-les. Trempez les mouchoirs en papier dans la solution de chlorate. Apposez un mouchoir imbibé sur chaque bouteille. Fixez-le avec un élastique. Laissez sécher. Le bris de la bouteille sur l'objectif mettra l'acide au contact du chlorate et provoquera l'inflammation du mélange.



Ingrédient :
 pointes à bois
 de 140 mm.

Prenez une pointe à bois. Placez-la dans un étau. Sciez-en la tête. Limez la nouvelle extrémité jusqu'à ce qu'elle soit aussi pointue que l'autre. Calez la tige ainsi obtenue dans l'étau de telle façon que le tiers de celle-ci en émerge. Repliez ce tiers à coups de marteau jusqu'à ce qu'il fasse avec le reste de la tige un angle intérieur de 60°. Desserrez l'étau. Placez-y le coude obtenu en laissant émerger la moitié de la tige restante. Repliez cette moitié d'après le même procédé que précédemment selon un plan perpendiculaire au plan du coude et ce jusqu'à ce qu'elle fasse avec le plan du coude un angle intérieur de 60°. Sortez votre chef d'oeuvre de l'étau. Vous avez en main un miguelito qui, de quelque façon que vous le jetez sur la chaussée, vous débarrassera de toute incursion automobile de la police, à l'exception bien sûr des engins dotés de pneus spéciaux.



Ingrédients :
 une association loi
 1901 ayant plus de
 deux ans d'existence,
 un précaire (vous-
 mêmes) de
 préférence
 allocataire du RMI
 ou inscrit à l'ANPE
 depuis 18 mois et
 non membre du
 bureau de
 l'association.

Dotez d'abord votre association des attributs suivants : des statuts vagues (vocation culturelle, artistique, insertion, presse, etc.), un numéro de SIRET, un compte en banque.
 Assurez-vous de disposer des attestations de la CAF ou de l'ANPE prouvant votre situation précaire. Demandez à la DDTE de votre département une convention relative à l'embauche d'un CEC (Contrat Emploi Consolidé), Emploi Jeune ou Adulte Relais selon le cas. Remplissez soigneusement la convention – le premier type d'emploi fictif est plus facile à obtenir (simple agrément ou refus "mécanique") que les deux autres, qui nécessitent une certaine sauce argumentative du genre "nos projets répondent à des besoins sociaux" et sont en outre soumis à des critères d'âge. Envoyez la convention à la DDTE accompagnée des pièces justificatives requises. Soignez tout particulièrement l'intitulé de votre emploi : il doit être à la fois plausible et invérifiable.
 L'agrément obtenu, manifestez-vous auprès de l'URSSAF et des Assedic patronales qui vous renverront immédiatement des factures exorbitantes que vous ne paierez pas puisqu'elles sont établies sur une base délibérément trop haute, celle d'un SMIC normal. Refaites donc vous-mêmes tous les calculs. N'oubliez pas de demander taux et barèmes à la DDTE.
 Très rapidement, le CNASEA versera miraculeusement sur votre compte des sommes correspondant à 80% du salaire sur la base de 130 heures par mois à 120% du SMIC horaire (attention : le SMIC horaire change tous les 1er juillet) pour un CEC et à 80 % d'un SMIC mensuel pour les Emplois Jeunes et Adultes Relais.
 Vous disposez maintenant d'un salaire net équivalent à ce que vous verse le CNASEA moins les charges, soit pour un CEC environ 3700 francs par mois et 4500 francs pour un Emploi Jeune ou un Adulte Relais.
 La phase délicate et fastidieuse de la confection d'un emploi fictif consiste dans le remplissage des papiers administratifs : déclarations trimestrielles au CNASEA, aux Assedic, établissement des fiches de paye, paiement des charges, déclaration à l'URSSAF. Ces tâches sont plus répétitives que compliquées, c'est pourquoi il est recommandé de se lancer dans l'emploi fictif à plusieurs. Le cas échéant, faites-vous aider par un planton administratif quelconque; il est là pour ça.

Conseil du chef : Si vous êtes RMISTE, embauchez-vous la semaine suivant votre Déclaration Trimestrielle de Revenu, ainsi vous cumulerez pendant trois mois salaire et allocation.

VI

Le pouvoir parle de « dispositifs » : dispositif Vigipirate, dispositif RMI, dispositif éducatif, dispositif de surveillance... Cela lui permet de donner à ses incursions des airs de précarité rassurante. Puis, le temps recouvrant la nouveauté de son introduction, le dispositif rentre dans l'« ordre des choses », et c'est plutôt la précarité de ceux dont la vie s'y écoule qui devient remarquable. Les vendus qui s'expriment dans la revue *Hermès*, particulièrement dans son numéro 25, n'ont pas attendu qu'on leur demande pour commencer le travail de légitimation de cette domination à la fois discrète et massive, à même de contenir et distribuer l'implosion générale du social. « Le social, disent-ils, se cherche de nouveaux modes régulatoires à même de faire face à ces difficultés. Le dispositif apparaît comme une de ces tentatives de réponse. Il permet de s'adapter à cette fluctuation tout en la balisant. [...] Il est le produit d'une nouvelle proposition d'articulation entre individu et collectif, assurant un entretien de solidarité minimale sur fond de fragmentation généralisée. »

Face à tout dispositif, par exemple, un portillon d'entrée du métro parisien, la mauvaise question est : « à quoi sert-il ? », et la mauvaise réponse, dans ce cas précis : « à empêcher la fraude. » La question juste, matérialiste, la question *métaphysique-critique* est au contraire : « mais que fait, quelle opération réalise ce dispositif ? » La réponse sera alors : « le dispositif singularise, extrait les corps en fraude de la masse indistincte des "usagers", en les forçant à quelque mouvement aisément repérable (sauter par-dessus le portillon, ou se glisser juste derrière un "usager en règle"). Ainsi, le dispositif *fait exister* le prédicat "fraudeur", c'est-à-dire qu'il fait exister un corps déterminé *en tant que fraudeur*. L'essentiel, ici, c'est le *en tant que*. Ou plus exactement la façon dont le dispositif *naturalise*, escamote le *en tant que*. Car le dispositif a une façon de se faire oublier, de *s'effacer* derrière le flux des corps passant en son sein, il a une permanence qui s'appuie sur l'actualisation continue de la soumission des corps à son fonctionnement, à son existence *posée*, quotidienne et définitive. Le dispositif installé configure ainsi l'espace de telle façon que cette configuration elle-même demeure en retrait, comme un pur donné. De sa manière d'aller de soi découle le fait que ce qu'il fait exister n'apparaît pas comme ayant été matérialisé par lui. C'est ainsi que le dispositif « portillon anti-fraude » *réalise* le prédicat « fraudeur » plutôt qu'il n'empêche la fraude. LE DISPOSITIF PRODUIT TRÈS-MATÉRIELLEMENT UN CORPS DONNÉ COMME SUJET DU PRÉDICAT VOULU.

Le fait que chaque étant, en tant qu'étant *déterminé*, soit désormais produit par des dispositifs définit un nouveau paradigme du pouvoir. Dans *Les anormaux*, Foucault donne comme modèle historique de ce nouveau pouvoir, du pouvoir *productif* des dispositifs, la ville en état de peste. C'est donc au sein même des monarchies administratives qu'aurait été expérimentée la forme de pouvoir qui devait les supplanter ; forme de pouvoir qui ne procède plus par exclusion mais par inclusion, par exécution publique mais par punition thérapeutique, par prélèvement arbitraire mais par maximisation vitale, par souveraineté personnelle mais par application impersonnelle de normes sans visage. L'emblème de cette mutation du pouvoir, d'après Foucault, c'est la *gestion* des pestiférés opposée au *bannissement* des lépreux. Les pestiférés, en effet, ne sont pas exclus de la ville, relégués dans un dehors, comme l'étaient les lépreux. Au contraire, la peste donne l'occasion de déployer tout un appareillage imbriqué, tout un échelonnement, toute une gigantesque architecture de dispositifs de surveillance, d'identification et de sélection. La ville, raconte Foucault, « était partagée en districts, les districts étaient partagés en quartiers, puis dans ces quartiers on isolait les rues, et il y avait dans chaque rue des surveillants, dans chaque quartier des inspecteurs, dans chaque district des responsables de districts et dans la ville elle-même soit un gouverneur nommé à cet effet, soit encore les échevins qui avaient reçu, au moment de la peste, un supplément de pouvoir. Analyse, donc, du territoire dans ses éléments les plus fins ; organisation, à travers ce territoire ainsi analysé, d'un pouvoir continu [...],

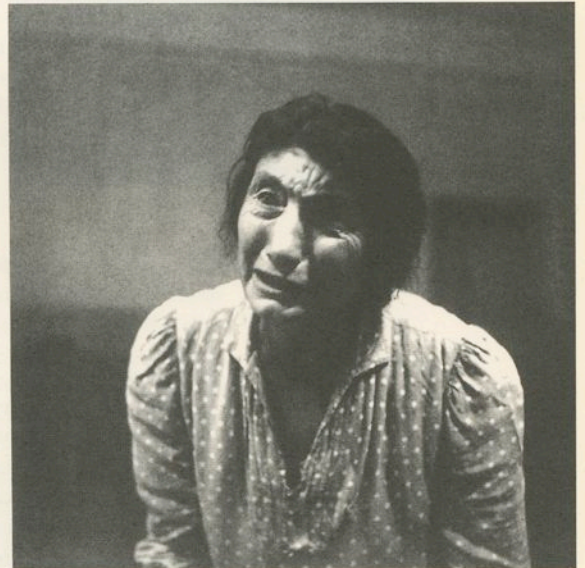


pouvoir qui était également continu dans son exercice, et pas simplement dans sa pyramide hiérarchique, puisque la surveillance devait être exercée sans interruption aucune. Les sentinelles devaient être toujours présentes à l'extrémité des rues, les inspecteurs des quartiers et des districts devaient, deux fois par jour, faire leur inspection, de telle manière que rien de ce qui se passait dans la ville ne pouvait échapper à leur regard. Et tout ce qui était ainsi observé devait être enregistré, de façon permanente, par cet espèce d'examen visuel et, également, par la retranscription de toutes les informations sur des grands registres. Au début de la quarantaine, en effet, tous les citoyens qui se trouvaient présents dans la ville devaient avoir donné leur nom. Leurs noms étaient écrits sur une série de registres. [...] Et tous les jours des inspecteurs devaient passer devant chaque maison, ils devaient s'y arrêter et faire l'appel. Chaque individu se voyait assigner une fenêtre à laquelle il devait apparaître, et lorsqu'on appelait son nom il devait se présenter à la fenêtre, étant entendu que, s'il ne se présentait pas, c'est qu'il était dans son lit; et s'il était dans son lit, c'est qu'il était malade; et s'il était malade, c'est qu'il était dangereux. Et, par conséquent, il fallait intervenir.» Ce que Foucault décrit là, c'est le fonctionnement d'un paléo-dispositif, le dispositif anti- peste, dont la nature est, bien plus que de lutter contre la peste, de produire tel ou tel corps *comme pestiféré*. Avec les dispositifs, on passe ainsi «d'une technologie du pouvoir qui chasse, qui exclut, qui bannit, qui marginalise, qui réprime, à un pouvoir positif, un pouvoir qui fabrique, un pouvoir qui observe, un pouvoir qui sait et un pouvoir qui se multiplie à partir de ses propres effets. [...] Un pouvoir qui n'agit pas par la séparation en grosses masses confuses, mais par distribution selon des individualités différentielles.»

Longtemps le dualisme occidental aura consisté à poser deux entités adverses : le divin et le mondain, le sujet et l'objet, la raison et la folie, l'âme et la chair, le bien et le mal, le dedans et le dehors, la vie et la mort, l'être et le néant, etc. Ceci posé, la civilisation se construisait comme la lutte de l'un contre l'autre. C'était une logique excessivement dispendieuse. L'Empire, à l'évidence, procède autrement. Il se meut encore dans ces dualités, *mais il n'y croit plus*. En fait, il se contente d'*utiliser* chaque couple de la métaphysique classique à des fins de maintien de l'ordre, soit : comme machine binaire. Par dispositif, on entendra dès lors un espace polarisé par une fausse antinomie de telle façon que tout ce qui y passe, et s'y passe, soit *réductible* à l'un ou l'autre de ses termes. Le plus gigantesque dispositif jamais réalisé, à ce

titre, était évidemment le macro-dispositif géo-stratégique Est-Ouest, où s'opposaient terme à terme le « bloc socialiste » et le « bloc capitaliste ». Toute rébellion, toute altérité qui venait à se manifester où *que ce soit* devait soit porter allégeance à l'une des identités proposées, soit se trouvait plaquée contre son gré sur le pôle officiellement ennemi du pouvoir qu'elle affrontait. À la puissance résiduelle de la rhétorique stalinienne du « vous faites le jeu de... » – Le Pen, la droite ou la mondialisation, qu'importe –, qui n'est qu'une transposition réflexe du vieux « classe contre classe », on mesure la violence des courants qui passent dans tout dispositif, et l'incroyable nocivité de la métaphysique occidentale en putréfaction. Un lieu commun de géopoliticien consiste à railler ces ex-guérillas marxistes-léninistes du « Tiers-Monde » qui, depuis l'effondrement du macro-dispositif Est-Ouest, se seraient reconverties en simples mafias, ou auraient adopté une idéologie jugée démente sous prétexte que ces messieurs de la rue Saint-Guillaume ne comprennent pas son langage. En fait, ce qui apparaît à ce moment, c'est plutôt l'insoutenable effet de réduction, d'obstruction, de formatage et de disciplinarisation que tout dispositif exerce sur l'*anomalie sauvage* des phénomènes. *A posteriori*, les luttes de libération nationale apparaissent moins comme des ruses de l'URSS que cet habit convenu, la ruse d'*autre chose* qui se défie du système de la représentation et refuse d'y prendre place.

Ce qu'il faut comprendre, en fait, c'est que tout dispositif fonctionne à partir d'un couple – inversement, l'expérience montre qu'un couple qui *fonctionne* est un couple qui *fait dispositif*. Un couple, et non une paire ou un doublet, car tout couple est asymétrique, comporte une majeure et une mineure. La majeure et la mineure ne sont pas seulement nominalement distincte – deux termes « contraires » peuvent parfaitement désigner la même propriété, et c'est en un sens le plus souvent le cas –, elles nomment deux *modalités différentes d'agrégation des phénomènes*. La majeure, dans le dispositif, c'est la norme. Le dispositif agrège ce qui est compatible avec la norme par le simple fait *de ne pas le distinguer*, de le laisser immergé dans la masse anonyme, portante de ce qui est « normal ». Ainsi, dans une salle de cinéma, celui qui ne hurle, ni ne chantonne, ni ne se déshabille, ni ne etc., restera indistinct, agrégé à la foule hospitalière des spectateurs, *signifiant en tant qu'insignifiant*, en deçà de toute reconnaissance. La mineure du dispositif sera donc l'*anormal*. C'est cela que le dispositif fait exister, singularise, isole, reconnaît, distingue, puis réagrège, *mais en tant que désagrégé, séparé, différent du reste des phénomènes*. On a ici la mineure, composée de l'ensemble de ce que le dispositif individue, prédique et par là désintègre, spectralise, suspend; ensemble dont on s'assure ainsi que jamais il ne se condense, que jamais il ne se *retrouve*, éventuellement conspire. C'est en ce point que la mécanique élémentaire du Biopouvoir se branche directement sur la logique de la représentation telle qu'elle domine la métaphysique occidentale.



La logique de la représentation est de *réduire* toute altérité, de faire disparaître ce qui est *là*, vient en présence, dans sa pure heccéité, et *donne à penser*. Toute altérité, toute différence radicale, dans la logique de la représentation, est appréhendée comme négation du Même que cette dernière a commencé par poser. Ce qui diffère abruptement, et qui ne possède par là rien de commun avec le Même, est ainsi ramené, projeté sur un plan com-

mun *qui n'existe pas* et dans lequel figure désormais une *contradiction* dont il serait l'un des termes. Dans le dispositif, ce qui *n'est pas* la norme est ainsi déterminé comme sa négation, comme *anormal*. Ce qui est seulement *autre*, est réintégré comme *autre de la norme*, comme ce qui *s'oppose* à elle. Le dispositif médical fera donc exister le «malade» comme ce qui *n'est pas sain*. Le dispositif scolaire le «cancre» comme ce qui *n'est pas obéissant*. Le dispositif judiciaire le «crime» comme ce qui *n'est pas légal*. Dans la biopolitique ce qui n'est pas normal sera ainsi donné pour pathologique, quand nous savons d'expérience que la pathologie est elle-même, pour l'organisme malade, *une norme de vie*, et que la santé n'est pas liée à une norme de vie particulière mais à un état *de forte normativité*, à une capacité d'affronter et de créer *d'autres* normes de vie. L'essence de tout dispositif est ainsi d'imposer un partage autoritaire du sensible où tout ce qui vient en présence se confronte au chantage de sa binarité.



L'aspect redoutable de tout *dispositif* est qu'il fait fond sur la structure originaire de la présence humaine : que nous sommes appelés, *requis* par le monde. Toutes nos "qualités", notre "être propre", s'établissent dans un jeu avec les étants tel que notre *disposition* à ceux-ci n'est pas première. Pour autant, il nous arrive couramment, au sein des dispositifs les plus banals, comme un samedi soir arrosé entre couples petit-bourgeois dans un pavillon de banlieue, d'éprouver le caractère non plus de requête mais de *possession*, et même d'extrême *possessivité* qui s'attache à tout dispositif. Et c'est dans les discussions superflues qui viendront ponctuer cette soirée lamentable que cela s'éprouvera. Un des Bloom "présents" commencera sa tirade contre les fonctionnaires-qui-sont-tout-le-temps-en-grève; cela posé, le rôle étant connu, une contre-polarisation de type sociale-démocrate apparaîtra chez un autre des Bloom, qui jouera sa partition avec plus ou moins de bonheur, etc, etc. Là, ce ne sont pas des corps qui se parlent, *c'est un dispositif qui fonctionne*. Chacun des protagonistes active en série les petites machines signifiantes prêtes à l'emploi, et qui sont toujours-déjà inscrites dans le langage *courant*, dans la grammaire, dans la métaphysique, dans le ON. La seule satisfaction que nous pouvons tirer de ce genre d'*exercice*, c'est d'avoir joué dans le dispositif avec brio. *La virtuosité est la seule liberté, dérisoire, qu'offre la soumission aux déterminismes signifiants.*

Quiconque parle, agit, "vit" dans un dispositif est en quelque manière *autorisé* par lui. Il est fait auteur de ses actes, de ses paroles, de sa conduite. Le dispositif assure l'intégration, la conversion *en identité* d'un ensemble hétérogène de discours, de gestes, d'attitudes: d'heccétés. La réversion de tout événement en identité est ce par quoi les dispositifs imposent un ordre local tyrannique au chaos global de l'Empire. La production de différences, de subjectivités obéit elle aussi à l'impératif binaire: la pacification impériale repose tout entière sur la mise en scène de tant de fausses antinomies, de tant de conflits simulatoires: «Pour ou contre Milosevic», «Pour ou contre Saddam», «Pour ou contre la violence»... Leur activation a l'effet bloomifant que nous savons, et qui finit par obtenir de nous l'indifférence omnilatérale sur quoi s'appuie l'ingérence à plein régime de la police impériale. Ce n'est pas autre chose, la pure sidération devant le jeu impeccable, la vie autonome, la mécanique artiste des dispositifs et des significations, que nous éprouvons devant n'importe quel débat télévisé, pour peu que les acteurs aient un peu de talent. Ainsi, les "anti-mondialisation" opposeront leurs arguments prévisibles aux "néo-libéraux". Les "syndicats" rejoueront sans fin 1936 face un éternel Comité des Forges. La police combattra la caillera.

Les "fanatiques" affronteront les "démocrates". Le culte de la maladie croira défier le culte de la santé. Et toute cette agitation binaire sera le meilleur garant du sommeil mondial. C'est ainsi que jour après jour ON nous épargne soigneusement le pénible devoir d'exister.

Janet, qui a étudié il y a un siècle tous les cas précurseurs du Bloom, a consacré un volume à ce qu'il appelle l'«automatisme psychologique». Il s'y penche sur toutes les formes positives de crise de la présence : suggestion, somnambulisme, idées fixes, hypnose, médiumnisme, écriture automatique, désagrégation mentale, hallucinations, possessions, etc. La cause, ou plutôt la *condition*, de toutes ces manifestations hétérogènes, il la trouve dans ce qu'il nomme la «misère psychologique». Par «misère psychologique», il entend une faiblesse générale de l'être, inséparablement physique et métaphysique, qui s'apparente de part en part à ce que nous appelons *Bloom*. Cet état de faiblesse, remarque-t-il, est aussi le terrain de la guérison, notamment de la guérison par l'hypnose. Plus le sujet est bloomifié, plus il est accessible à la suggestion et guérissable de cette façon. Et plus il recouvre la santé, moins cette médecine est opérante, moins il est suggestible. Le Bloom est donc la condition de fonctionnement des dispositifs, notre propre vulnérabilité à ceux-ci. Mais à l'inverse de la suggestion, le dispositif ne vise jamais à obtenir quelque retour à la santé, mais bien à s'intégrer à nous comme prothèse indispensable de notre présence, comme béquille *naturelle*. Il y a un besoin du dispositif que celui-ci n'étanche que pour l'accroître. Pour parler comme les croque-morts du CNRS, les dispositifs «encouragent l'expression des différences individuelles».

Nous devons apprendre à nous effacer, à passer inaperçu dans la bande grise de chaque dispositif, à nous *camoufler* derrière sa majeure. Quand bien même notre impulsion spontanée serait d'opposer le goût de l'anormal au désir de conformité, nous devons acquérir l'art de devenir parfaitement anonymes, d'offrir l'apparence de la pure conformité. Nous devons acquérir ce pur art de la surface, *pour mener nos opérations*. Cela revient, par exemple, à congédier la pseudo-transgression des non moins pseudo-conventions sociales, à révoquer le parti de la «sincérité», de la «vérité» et du «scandale» révolutionnaires au profit d'une politesse tyrannique, par laquelle tenir le dispositif et ses possédés à distance. La transgression, la monstruosité, l'anormalité *revendiquées* forment le piège le plus retors que les dispositifs nous tendent. Vouloir être, c'est-à-dire être singulier, dans un dispositif est notre *principale faiblesse*, par quoi il nous tient et nous engrène. Inversement, le désir d'être contrôlé, si fréquent chez nos contemporains, exprime d'abord leur *désir d'être*. Pour nous, ce désir sera plutôt désir d'être fou, ou monstrueux, ou criminel. Mais ce désir est cela même par quoi ON prend contrôle de nous et nous neutralise. Devereux a montré que chaque culture dispose pour ceux qui voudraient lui échapper une *négation modèle*, une issue balisée, par laquelle cette culture capte l'énergie motrice de toutes les transgressions en une stabilisation supérieure. C'est l'*amok* chez les Malais et, en Occident, la schizophrénie. Le Malais «est préconditionné par sa culture, peut-être à son insu, mais assurément d'une façon presque automatique, à réagir à presque n'importe quelle tension violente, intérieure ou extérieure, par une crise d'amok. Dans le même sens, l'homme moderne occidental est conditionné par sa culture à réagir à tout état de stress par un comportement en apparence schizophrénique. [...] Être schizophrène représente la manière "convenable" d'être fou dans notre société.» (*La schizophrénie, psychose ethnique ou la schizophrénie sans larmes*)



- RÈGLE N° 1 Tout dispositif produit la singularité comme monstruosité. Ainsi il se conforte.
- RÈGLE N° 2 On ne s'affranchit jamais d'un dispositif en s'engageant dans sa mineure.
- RÈGLE N° 3 Lorsque l'ON vous prédique, vous subjective, vous assigne, ne jamais réagir et surtout ne jamais nier. La contre-subjectivation que l'ON vous arracherait alors est la prison dont vous aurez *toujours* le plus de mal à vous évader.
- RÈGLE N° 4 La liberté supérieure ne réside pas dans l'absence de prédicat, dans l'anonymat *par défaut*. La liberté supérieure résulte au contraire de la *saturation* de prédicats, de leur amoncellement anarchique. La sur-prédication s'annule automatiquement en une imprédicabilité définitive. «Là où nous n'avons plus de secret, nous n'avons plus rien à cacher. C'est nous qui sommes devenus un secret, nous qui sommes cachés.» (Deleuze-Parnet, *Dialogues*)
- RÈGLE N° 5 La contre-attaque n'est jamais une réponse, mais l'instauration d'une nouvelle donne.



VII

Les dispositifs et le Bloom se co-impliquent comme deux pôles solidaires de la suspension épopéale. Rien n'arrive jamais, dans un dispositif. Rien n'arrive jamais, c'est-à-dire que TOUT CE QUI EXISTE DANS UN DISPOSITIF Y EXISTE SUR LE MODE DE LA POSSIBILITÉ. Les dispositifs ont même le pouvoir de dissoudre en sa possibilité un événement qui est effectivement survenu, ce que l'ON appelle une « catastrophe » par exemple. Qu'un avion de ligne défectueux explose en plein vol et l'ON déploiera illico tout un luxe de dispositifs que l'ON fera tourner à coups de faits, d'historiques, de déclarations, de statistiques qui ramèneront l'événement de la mort de plusieurs centaines de personnes au rang d'*accident*. En un rien de temps, ON aura dissipé l'évidence que l'invention des chemins de fer était aussi nécessairement l'invention des catastrophes ferroviaires; et l'invention du Concorde l'invention de son explosion en plein vol. ON départagera de la sorte dans chaque "progrès" ce qui ressort de son *essence* et ce qui ressort, justement, de son *accident*. Et cela, contre toute évidence, ON l'en expulsera. Au bout de quelques semaines, ON aura résorbé l'événement du crash en sa *possibilité*, en son éventualité statistique. Ce n'est plus, dorénavant, le crash qui est arrivé, C'EST SA POSSIBILITÉ, NATURELLEMENT INFIME, QUI S'EST ACTUALISÉE. En un mot, il ne s'est rien passé; l'essence du progrès technologique est sauve. Le monument signifiant, colossal et composite, que l'ON aura échaffaudé pour l'occasion accompli ici la vocation de tout dispositif : *le maintien de l'ordre phénoménal*. Car telle est la destination, au sein de l'Empire, de tout dispositif : *gérer et régir un certain plan de phénoménalité, assurer la persistance d'une certaine économie de la présence*, maintenir la suspension épopéale dans l'espace qui lui est dévolu.

Le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière.

Bergson, *La pensée et le mouvant*

présence, maintenir la suspension épopéale dans l'espace qui lui est dévolu. De là le caractère d'absence, de somnolence, si frappant dans l'existence au sein des dispositifs, ce sentiment bloomesque de se laisser porter par le flux douillet des phénomènes.

Nous disons que le mode d'être de toute chose, au sein du dispositif, est la *possibilité*. La possibilité se distingue par un côté de l'acte et par un autre de la puissance. La puissance, dans l'activité qu'est l'écriture de ce texte, c'est le langage, le langage comme faculté générique de signifier, de communiquer. La possibilité, c'est la langue, c'est-à-dire l'ensemble des énoncés jugés corrects d'après la syntaxe, la grammaire et le vocabulaire français, dans leur état présent. L'acte, c'est la parole, l'énonciation, la production *hic et nunc* d'un énoncé déterminé. À la différence de la puissance, la possibilité est toujours possibilité de quelque chose. *Au sein du dispositif, toute chose existe sur le mode de la possibilité* signifie que tout ce qui survient dans le dispositif survient *comme actualisation d'une possibilité qui lui était préalable*, et qui par là est PLUS RÉELLE que lui. Tout acte, tout événement y est ainsi résorbé dans sa possibilité, et y apparaît comme conséquence prévisible, comme pure contingence de celle-ci. Ce qui advient n'est pas plus réel d'être advenu. C'est ainsi que le dispositif exclut l'événement, et l'exclut *sous la forme de son inclusion*; par exemple en le déclarant possible après coup.

Ce que les dispositifs matérialisent n'est que la plus notoire des impostures de la métaphysique occidentale, celle qui se condense dans l'adage « l'essence précède l'existence ». Pour la métaphysique, l'existence n'est qu'un prédicat de l'essence; même, d'après elle, tout existant ne ferait qu'actualiser une essence qui lui serait première. Selon cette doctrine aberrante, la possibilité, c'est-à-dire l'*idée*, des choses les précéderait; chaque réalité serait un possible *qui de surcroît a acquis l'existence*. Lorsque l'on remet la pensée sur ses pieds, on obtient que c'est la réalité pleinement développée d'une chose qui en pose la possibilité *dans le passé*. Il faut bien entendu qu'un évé-

IIV

ment soit advenu dans la totalité de ses déterminations pour en isoler certaines, pour en extraire la représentation qui le fera figurer comme *ayant été possible*. «Le possible, dit Bergson, n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en projette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit.» «Dans la mesure, ajoute Deleuze, où le possible se propose à la "réalisation", il est lui-même conçu comme l'image du réel, et le réel, comme la ressemblance du possible. C'est pourquoi l'on comprend si peu ce que l'existence ajoute au concept, en doublant le semblable par le semblable. Telle est la tare du possible, tare qui le dénonce comme produit après coup, fabriqué rétroactivement, lui-même à l'image de ce qui lui ressemble.»

Tout ce qui est, dans un dispositif, se voit reconduit soit à la norme, soit à l'accident. Tant que le dispositif tient, rien ne peut y survenir. L'événement, *cet acte qui garde auprès de soi sa propre puissance*, ne peut venir que du dehors comme ce qui pulvérise cela même qui devait le conjurer. Quand la musique bruitiste explose, ON dit: «ça n'est pas de la musique». Lorsque 68 fait irruption, ON dit: «ça n'est pas de la politique». Lorsque 77 met l'Italie aux abois, ON dit: «ça n'est pas du communisme». Face au vieil Artaud, ON dit: «ça n'est pas de la littérature». Puis, lorsque l'événement a fait long feu, ON dit: «ma foi, c'était possible, c'est une possibilité de la musique, de la politique, du communisme, de la littérature». Et finalement, après le premier moment d'ébranlement par l'inexorable *travail de la puissance*, le dispositif se reforme: ON inclut, désamorçe et reterritorialise l'événement. ON l'assigne à une possibilité, à une possibilité *locale*, celle du dispositif littéraire par exemple. Les connards du CNRS, qui manient le verbe avec une si jésuitique prudence, concluent doucement: «Si le dispositif organise et rend possible quelque chose, il n'en garantit cependant pas l'actualisation. Il fait simplement exister un espace particulier dans lequel ce "quelque chose" peut se produire.» ON ne saurait être plus clair.

Si la perspective impériale avait un mot d'ordre ce serait «TOUT LE POUVOIR AUX DISPOSITIFS!». Et il est vrai que dans l'insurrection qui vient, il suffira le plus souvent de liquider les dispositifs qui les soutiennent pour briser des ennemis qu'en d'autres temps il eût fallu abattre. Ce mot d'ordre, au fond, relève moins de l'utopisme cybernétique que du pragmatisme impérial: les fictions de la métaphysique, ces grandes constructions désertiques qui ne forcent plus ni la foi ni l'admiration, ne parviennent plus à unifier les débris de la désagrégation universelle. Sous l'Empire, les anciennes Institutions se dégradent une à une en cascades de dispositifs. Ce qui s'opère, et qui est proprement la tâche impériale, c'est un démantèlement concerté de chaque Institution en une multiplicité de dispositifs, en une arborescence de normes relatives et changeantes. L'École, par exemple, ne prend plus la peine de se présenter comme un ordre cohérent. Elle n'est plus qu'un agrégat de classes, d'horaires, de matières, de bâtiments, de filières, de programmes et de projets qui sont autant de dispositifs visant à immobiliser les corps. À l'extinction impériale de tout événement correspond ainsi la dissémination planétaire, gestionnante des dispositifs. Bien des voix s'élèvent alors pour déplorer une si détestable époque. Les uns dénoncent une "perte du sens" devenue partout constatable tandis que les autres, les optimistes, jurent tous les matins de "donner du sens" à telle ou telle misère pour, invariablement, échouer. Tous, en fait, s'accordent à *vouloir le sens sans vouloir l'événement*. Ils font mine de ne pas voir que les dispositifs sont par nature hostiles au sens, dont ils ont plutôt vocation à gérer l'absence. *Tous ceux qui parlent de «sens» sans se donner les moyens de faire sauter les dispositifs sont nos ennemis directs*. Se donner les moyens, c'est parfois seulement renoncer au confort de l'isolement bloomesque. La plupart des dispositifs sont en effet vulnérables à n'importe quelle insoumission collective, n'étant pas étudiés pour y résister. Il y a quelques années, il suffisait d'être une dizaine déterminée dans une Caisse d'Action Sociale ou un Bureau d'Aide Sociale pour leur extorquer sur le champ une aide d'un millier de francs par personne inscrite. Et il ne faut guère être plus nombreux aujourd'hui pour faire une autoréduction dans un supermarché. La séparation des corps, l'atomisation des formes-de-vie sont la condition de subsistance de la plupart des dispositifs impériaux. «Vouloir du sens», aujourd'hui, implique immédiatement les trois stades dont nous avons parlé, et mène nécessaire-

« Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs... »

ment à l'insurrection. En deçà des zones d'opacité puis de l'insurrection s'étend le seul règne des dispositifs, l'empire désolé des machines à produire de la *signification*, à *faire signifier* tout ce qui passe en elles d'après le système de représentations localement en vigueur.

Certains, qui se trouvent très malins – les mêmes qui devaient demander il y a un siècle et demi ce que ce *serait* le communisme –, nous demandent aujourd'hui à quoi cela peut bien ressembler nos fameuses « retrouvailles par-delà les significations ». Faut-il que tant de corps, de ce temps, n'aient jamais connu l'abandon, l'ivresse du partage, le contact familial des autres corps ni le parfait repos en soi, pour poser de telles questions avec cet air entendu? Et en effet, quel intérêt peut-il bien y avoir à l'événement, à périmériser les significations et en briser les corrélations systématiques pour ceux qui n'ont pas opéré la conversion ek-statique de l'attention? Que peut bien vouloir dire le laisser-être, la destruction de ce qui fait écran entre nous et les choses pour ceux qui n'ont jamais perçu la *requête* du monde? Que peuvent-ils comprendre à l'existence sans pourquoi du monde ceux qui sont incapables de vivre sans pourquoi? Serons-nous assez forts et assez nombreux, dans l'insurrection, pour élaborer la rythmique qui interdit aux dispositifs de se reformer, de résorber l'advenu? Serons-nous assez pleins de silence pour trouver le point d'application et la scansion qui garantissent un véritable effet PO-CO? Saurons-nous accorder nos actes à la pulsation de la puissance, à la fluidité des phénomènes?

En un sens, la question révolutionnaire est désormais une question *musicale*.



AIDEZ À L'AVANCEMENT DE LA SCIENCE CRIMINELLE !
VOUS QUE LE HASARD D'UNE FORMATION, D'UN EMPLOI, D'UNE EXPÉRIENCE
OU D'UNE RENCONTRE A MIS EN POSSESSION DE SAVOIRS DANGEREUX,
COMMUNISEZ-LES ! CONSIGNEZ-LES PAR ÉCRIT OU DE LA MANIÈRE QUI VOUS PLAÎT
ET FAITES-LES PARVENIR, SOUS PLI ANONYME, À LA :

S.A.S.C.
18, RUE SAINT-AMBROISE
75011 PARIS

CONFIDENTIALITÉ ET DIFFUSION GARANTIES

HALTE à LA DOMESTICAFION !

Obtenir les allocations, c'est déjà un enfer :

on ne correspond jamais aux critères, on n'a jamais tous les papiers nécessaires, notre sourire n'a pas la blancheur réglementaire, il faut toujours revenir le cinquième jeudi en douze...

Une fois qu'on les a obtenues, on finit toujours par se les faire sucrer :

parce qu'on n'a pas renvoyé le papier qu'on n'a jamais reçu, parce qu'on a été contrôlé à notre insu et que, d'après le recoupement de fichiers divers (impôts et sécu, par exemple), il semblerait qu'on vive un peu au-dessus de nos moyens (comme s'il était possible de vivre en dessous du RMI), parce que ça fait trop longtemps qu'on ne travaille pas ou alors parce qu'on a travaillé deux heures dix-sept dans les neuf derniers mois et demi, ce qui fait six bonnes minutes de trop.

Si, par bonheur, on réussit à les conserver, on finit toujours par subir un contrôle domiciliaire : que dire de l'innomable plaisir de recevoir la visite d'un contrôleur qui fouille dans notre courrier, pousse nos voisins à toutes sortes de délations, et va jusqu'à harceler nos anciens amours pour leur faire avouer que l'on mène une vie des plus dissolues ?

Autant d'épisodes qui nous ramènent ici, alignés à la queue leu-leu pendant des heures. Le regard bovin du vigile guette patiemment sur nos visages le moindre signe d'impatience car, spontanément hargneux, nous trouvons toujours quelque chose à redire au fonctionnement du monde merveilleux de l'Administration. Une telle mauvaise volonté, ça force la suspicion ! En tout cas, pas d'inquiétude, les dispositifs du contrôle social sont là pour traquer notre moindre défaillance : dépassez la case vigile, et le travailleur social zélé vous attend au tournant ! Qu'il soit de ceux qui ne cherchent qu'à nous coincer ou qu'il oeuvre pour notre salut, ce qu'il doit obtenir de nous c'est la preuve matérielle de notre volonté " d'intégration ". Tous ces dossiers administratifs à constituer, toutes ces justifications à fournir sur nos manières de vivre et de penser ne sont qu'autant de dispositifs pour nous réduire à l'adhésion voulue à l'idéologie du pouvoir, c'est-à-dire à mener une vie fonctionnelle aux besoins du marché. Il s'agit d'une mécanique constamment en "progrès", comme le prouve l'émergence de tous ces nouveaux métiers (remplisseur de sac en grande surface, fermeur de portes automatiques, responsabilisateur-délateur, etc...) dont l'absurdité n'a d'égale que le degré de soumission auquel ils voudraient nous contraindre et qui font du flicage et du larbinage des secteurs en pleine expansion de l'économie post-industrielle. Avec le PARE (le "Plan d'Aide au Retour à l'Emploi" concocté en vue de forcer les " exclus " réticents à réintégrer la misère du salariat) et son cortège de contrats d'esclavage légal (des primes bien méritées pour ces patrons toujours si pleins de bonne volonté !), ils s'empressent déjà de nous imposer un monde meilleur où chacun mérite de servir dans la dignité et de brimer avec responsabilité.

On ne cesse de nous répéter que toute tentative d'évasion nous serait fatale. Pourtant depuis quelques temps nous nous sentons des âmes de désintégrateurs et nous nous retrouvons pour le faire savoir. Un mardi sur deux, nous revisitons offensivement tous ces lieux qui hantent nos vies depuis trop longtemps. A venir : ASSEDIC ou ANPE, CAF ou Agences d'Intérim et bien d'autres encore... Amenez de quoi tromper la faim et passer le temps !

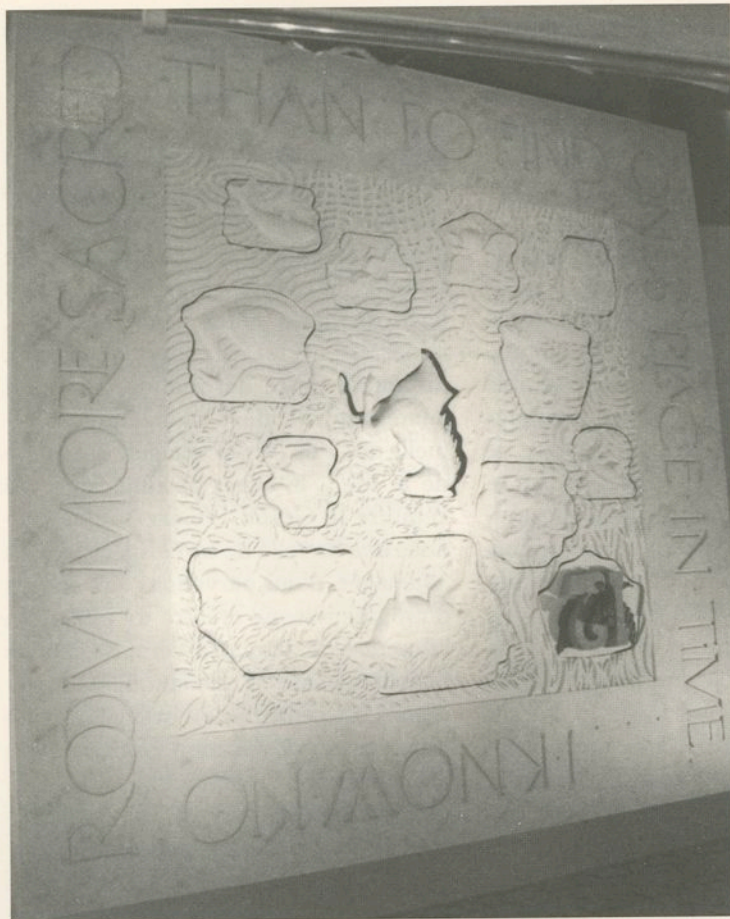
**RETROUVONS-NOUS MARDI 22 MAI À 14h
devant l'ANPE Picpus (15 Bd de Picpus, Métro Bel-Air)**

"Les flammes sortirent d'abord sur la scène, comme un effet amusant faisant partie du spectacle. Certains voulaient déjà applaudir et crier bravo, lorsqu'ils comprirent brusquement, soit à la pâleur de visages voisins, soit à quelque rumeur d'effroi inaudible à l'oreille mais que l'âme perçoit, que c'était bien une vraie flamme qui bondissait là sur la scène, une bête, une bête terrible qui ne plaisantait pas. Il y en avait pourtant encore quelques-uns qui ne savaient toujours rien du tigre venu là brusquement au monde, et désormais maître de la soirée. Les acteurs qui se trouvaient sur la scène poussèrent des cris et abandonnèrent le terrain artistique, sur quoi le public à son tour se mit à hurler. A la galerie, une autre sorte de bête immonde se dressa : la peur. Chaque minute semblait vouloir accoucher de nouveaux monstres." (R. Walser)

Rapport à la S.A.S.C. concernant un dispositif impérial

CHACQUE FOIS que je séjourne à Londres me vient la même question : comment tant de gens peuvent-ils encore supporter de vivre dans une telle ville? Rien de ce qui fait le quotidien de ses habitants ne semble fonctionner. Ici, chaque jour, des millions de personnes risquent absurdement leur vie en empruntant des moyens de transport à bout de souffle. Si elles ne finissent pas leur trajet dans quelque hôpital crasseux et surpeuplé et qu'elles arrivent à destination, ce ne sera qu'au prix d'inévitables retards; ces transportés (pour employer un terme qui évoque d'autres galères) ont perdu jusqu'à la force de se plaindre; ils tournent leur mauvais sort en dérision et plaisantent sur le fait qu'en 1950, par exemple, se rendre à York ne prenait que deux heures et quart et qu'il en faut plus de six aujourd'hui. Dans un autre ordre de réjouissances, pour célébrer l'avènement du nouveau millénaire, des réalisations festives et culturelles ont été entreprises à grands frais; le résultat est édifiant : la grande roue, bien nommée *The London Eye*, œil unique de ce cyclope cannibale qu'est devenue la métropole, est fermée *sine die* pour vice de construction à la veille de son inauguration; le *Millennium Dome*, ce flan avachi hérissé de gressins qui s'étale à l'est du quartier branché des anciens docks, soulève une répulsion esthétique générale et s'avère techniquement si déficient que ses concepteurs ont dû avouer, peu après son ouverture, que ses structures ne résisteraient pas plus de cinquante ans et qu'alors il sera nécessaire de le démolir; quant au *Millennium Bridge*, nouvelle passerelle jetée sur la Tamise, le chantier accuse un tel retard qu'on a même parlé de l'abandonner. Tous ces ratés fleurent bon les anciens pays de l'Est et un désenchantement fataliste s'empare des esprits. L'héritage de l'humour soviétique va-t-il bientôt donner un second souffle à l'humour anglais?

Pourtant, au milieu de ce réjouissant chaos, le capitalisme est plus puissant et florissant que jamais. La bourse se porte bien, les populations travaillent et consomment, les révoltes sont rares et contenues. Et si les trains déraillent un



peu trop souvent, les téléphones portables, eux, n'oublient pas de sonner sur les cadavres de leurs propriétaires enserrés dans leur sarcophage de tôles broyées. D'un côté le chaos dénoncé, la catastrophe affichée, de l'autre l'horizon radieux du capitalisme. Un doute s'élève alors, qui dépasse largement le seul exemple anglais et concerne l'ensemble de la société impériale : peut-être devrait-on moins se demander pourquoi les chemins de fer, ou telle autre infrastructure industrielle ou culturelle, comme les bibliothèques, fonctionnent si mal aujourd'hui, mais plutôt pourquoi, pour qui et à quel prix, ils ont pu fonctionner correctement hier; et du même coup que signifiait ce bon fonctionnement dont certains ont si aisément la nostalgie à présent.

La raison en est simple : avec les progrès de la domination, les dispositifs se transforment et les priorités changent. Les uns, sans pour autant disparaître, perdent de l'importance et leur maintenance passe au second plan, les autres, pendant ce temps, se détraquent et prouvent par là-même que cette société a de la marge pour amortir ses échecs; d'autres encore, sans effet de scandale mais avec l'approbation générale, prennent le relais des anciens pour une meilleure efficacité. Parmi ceux-ci certains sont peu encombrants, voire immatériels, mais extrêmement envahissants, et s'insinuent jusque dans les interstices d'un espace qu'il n'y a plus de raison de qualifier de «privé»; d'autres, inscrits dans le territoire, exercent une puissante attraction sur les corps, dont ils densifient et canalisent les flux, ce qui permet à la fois de les dynamiser, donc de combattre leur tendance à l'inertie, et de les contrôler : ce

**Rapport
à la
S.A.S.C.
concernant
un dispositif
impérial**

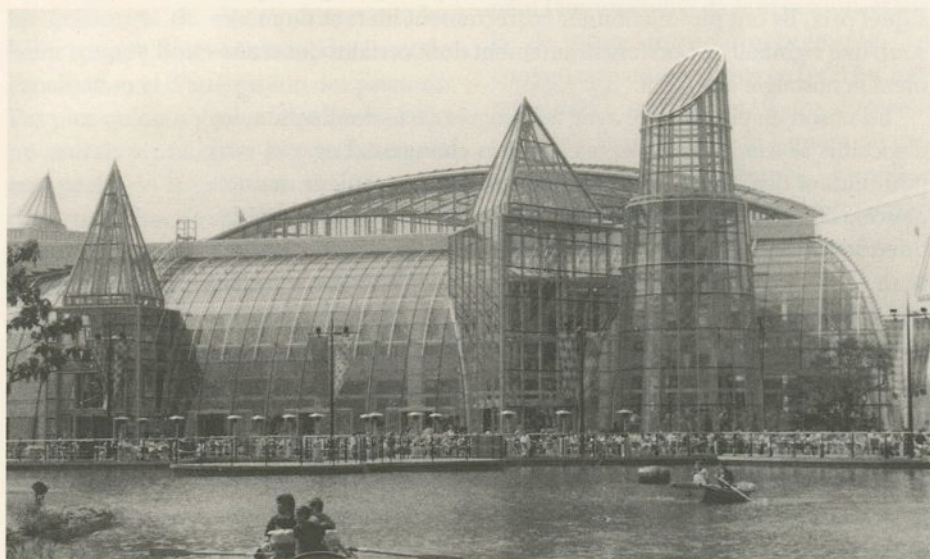
sont, entre autres, les centres commerciaux, les aéroports, les autoroutes, les lignes ferroviaires à grande vitesse. C'est l'un de ces dispositifs qui fera l'objet du présent rapport.

LE 16 MARS 1999, à une trentaine de kilomètres à l'est de Londres dans la direction du Tunnel sous la Manche, a été inauguré un vaste complexe de circulation marchande, dont le modèle semble promis à s'exporter, avec les variantes nécessaires, partout où les conditions de domination permettent d'assurer le passage à un nouveau stade de la consommation de masse. Ce stade correspond à la propagation du mode de vie social-démocrate du consommateur-citoyen impérial, dont tous les moments de la vie sociale – travail, shopping, divertissement – sont décloisonnés et, autant que possible, rendus indistincts. Il ne s'agit pas bien entendu d'un simple centre commercial, tel le Forum des Halles à Paris ou les *malls* des grandes villes américaines, mais d'une nouvelle mise en forme de l'espace.

Ce complexe a été lyriquement baptisé "Bluewater" par ses promoteurs. Ce seul nom nous annonce que nous allons entrer dans ce que Benjamin appelait une *fantasmagorie*; *blue water*, cette eau bleue qui ne réfère à aucun lieu-dit pré-existant, n'est que *le reflet d'un reflet* : celui d'un ciel pur dans une eau calme, et permet, par condensation, de suggérer en un seul mot le tableau d'une nature pre-

mière paisible et idyllique, d'évoquer un monde de rêve, une utopie réalisée.

HIER, NOUS NOUS sommes rendus, une amie et moi, à Bluewater. Nous quittons Londres dans la matinée et nous engageons sur l'autoroute en direction de Douvres. Environ vingt minutes plus tard, quelques miles avant Dartford, apparaissent les premiers panneaux indiquant notre destination, sur fond jaune, distincts de la signalétique habituelle des villes et des villages. À un mile de la M25, le super-périphérique qui ceinture le Grand Londres, nous prenons une bretelle de sortie spécialement aménagée. Nous parvenons aux abords d'un gigantesque cratère de plus d'un kilomètre de diamètre, ceint de falaises blanches hautes d'une cinquantaine de mètres. Le centre en est occupé par une inquiétante construction en verre et en acier hérissée de petits toits coniques. Une architecture impossible à rapprocher de quelque type répertorié d'édifice existant. Pour la décrire, nous hésitons entre un hall de gare, une serre tropicale ou un vaisseau spatial, ou tout cela à la fois. Les rampes de la bretelle d'autoroute nous mènent au fond du cratère, d'où nous sommes impérativement guidés par le fléchage et la signalétique vers un immense parking où nous laissons la voiture. Nous remarquons que le bâtiment, avec lequel nous sommes maintenant à niveau, est environné de plans d'eau et de quelques bouquets d'arbres.



À une centaine de mètres, nous apercevons une entrée vers laquelle nous nous dirigeons. Nous ne sommes pas seuls; par cette journée d'été, plusieurs dizaines de citoyens de toute espèce, vêtus en short-baskets ou en costume-cravate, entrent, sortent et se croisent comme un ballet d'infusoires dans un bocal.

En pénétrant dans le bâtiment, j'éprouve aussitôt une sensation contradictoire d'étouffement et de vertige, mais d'un vertige qui serait *horizontal*. Devant nous se déploie une longue galerie à deux étages au plafond très haut. Contrairement à l'atmosphère qui règne dans les hypermarchés et les centres commerciaux auxquels nous sommes habitués, nos oreilles ne sont pas offusquées par une musique faussement entraînante ou des annonces proférées sur un ton hystérique pour inciter le chaland à passer à la caisse. Nous sommes simplement plongés dans une sourde rumeur où fusionnent des milliers de voix et des milliers de pas. Comme si nous venions d'entrer dans une ruche ou l'un de ces poulaillers industriels baignés d'une lumière diffuse.

La seconde impression qui nous saisit est d'ordre visuel : c'est une impression de *déjà-vu*. Nous les avons déjà parcourus ces vastes déambulatoires de la marchandise, mais c'était dans un autre siècle. À l'évidence, l'architecte de Bluewater a consciemment pastiché l'architecture des passages parisiens, des grandes galeries marchandes du XIX^e siècle comme celles que l'on peut voir à Bruxelles ou à Milan, de certains grands magasins, et des palais réservés aux expositions universelles comme le fameux Crystal Palace édifié en 1851 à Londres. Mais ce qui s'impose bientôt à l'attention, c'est que cette sensation de déjà-vu résulte ici d'un *télescopage des époques* : le traitement général de l'espace est emprunté à la première moitié du XIX^e siècle, mais l'ornementation s'inspire des poncifs de l'époque *modern style*, quand l'architecture bourgeoise de la Belle Époque, profitant de la période de prospérité continue précédant la guerre de 1914, avait trouvé son apogée. Alors que sous les verrières des passages parisiens s'abritait

la rigueur d'une architecture néo-classique, ici s'impose la forme courbe et les motifs floraux et végétaux, empruntés à la tradition locale, comme ces rambardes qui courent le long de la galerie du premier étage et des escaliers qui y mènent : elles dessinent des entrelacs de feuilles de houblon, typique de cette région du Kent où l'on produit la bière. Par l'effet de *fausse reconnaissance*¹ que procurent ces éléments architecturaux empruntés à diverses époques, mais dont tout le monde a eu un jour la représentation, se crée une familiarité apaisante, qui compense l'effet d'étrangeté ressenti par le visiteur lorsqu'il découvre le bâtiment de l'extérieur.

Cependant ces premières impressions restent insuffisantes pour nous révéler toutes les ressources du dispositif Bluewater. C'est un geste très banal qui nous le fit découvrir. Pressentant que nous risquions d'observer un environnement intéressant, nous avons pris soin de nous munir d'un appareil photo. Confirmés dans ce pressentiment, nous décidons de photographier les lieux. Mon amie sort son appareil et commence à prendre quelques clichés. Deux minutes plus tard, nous sommes interpellés, courtoisement certes, à l'*anglaise*, par un membre du personnel de sécurité sorti de nulle part, et dont nous n'avions auparavant pas soupçonné la présence : ici, les équipes de contrôle des comportements sont bien entendu invisibles, comme fondues dans le décor. Un Bloom accompli nous signifie donc, sans la morgue du flic de base ni les aboiements du vigile de supermarché, qu'il est interdit de prendre des photos dans l'enceinte de Bluewater.

¹ Dans son *Souvenir du présent*, Paolo Virno fait quelques réflexions éclairantes sur le phénomène du déjà-vu comme constitutif de la sensibilité antique du modernariat : «le déjà-vu est certes une pathologie, mais il faut ajouter : une pathologie *publique*. [...] Le modernariat signifie : le développement systématique d'une sensibilité antique à l'égard du *hic et nunc* que nous sommes en train de vivre, chacun à notre tour. D'une part le modernariat est un symptôme du dédoublement du présent en un illusoire "qui-a-déjà-été"; d'autre part, il concourt activement à réaliser toujours de nouveau un tel dédoublement.»



**Rapport
à la
S.A.S.C.
concernant
un dispositif
impérial**

Normalement ce genre d'interdiction s'applique aux zones militaires ou est signifié par des panneaux visibles. À la réflexion, nous aurions dû tomber des nues, mais la *Stimmung* insidieusement autoritaire des lieux avait déjà eu le temps de s'imposer à nous : nous ne fûmes pas surpris par cette restriction apportée aux droits du flâneur les plus élémentaires, comme si elle s'inscrivait dans la logique des choses. Préférant l'esquive à un affrontement perdu d'avance, mon amie prétextait effectuer une vague étude de géographie culturelle. Contre toute attente, la mention du dispositif universitaire ouvrit une brèche dans le dispositif policier. Aussitôt, nous fûmes poliment priés de suivre le cerbère bienveillant à l'étage, où, passées quelques portes discrètes, il nous mena dans son bureau. Là, il nous délivra aussitôt, sans réclamer nul justificatif ni pièce d'identité, l'autorisation de faire ce qu'il nous avait interdit cinq minutes plus tôt, à la seule condition de porter un badge afin de ne plus être arrêté par un autre de ses collègues. Nous fûmes gratifiés en prime d'une

documentation apologétique comprenant un luxueux cahier en couleurs décrivant le projet et en retraçant l'historique.

Cet incident est à rapprocher de la définition que donne Walter Benjamin de la « dialectique du flâneur » : « d'un côté l'homme qui se sent regardé par tout et par tous, comme un vrai suspect; de l'autre, l'homme qu'on ne parvient pas à trouver, celui qui est dissimulé. C'est probablement cette dialectique-là que développe "L'homme des foules" » (*Paris, Capitale du XIX^e siècle*). Nous avons expérimenté qu'avec les techniques de contrôle mises en œuvre à Bluewater, la dissimulation dans la foule devient impossible et que cette dialectique se réduit à son premier terme : le flâneur est *a priori* un individu à risques. À la différence qu'aujourd'hui l'indifférence de tous à l'égard de chacun réduit grandement le sentiment d'être objet de l'attention d'autrui. Le seul regard auquel est soumis le flâneur, finalement, est celui des machines panoptiques dissimulées et de leurs scrutateurs.



BLUEWATER EST BÂTI sur un plan en triangle : deux galeries de longueur égale formant un angle droit sont reliées par une galerie plus longue, incurvée comme un arc. Circuit clos sur lui-même où le mode de déplacement n'a évidemment rien à voir avec celui des passages qui était linéaire et traversait un ensemble urbain : ici, au contraire, on est sourdement invité à *tourner sans fin*. Chacune des galeries porte un nom : les deux premières sont appelées le Guild Hall et la Rose Gallery; la troisième, le Thames Walk car sur le sol du rez-de-chaussée est représenté en marbre gris le tracé de la Tamise de sa source jusqu'à son estuaire avec, inscrits en lettres de cuivre, les noms des différentes localités qu'elle arrose tandis qu'à l'étage est gravé sur le mur en immenses caractères, la chanson folklorique *Old Father Thames*. Les documents dont nous disposons maintenant spécifient les différents types de clientèle attendue dans les galeries : le Guild Hall pour le «consommateur averti et exigeant», c'est-à-dire l'homme d'Ancien Régime qui s'approvisionne en produits de qualité, ne se fie qu'aux valeurs sûres, déjeune dans un restaurant haut de gamme et finit sa journée dans le pub traditionnel reconstitué et pourvu d'une vraie cheminée, ce qui ne laisse pas de surprendre en un pareil endroit. La Rose Gallery, elle, est plutôt destinée aux «familles, avec magasins de jouets et de vêtements d'enfant, aire de jeux et restaurants familiaux». Ce sont évidemment les détenteurs des revenus les moins élevés de la classe moyenne qui fréquentent cette zone. Enfin, dans la troisième galerie, la plus fréquentée, sont concentrés bars et cafés branchés, et les succursales des boutiques de King's Road et de Covent Garden : elle est «destinée à une clientèle jeune, attirée par la mode». Les noms des trois galeries n'ont pas été donnés au hasard, leur sémiotique permet de couvrir une gamme d'affects aussi large que consensuelle : glorification de la diversité des métiers, naturalisme romantique et enracinement dans le local. Version édulcorée et citoyenne du «travail, famille, patrie», acceptable aussi bien

par l'électeur conservateur que par le *gay* libéral ou l'écologiste amoureux de la belle ouvrage. La perfection du dispositif s'exprime en outre dans la place spécifique attribuée à la Jeune-Fille masculine, désormais traitée comme une cible privilégiée, à l'image de la clientèle féminine au XIX^e siècle : «Environ 90 détaillants ont été spécialement choisis pour l'attrait qu'ils exercent sur la clientèle masculine, des boutiques de sport jusqu'aux vêtements pour homme, de la musique et des livres jusqu'aux ordinateurs et aux gadgets.» Pour élargir encore la clientèle à des couches plus modestes, à chaque angle du triangle, se trouve un grand magasin appartenant à une chaîne connue en Angleterre, voire dans le reste de l'Europe : Marks & Spencer, John Lewis et House of Fraser. En réunissant dans un même lieu trois magasins généralistes et trois cent vingt boutiques spécialisées, Bluewater inscrit dans sa géographie l'équilibre cybernétisé entre les tendances contradictoires à la concentration et à la dissémination à l'œuvre depuis le début de l'histoire du capitalisme.

Divertissement, culture et loisir constituent le second pôle d'attraction de Bluewater et sont disposés dans un dernier ensemble ternaire qui achève le dispositif. À l'image des galeries, ces lieux portent des noms qui en précisent la spécificité : Village, Water Circus et Wintergarden. Depuis le Guild Hall, une allée bordée de boutiques de luxe imitée de la fameuse Burlington Arcade de Londres mène au Village où l'on trouve les librairies et les épiceries fines, symbiose très *middle-class* de la littérature et de l'estomac. Les concepteurs de Bluewater précisent qu'ils ont voulu ici recréer une atmosphère villageoise, «le contraire de l'ambiance d'un mégamall». À l'extérieur, ledit Village se présente sous l'aspect d'un casino de province surmonté d'un fronton triangulaire et d'une tourelle pointue et s'ouvre sur une roseraie et un lac où notre Bloom dûment ressourcé peut aller canoter. Le Watercircus qui donne sur un autre plan d'eau, fait la part belle aux arts de masse : musique avec l'inévitable Virgin Megastore, cinéma avec un mul-



**Rapport
à la
S.A.S.C.
concernant
un dispositif
impérial**

tipléxe de douze salles, performances scéniques avec un théâtre de plein air. Enfin le Wintergarden est un atrium inspiré par les serres de Kew Gardens, et constitue la plus grande serre bâtie au Royaume-Uni au XX^e siècle : à cet effet une forêt tropicale, agrémentée de mares et de chutes d'eau, a été importée de Floride. C'est là que se trouve la crèche où les parents peuvent se débarrasser de leur encombrante progéniture et jouir de ce beau programme : «Grande cuisine, divertissement et shopping pour un jour de sortie idéal.»

J'allais oublier le plus important : un tel espace de convivialité dont le plan même, en triangle, symbolise une volonté panoptique de repérage, doit être à tout moment présentable, net et pacifié. La brochure que nous avait obligeamment fournie le flic qui nous avait arrêté précise sobrement : «Un commissariat de police avec six officiers présents en permanence. Pas de points aveugles ni d'angles morts pour une surveillance optimale.»

POUR NOUS qui n'étions venus là que pour observer les lieux et en capter la *Stimmung*, le plus frappant fut la présence massive d'éléments décoratifs sous forme d'ornements, de bas-reliefs, de statues qui configurent l'espace de Bluewater en un théâtre où se rejoue chaque jour la comédie profane du commerce de détail. Ainsi, quand, peu après notre interpellation, nous nous engageons dans la galerie ouest, le Guild Hall (c'est-à-dire la Halle des Corporations), nous voyions se développer de chaque côté une ahurissante série de bas-reliefs en pierre reconstituée représentant différents corps de métiers désignés chacun par une inscription et où se confondent, dans la bienveillante unité de l'univers postmodernisé, les métiers de l'artisanat traditionnel et d'autres plus contemporains : pilotes de ligne, arbitres, fabricants d'instruments scientifiques, techniciens en informatique ou... dépollueurs ! Cent six bas-reliefs de style art-déco, qualifiés d'«austères» par les promoteurs du projet lui-même – on voit qu'ici on

n'est pas dans l'apologie des valeurs festives, mais plutôt dans une certaine rigueur protestante qui correspond à l'éthos du consommateur-type de la galerie – qui «célèbre l'histoire du commerce» et contribuent à donner une *présentation muséale* à la marchandise exposée.

Au bout du Guild Hall nous parvenons dans une zone consacrée à la restauration où se côtoient une pizzeria et des restaurants de luxe. Tel un bandeau coiffant l'entrée de ces diverses mangeoires, se déroule une grande inscription dans la langue historique de l'Empire *UBI PRANDIUM IBI PRETIUM* (qu'on pourrait traduire par «le déjeuner, c'est sacré»), faite sans doute pour rappeler à la clientèle éduquée sur les bancs de Cambridge ou d'Oxford le vague souvenir de ses Humanités. Audessous est sculptée une longue frise en pierre blanche, représentant une vanité de la quotidienneté contemporaine où, entre les traditionnels Alpha et Omega, se succèdent dans le plus grand désordre un crâne, un téléphone, des instruments de musique, une pince à linge, des stylos, divers animaux comme des insectes, un rat, des lapins, un perroquet, des arrosoirs, des dés, un rouleau à pâtisserie, un fer à cheval, des tasses, une paire de ciseaux, des chandeliers, des couverts, des huîtres, des moules à





tarte. Un inventaire ironique où chacun retrouve les objets auquel est assignée sa bloomitude singulière.

On dénombre à l'intérieur du bâtiment une cinquantaine d'œuvres d'art en tout, dont des sculptures animalières, une curieuse horloge à automates en forme de puzzle, une rotonde zodiacale centrée autour d'un pastiche de la Fontaine de Carpeaux soutenant non le globe terrestre, mais une sphère céleste, sans oublier les sentences et poèmes gravés sur les murs en lettres monumentales, parmi lesquels certains sonnets de Shakespeare.

Un tel parti-pris d'ornementation, qui implique pour un aussi vaste projet un surcoût non négligeable, rompt avec la fonctionnalité avare des centres commerciaux érigés partout dans le monde depuis un demi-siècle. Quand en 1908, Adolf Loos, dans *Ornement et crime*, déclarait que «l'évolution de la culture va dans le sens de l'expulsion de l'ornement hors de l'objet d'usage», cette affirmation, qui s'inscrivait dans la métaphysique du Progrès dominant à l'époque, n'était d'avant-garde que dans la mesure où elle anticipait sur le rationalisme productiviste de rigueur après les destructions de la Première guerre mondiale.

Pour finir, le style international, froid, efficace et fonctionnel, allait triompher à partir des années cinquante; il serait bientôt ressenti comme une insupportable uniformité génératrice de dépression et d'ennui. Cependant l'ornementation, c'est-à-dire l'inutile en matière esthétique, n'a pas toujours été incompatible avec la rationalité capitaliste, dans ses versions libérale ou étatiste. Elle est même le signe de son affirmation impériale. Le triomphe du néogothique en Angleterre et dans ses colonies marque l'apogée de la souveraineté victorienne tout comme la magnificence du métro de Moscou illustre la toute-puissance de la dictature stalinienne. Plus près de nous, c'est dans la période de réaffirmation reaganienne de la puissance américaine après les années de récession qui suivirent la guerre du Vietnam, qu'ont été édifiés dans les grandes villes les *atriums*, ces immenses espaces aménagés au bas des gratte-ciel, dont l'un des plus fameux est celui de Donald Trump à New York. Dans l'atrium, la puissance est symbolisée par l'espace «perdu», une très grande hauteur de plafond qui l'apparente à une cathédrale profane, l'emploi à profusion de matériaux nobles tels que le marbre ou le bronze, la présence d'œuvres d'art et de jeux d'eau. Pierre Missac, qui analyse ce nouveau concept architectural, souligne à juste titre qu'«il n'est pas nécessaire de se situer en pensée dans un monde archaïque ou utopique pour rendre hommage à l'inutilité. Une telle réhabilitation apparaît au sein même du monde capitaliste.» (P. Missac, *Passage de Walter Benjamin*) Nous devons ajouter : *en tant que manifestation de son hégémonie impériale.*

On voit mieux dès lors que ce qu'on appelle architecture postmoderne n'est jamais que le retour d'une tendance déjà présente au cours de la Révolution industrielle et qu'illustre par exemple en France le kitsch éclectique Napoléon III ou le style des expositions universelles, qui jouait déjà sur la manie de la citation et du patchwork. «Le *Livre des Passages* suggère qu'il n'y a aucun sens à diviser l'ère du capitalisme en modernisme formaliste et postmodernisme historique-



**Rapport
à la
S.A.S.C.
concernant
un dispositif
impérial**

ment éclectique car ces tendances sont présentes dès le début de la culture industrielle. La dynamique paradoxale de la nouveauté et de la répétition se répète simplement à nouveau. Modernisme et postmodernisme ne sont pas des ères chronologiques, mais des positions politiques dans la lutte centenaire entre art et technologie.» (Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*) La différence est qu'aujourd'hui ce réinvestissement esthétique n'est pas l'expression d'un caprice de mécène ou la célébration d'une souveraineté personnelle. Il est d'abord le produit d'une psychologie de marché qui a tiré les leçons de l'échec d'un style international qui se bornait à planter des buildings tous semblables sans le moindre souci de leurs effets sur les conditions générales d'existence, et dont l'objectif majeur est d'entretenir la capacité du visiteur à consommer en polarisant dans ce sens toutes ses inclinations : «À Bluewater, il importe de trouver ce que désire réellement le consommateur. Les recherches en marketing ont apporté des éléments de réponse permettant de créer un sentiment de confort et de communauté. Une enquête quantitative récente de Gallup et des sondages qualitatifs menés par Alistairs Burns Research and Strategy ont montré qu'une conception médiocre décourage le consommateur. Plus de 50% des jeunes de 16-24 ans interrogés déclaraient être détournés de l'achat par une esthétique médiocre [...] Les recherches qualitatives ont mis au premier plan le rôle que l'esthétique joue dans la gestion des affects (*mood management*). [...] Selon le comportementaliste de la consommation David Peek, les clients veulent se sentir dans un environnement naturel, une expérience qu'offrent tous les villages.» À ce titre l'ornementation joue un rôle décisif : elle permet d'enraciner le dispositif impérial, par nature expression de la domination globale du Capital, dans les traditions locales pourtant détruites par le même mode de domination. Ainsi les curieux toits coniques qui s'alignent au sommet du bâtiment sont la réplique des houblonnières du Kent, dont les anciennes brasseries locales sont désormais toutes aux mains des multinationales de la



bière. Il n'est pas indifférent que cette technique de conditionnement esthétique aux visées pacificatrices ait été baptisée *Civic Art*, art spécialement conçu pour profiler du citoyen : «Avec le *Civic Art*», précise Eric Kuhne, l'architecte de Bluewater, «nous avons tenté de saisir l'esprit de la région plutôt qu'imposer un concept international. [...] Tout d'abord nous devons construire quelque chose de fonctionnel, ensuite nous avons ajouté la composante des loisirs, enfin, ce qui était le plus important pour nous, la composante culturelle.» L'esthétique de proximité retrouve ici pour plus d'efficacité les thèmes favoris du culturalisme citoyen où il fait bon «vivre et travailler au pays». Dans les deux cas les valeurs restaurées sont celles d'une tradition en kit.

EN 1956, sur les plans de l'architecte américain Victor Gruen, est construit à Minneapolis le Southdale Shopping Center, premier centre commercial moderne, ou *mall* en américain. Mutation décisive, où la distribution de masse quitte définitivement le modèle du grand magasin, qui ne survivra dès lors que de façon résiduelle dans les centres urbains historiques. Le *mall* va se développer dans les grands forums, comme le Forum des Halles à Paris, ou les *duty free* des

grands aéroports internationaux. Des passages de la première moitié du XIX^e siècle aux grands magasins du Second Empire jusqu'au *mall* de ces cinquante dernières années, la tendance générale du shopping était, par l'aménagement d'un espace public privé, de se couper de l'extérieur, de s'enfermer dans des lieux de plus en plus clos et séparés des contingences de la nature et de la vie urbaine, considérées toutes deux comme sources de trouble : les verrières des passages protégeaient des intempéries et le consommateur évitait les embarras dus à la circulation des véhicules; avec le développement de l'éclairage artificiel, au gaz puis à l'électricité, on pouvait dépasser les limites de la boutique traditionnelle et étendre les surfaces de vente sur plusieurs étages, aux dimensions d'un vaste immeuble. Dans les grands magasins ainsi créés, les fenêtres n'étaient plus d'aucun usage, la lumière artificielle remplaçant partout la lumière naturelle et y ajoutant même une ambiance féerique propice à la création du dernier enchantement permis par le capitalisme, celui produit par l'abondance, la variété, l'exotisme et la nouveauté des marchandises. Au rez-de-chaussée, la fenêtre était retournée comme un gant vers l'extérieur, sous forme de la vitrine d'exposition, et c'est la rue qui le long de cet espace devenait l'intérieur. On sait



quelle puissance d'attraction la vitrine animée de Noël a exercé sur des générations d'enfants ainsi éduqués dès le plus jeune âge dans la féerie de la consommation. Enfin, grâce à l'invention de l'air conditionné, ce que Le Corbusier appelait «l'air exact», a été franchie une nouvelle et dernière étape dans cette coupure d'avec le monde extérieur. C'est ce qui a favorisé la création du *mall* : les techniques de climatisation permettent d'organiser de très vastes surfaces, parfois en souterrain comme à Montréal, en zones de shopping totalement indépendantes du monde extérieur. Bien que souvent situés à la périphérie des villes, les malls n'offrent aucune échappée sur la nature. Dans les années 1960-1970 ON y suppléera avec de fausses plantes en plastique, avant que de nouvelles techniques illusionnistes (dites de *replascap*) permettent d'installer en pleine terre de véritables arbres embaumés dépourvus de racines et placés dans des jardinières, qu'il est donc inutile d'arroser.

Avec Bluewater la tendance s'inverse radicalement. L'intérieur a été pensé en fonction de l'extérieur. L'espace de shopping s'ouvre largement sur une nature recréée de toutes pièces. Les frontières entre intérieur et extérieur sont atténuées, grâce à un système de verrières et de puits de lumière. Surtout, les espaces de promenade et de divertissement, terrasses de café et de restaurant, aires de pique-nique, lacs – il y en a sept, sur lesquels il est possible de canoter – et zones boisées traversées d'un réseau de pistes cyclables circonscrivent étroitement le bâtiment. Il s'agit ici de réguler la flânerie *en tant que flânerie*, moins consommer beaucoup qu'*être là longtemps en consommateur*, et s'y sentir bien. Le luxe actuel est ce que l'on pourrait appeler un *luxe de situation* : il ne se définit plus par la qualité ou l'originalité de tel ou tel produit, mais par la possibilité de jouir du temps, de l'espace et du calme. Le Bloom n'est pas traité en vulgaire consommateur, comme dans un centre commercial traditionnel, mais ON multiplie les micro-dispositifs visant à le persuader de son humanité, à lui faire croire qu'il n'est pas une marchandise et, luxe suprême, qu'il n'est pas intégré dès le départ dans le dispositif glo-



**Rapport
à la
S.A.S.C.
concernant
un dispositif
impérial**

bal : «La philosophie de Bluewater est simple : faire du shopping une expérience agréable, sans stress, et traiter les clients comme des hôtes. [...] Tout visiteur est un invité.» Deux cent cinquante employés sont spécialement affectés à cette noble tâche. En tant que fantasmagorie sociale, Bluewater poursuit l'unité rêvée du monde marchand et du monde non-marchand, des valeurs du marché et des valeurs d'authenticité, de la métropole et du village, de l'individu et de la communauté. Cette unité rêvée n'exprime que le fantasme d'harmonie finale de l'Empire, qui intègre de lui-même, dans la construction du meilleur des mondes cybernétiques, l'essentiel des thèmes de contestation favoris du démocratisme citoyen. Désormais, pour l'optimisation de la circulation des marchandises, il faudra laisser subsister, recréer, inventer des moments, des espaces, des situations, des produits estampillés non-marchands. La tendance impérialiste à la marchandisation totale trouve son accomplissement dans la sagesse impériale de la *marchandisation auto-contrôlée* : certaines choses doivent être *proclamées* non-marchandes, les corps par exemple, alors même que les organes font l'objet de tous les trafics et contre l'évidence de la prostitution universelle. Il est sûr qu'affirmer sur le ton de la revendication : «je



ne suis pas une marchandise» n'est possible que dans un univers entièrement colonisé par celle-ci. Il y a à peine un demi-siècle, alors même que la plupart des produits entraient déjà dans le circuit marchand, un tel slogan eût été impensable ou n'aurait suscité aucun écho car les relations humaines, l'éthos de la grande masse de la population, y échappaient encore largement. Aujourd'hui le moindre geste trahit son essence marchande : quand la Jeune-Fille demande «Tu m'aimes?», il faut entendre un préalable «Combien tu vaux?».

Un dispositif de l'espèce de Bluewater trouve sa fonction autant comme espace de consommation que comme moment de production biopolitique. Cette cathédrale de l'empette est aussi bien une usine à produire des blooms, des êtres étrangement capables de montrer le même enthousiasme juvénile pour un téléphone portable, une nouvelle ligne de parfum, la DHEA ou une pizza servie dans un cadre *cool* où l'on attend sur des banquettes de cuir que le placier, qui vous appelle par votre prénom, vous ait trouvé une table. Ici, ce ne sont pas les marchandises qui sont exposées aux yeux des hommes, mais le contraire; ceux-ci ne sont certes pas exposés aux marchandises à travers leur apparence matérielle d'objets de marché, mais à l'essence marchande de ces objets; ils sont

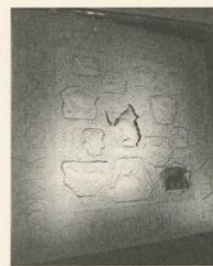
exposés dans toute leur nudité au marché lui-même. L'exposition de la vie nue à la marchandise souveraine est la forme dominante que prend aujourd'hui l'exposition de la vie nue à la souveraineté. Et cela est possible dans la mesure où le Biopouvoir, le Spectacle et le marché sont trois moments différenciés, mais indissociables de cette souveraineté. La marchandise n'est pas seulement un rapport social cristallisé dans un objet suscitant le désir du consommateur et susceptible d'être acheté par lui, comme si celui-ci restait formé d'une substantialité propre, non-marchande : elle constitue aujourd'hui l'être-même du Bloom dont la vie est découpée en tranches de temps échangeables contre des moments, des affects ou des objets.

Bluewater est un dispositif utopique où s'expérimente l'idéal citoyen-démocratique de la non-classe, celle qui met entre parenthèses toutes les distinctions substantielles. Utopique, car bâti dans un non-lieu, une ancienne carrière de craie à ciel ouvert, zone par définition absolument déserte, sans couverture végétale et où tout habitat animal et humain a été éradiqué. L'emploi de carrières abandonnées pour réaliser des paysages artificiels à effet fantasmagorique (le terme « magie » revient comme un leitmotiv dans la présentation de Bluewater par ses



promoteurs) n'est pas une nouveauté. Le fameux parc des Buttes-Chaumont à Paris fut aménagé par l'ingénieur Alphand dans une carrière de gypse et une habile architecture paysagère a su inspirer au promeneur, avec des moyens totalement artificiels quoique visibles comme tels, un sentiment de la nature aussi profond qu'évanescent, comme certains rêves dont l'empreinte reste inoubliable, mais dont on ne peut douter un instant de leur irréalité. En tant que dispositif *réalisé*, l'utopie, ici, se nie en tant qu'utopie et entre dans la vaste catégorie de ces espaces autres que Foucault a nommé *hétérotopies*. Parmi celles-ci, il existe certaines configurations spatiales de l'Empire qui agissent comme attracteurs puissants sur le Bloom, et par contraste rendent pour lui indifférent où repoussant le reste de l'espace qu'il traverse. J'appelle ces attracteurs *hypertopies*, lieux où *il faut* aller, tels Bluewater ou Disneyland. La relation que l'utopie politique entretenait dans la littérature avec le voyage était la traduction en termes spatiaux du temps qui sépare le projet utopique de sa réalisation. À la différence de l'utopie où le voyage est imaginaire, mais n'en est pas moins un voyage, l'hypertopie signe l'impossibilité de tout voyage tant imaginaire que réel. En effet, il n'y a pas voyage, mais déplacement, destination à atteindre. Bien plus, la distance est à prendre en compte comme élément constituant de l'hypertopie elle-même. Pour s'y rendre, il faut faire usage d'un dispositif spécifique : l'automobile ou les transports publics. Même si une gare a été spécialement aménagée, et des cars prévus, la distance est dissuasive pour le plébéien moderne, le vagabond, le mendiant, qui de toute façon serait refoulé sans ménagement. L'éloignement a l'avantage de réduire les coûts de surveillance et de répression, et fait partie intégrante de la gestion du contrôle.

BLUEWATER EST UN établissement consacré uniquement au logement *temporaire* des marchandises, mais qui a été conçu *pour durer*. Si les hommes ne peuvent y habiter, les marchandises y ont pris leurs



**Rapport
à la
S.A.S.C.
concernant
un dispositif
impérial**

quartiers. Le véritable hôte de Bluewater, c'est la marchandise autoritaire. Bluewater est une cité édifée uniquement pour elle et à cet égard sa monumentalité exclut par vocation toute expression du politique. Les passages parisiens avaient été conçus comme des galeries d'exposition de la marchandise, au milieu d'immeubles d'habitation; et Fourier en avait tiré l'idée de son phalanstère, mais en en congédiant précisément la marchandise et en y faisant prévaloir l'habitation. «Dans les passages, Fourier a reconnu le caractère architectural du phalanstère. Les passages, qui se sont primitivement trouvés servir à des fins commerciales, deviennent chez Fourier des maisons d'habitation. Le phalanstère est une ville faite de passages. Dans cette "ville en passages" la construction de l'ingénieur affecte un caractère de fantasmagorie. La ville en passage est un songe qui flattera le regard des hommes jusque bien avant dans la seconde moitié du siècle.» (Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^e siècle*) Alors que les passages étaient tracés au cœur du tissu urbain, le phalanstère fouriériste est une unité urbaine en soi, dans laquelle s'ordonnent les diverses passions qui structurent la société harmonienne. À Bluewater, en revanche, toutes sortes d'activités insignifiantes sont possibles, mais aucune passion. Toute forme d'intensité en a été préventivement bannie. Comme nul n'y peut habiter, on n'y peut non plus dormir ni rêver. Là où Fourier revendiquait pour les harmoniens une intensification maximale du passionnel, un éréthisme du désir permanent, les lieux comme Bluewater sont des lieux de canalisation et d'atténuation des passions. Pas plus qu'on n'y peut faire l'amour, on ne saurait y pratiquer la papillonne, la composite ou la cabaliste. On n'a pas le droit, non plus, de s'y ennuyer ostensiblement. On y peut seulement s'éteindre et à son tour se fondre dans le décor. Alors que l'espace dit «privé» devrait jouer comme pli dans l'espace public, un pli qui permette la condensation ou au contraire la désertion de soi dans le rapport à l'autre, et donc une possibilité de désubjectivation, ici tout se passe sous l'œil inlassable des caméras de surveillance, c'est-à-dire que *rien ne peut se passer*. Un



lieu sans pli est un lieu sans possibilité d'extase. Non pas que l'extase n'advienne que dans la «sphère du privé» ou dans l'intimité du pli, mais elle a besoin pour trouver les sources de sa puissance d'une situation de retrait et d'opacité d'où elle pourra surgir et faire irruption. Le lieu sans pli est créé pour conjurer le hasard, pour en finir avec l'événement et, comme on l'a vu avec le micro-événement relaté plus haut, le résorber si d'aventure il s'en produisait un. Il fonctionne comme dispositif de lissage des conditions, des émotions et des comportements.

L'impossibilité de l'intime, la proscription de l'opacité, du retrait, déterminent l'impossibilité de la sécession, et par là de toute forme de politique. Le citoyen apparaît ici pour ce qu'il est toujours-déjà : un être voué à une *disponibilité totale*. Sous l'œil de la caméra de surveillance, toute présence humaine devient exposable comme l'animal perpétuellement exposé dans sa nudité naturelle. Voilà sans doute pourquoi, au cours de ma visite, à la faveur d'une poussée du sentiment d'étrangeté à ce qui m'environnait, il m'est venu une inquiétante rêverie : soudain ces galeries n'ont plus rien à voir avec les passages du XIX^e siècle, le Crystal Palace, les salles des pas perdus des gares anciennes. Au contraire tous les pas y

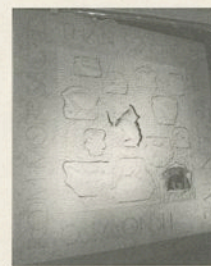
sont enregistrés, comptabilisés, même les plus inutiles, c'est une immense salle *des pas comptés*. Ce qui se déploie sous mes yeux, c'est la grande galerie du Muséum d'histoire naturelle, avec tous ses animaux naturalisés. Et ces animaux se déplacent en tous sens, mais chacun, croyant suivre une direction précise, ne fait que parcourir un petit segment de l'axe du temps, orienté depuis le point indifférent de sa naissance jusqu'au point tout aussi indifférent de sa mort; les voilà dans le parc zoologique de la postmodernité, réduits à leur vie nue, invités à changer de mue au magasin de prêt à porter, à brouter dans la mangeoire des restaurants, à étancher leur soif dans les abreuvoirs des cafés et des bars, à s'ébattre comme des otaries sur les sept plans d'eau aménagés autour du site.

L'IMPLANTATION de dispositifs comme Bluewater s'inscrit dans la logique impériale de contrôle différencié du territoire. Au projet keynésien qui visait à réaliser l'utopie-capital *in vivo*, en s'appuyant sur le mythe de l'accession progressive de tous à une société d'abondance où les inégalités seraient corrigées par l'interventionnisme étatique, s'est substituée aujourd'hui le projet cybernétique de l'Empire qui s'appuie sur la gestion optimale du chaos. L'Empire réalise l'utopie-



capital *in vitro*, dans des espaces limités, des nœuds d'exception du tissu biopolitique, comme il l'a déjà amorcé avec la reconquête des centres-villes historiques par la néo-bourgeoisie, la colonisation de zones décrétées «branchées» ou le modèle californien des *gated communities*. Le Bloom à haute valeur ajoutée qui vit ou peut se rendre dans ces zones «privilegiées» ne peut ignorer que *s'il ne joue pas le jeu* il sera sans pitié précipité au-dehors; car dans le même temps, les portions ingérables du territoire (dont la taille va de celle d'un quartier «difficile» jusqu'à celle de provinces, voire de pays entiers) sont désormais constitués en lieu de ban ressortissant à l'autorité brute de la police. Mais la nature sociologiquement inassignable du Bloom fait qu'on le retrouve identiquement des deux côtés de la frontière. On peut bien lui déclarer qu'à Bluewater il est un hôte, qu'il est chez lui; il n'en demeure pas moins là comme partout ailleurs, et au premier chef dans son propre foyer, *nulle part*. Et le ban se recompose aussi dans les zones «privilegiées» de l'Empire, car il accueille la réversibilité fondamentale du Bloom.

GRÂCE à leur rapide disqualification marchande, les passages parisiens étaient devenus, dans les années vingt, près d'un siècle après leur construction, des lieux chargés d'une aura singulière, des enclaves de mythe réenchantés par la dérive surréaliste. Parce que Bluewater n'est pas inscrit dans un tissu urbain, il ne pourra jamais faire l'objet d'une semblable réappropriation par la dérive ou la flânerie. Il ne vieillira pas comme les passages à la faveur de l'enchantement qu'accorde une longue déshérence. Seul un revers décisif de l'Empire pourra en changer le destin. Il est à prévoir que, lors du prochain saut qualitatif dans le chaos, une horde de nomades offensifs en prendra certainement possession. Par le seul fait d'y prendre leurs quartiers et leurs habitudes, bref : de le *squatter*, ils en feront un usage incivil et extatique. Ils en ravageront fantasquement les installations et ne manqueront pas de le transformer en une joyeuse et redoutable cour des miracles.



NOTES SUR LE LOCAL

Tout ce qui compose aujourd'hui pour nous un paysage acceptable est le fruit de violences sanglantes et de conflits d'une rare brutalité.

On peut ainsi résumer ce que le gouvernement démocratique veut nous faire oublier. Oublier que la banlieue a dévoré la campagne, que l'usine a dévoré la banlieue, que la métropole tentaculaire, assourdissante et sans repos a tout dévoré.

Le constater ne signifie pas le regretter. Le constater signifie : saisir les possibles. Dans le passé, dans le présent.

Le territoire quadrillé où s'écoule notre quotidien, entre le supermarché et le digicode de la porte d'en bas, entre les feux de signalisation et les passages piétons nous *constitue*. Nous sommes aussi *habités* par l'espace dans lequel nous vivons. Et ce d'autant plus que tout ou presque, désormais, y fonctionne comme un message subliminal. Nous ne faisons pas certaines choses à certains endroits parce que cela ne se *fait pas*.

Le mobilier urbain par exemple n'a presque aucune utilité – combien de fois s'est-on surpris à se demander qui pourrait bien occuper les bancs d'un néo-square sans succomber au plus violent désespoir? –; il a juste un sens et une fonction, et ce sens et cette fonction sont dissuasifs. "Vous n'êtes chez vous que chez vous, ou là où vous payez, ou là où vous êtes surveillés", a-t-il mission de nous rappeler.

Le monde se globalise mais il se rétrécit.

Le paysage physique que nous traversons tous les jours à grande vitesse (en voiture, dans les transports en commun, à pieds, étant pressé) a effectivement un caractère irréal parce que nul n'y vit rien ni ne peut rien y vivre. C'est une espèce de micro-désert où l'on est comme exilé, entre une propriété privée et l'autre, entre une obligation et l'autre.

Bien plus accueillant nous semble le paysage virtuel. L'écran à cristaux liquides de l'ordinateur, la navigation sur Internet, les univers télévisuels ou de la play-station nous sont infiniment plus familiers que les rues de notre quartier, peuplées le soir par la lumière lunaire des réverbères et les rideaux métalliques des magasins fermés.

Ce qui s'oppose au local, ce n'est pas le global mais le virtuel.

Le global s'oppose si peu au local que c'est lui qui le produit. Le global ne désigne qu'une certaine distribution de différences à partir d'une norme qui les homogénéise. Le folklore est l'effet du cosmopolitisme. Si nous ne savions pas que le local est local il serait pour nous une petite globalité. Le local apparaît à mesure que le global se rend possible, et nécessaire. Aller travailler, faire ses courses, voyager *loin* de chez soi, c'est cela qui fait du local le local, qui autrement serait plus modestement le lieu où l'on vit.

Aussi bien, nous ne *vivons* à proprement parler nulle part. Notre existence est seulement découpée selon des couches horaires et topologiques en tranches de vie personnalisées.

Mais ce n'est pas tout. ON voudrait nous faire vivre à présent dans le virtuel, définitivement déportés. Là se recomposerait en une curieuse unité de non-temps et de non-lieu la vie qu'ON nous souhaite. Le virtuel, dit une publicité pour Internet, c'est "le lieu où vous pouvez faire tout ce que vous ne pouvez pas faire dans la réalité". Mais là où "tout est permis", c'est le mécanisme de passage de la puissance à l'acte qui est sous surveillance. En d'autres termes : le virtuel est l'endroit où les possibles ne deviennent jamais réels, mais restent indéfiniment à l'état de virtualité. Ici la prévention a gagné sur l'intervention : si tout est possible dans le virtuel c'est parce que le dispositif veille à ce que tout demeure inchangé dans notre vie réelle.

Bientôt, dit-ON, nous télétravaillerons et nous téléconsommerons. Dans la télévie, nous ne serons plus affligés du douloureux sentiment d'avortement des possibles qui habitait encore l'espace public, à chaque regard croisé et si tôt délaissé. La gêne d'être immergé parmi nos contemporains le plus souvent inconnus, dans les rues ou ailleurs, sera abolie. Le local, expulsé du global, sera lui-même projeté dans le virtuel pour nous faire définitivement croire qu'il n'y a que du global. Draper cette uniformité de multiethnie et de multiculturalisme sera nécessaire, pour faire avaler la pilule.

En attendant la télévie, nous avançons l'hypothèse que nos corps dans l'espace ont un sens *politique* et que la domination manoeuvre en permanence pour l'occulter.

Crier un slogan chez soi n'est pas la même chose que le crier dans la cage d'escalier ou dans la rue. Le faire seul n'est pas la même chose que le faire à plusieurs, et ainsi de suite.

L'espace est *politique* et l'espace est *vivant*, parce que l'espace est *peuplé*, peuplé de nos corps qui le transforment par le simple fait qu'il les contient. Et c'est pour cela qu'il est surveillé, et c'est pour cela qu'il est fermé.

C'est une fausse idée de l'espace celle qui se le représente comme un vide que viendraient ensuite remplir des objets, des corps, des choses. Au contraire, c'est cette idée de l'espace qui est obtenue en ôtant mentalement d'un espace concret tous les objets, tous les corps, toutes les choses qui l'habitent. Cette idée, le pouvoir présent l'a certes matérialisée dans ses esplanades, dans ses autoroutes, dans ses architectures. Mais elle est sans cesse menacée par son vice d'origine. Que quelque chose ait lieu dans l'espace qu'elle contrôle, qu'à la faveur d'un événement un bout de cet espace devienne un lieu, fasse un pli inattendu, voilà tout ce que veut conjurer l'ordre global. Et contre cela il a inventé "le local", au sens d'un ajustement continu de tous ses dispositifs de saisie, de capture et de gestion.

C'est pourquoi je dis que le local est politique, parce qu'il est le lieu de l'affrontement présent.

Le petit jeu de l'homme d'Ancien Régime

«Tout d'abord ce que nous abhorrons dans le *plein*, ce n'est pas seulement l'image d'une substance ultime, d'une compacité indissociable; c'est aussi et surtout (du moins pour moi) une *mauvaise forme*.»

Roland Barthes, *Digressions*

AVEC SON KIT DE CONSTRUCTION



I AMORCE Les petites subversions font les grands conformismes.

2 DÉFINITION PROVISOIRE L'homme d'Ancien Régime est la figure de la subjectivité bourgeoise à l'heure de sa liquidation et de son évidement par la domination cybernétique, historiquement issue de cette même bourgeoisie. Défunte, la subjectivité bourgeoise se survit indéfiniment à elle-même dans le mythe de l'individu libre, autonome et fort, assuré de lui-même et de son monde; monde que clôturent des valeurs et des expériences établies que notre individu habiterait *pleinement*, ainsi que la consommation d'un certain nombre de marchandises culturelles lui servant de système de références. D'*objet* de la critique sociale durant tout le XIX^e siècle et une bonne partie du XX^e, l'homme d'Ancien Régime est passé au statut de *sujet* de la critique, à la faveur de processus de recomposition internes à la domination marchande, celle-ci exigeant à présent le maintien de l'homme d'Ancien Régime en tant que fausse alternative à l'*american way of life*. Précisons qu'il s'agit là d'une *forme-de-vie* et nullement d'une classe assignable d'individus: nous l'induirons donc de nos inclinations singulières non moins qu'à partir du relevé empirique de traits de caractères, de pratiques culturelles, de sédimentations d'habitudes, d'ossatures institutionnelles qui la justifient. L'homme d'Ancien Régime fonctionne comme une matrice d'habitus possibles et socialement produits; il s'agit pour nous non pas de critiquer un «mode de vie» mais de nous placer sur un plan de consistance qui permette de lire la réalité en termes d'affrontement éthique et politique entre formes-de-vie. Il ne s'agit ni de les disséquer ni de les juger mais de prendre la mesure, matérielle, de leurs lignes de fuite et de l'espace de jeu qu'elles offrent. L'homme d'Ancien Régime, quant à lui, sera ce Bloom spécial qui cultive la sortie hors du monde comme seule et unique ligne de fuite.

3 MÉTHODE La *figuration*, c'est-à-dire le rapport qu'entretient le Bloom à lui-même, est sans pourquoi; cela veut dire qu'on ne peut dénouer l'écheveau des forces «psychologiques» et sociales qui constituerait l'essence d'une humanité d'Ancien Régime. De ce fait il est aussi illusoire qu'inutile de prétendre dire ce qu'«est» l'homme d'Ancien Régime et l'on se contentera ici de décrire ce qui lui arrive, quotidiennement. L'analyse sociologique et la critique de l'idéologie, axées sur une compréhension des intérêts et des stratégies réels poursuivis par les individus ainsi que sur la volonté de dissiper les effets sociaux de brouillage et de travestissement de ces intérêts, malgré les éclaircissements ponctuels qu'elles offrent, peinent précisément à cerner ce domaine de l'*incorporation* de l'habitus, qui ne semble pas pouvoir faire l'objet d'une justification par un calcul, même subtil, de l'intérêt social. L'homme d'Ancien Régime ne peut faire l'objet que d'une description formelle qui mette à jour tant les mécanismes de défense mythiques de son *art de vivre* individuel que les institutions politiques qu'il présuppose pour perdurer, notamment le monopole de la violence publique par les autorités dites étatiques et son corollaire, la publicité bourgeoise, qui interrompt toute conséquence réelle de la pensée. La *posture* d'Ancien Régime n'existe jamais que comme modalité interne au Nouveau Régime Cybernétique, comme une *libéralité* accordée par celui-ci et doit se comprendre, dans les termes de la sociologie bureaucratique, comme une stratégie de distinction et d'affirmation d'un habitus non-bloomeux à l'ère où le Bloom est le transcendantal de toute théorie critique de l'être social. Avant d'être une vision du monde ou une théorie particulières, le «discours» d'Ancien Régime est un dispositif épistémologique qui décrypte la réalité au moyen d'un système de catégories classiques et générales (l'homme, les passions, l'intérêt, l'histoire, l'action, la négativité, la différence, le Spectacle, etc.), qui permet de toujours conjurer et neutraliser l'événement en le ramenant à ce qui est déjà-connu. En outre, il permet au Bloom qui joue avec plus ou moins de maestria à l'homme d'Ancien Régime, de passer sous silence sa propre implication *singulière* dans ce qui lui arrive; en ergotant ainsi sur tout ce qui se passe, il s'épargne de jamais penser sa situation propre. La passion criticiste qui l'anime se traduit ainsi souvent par le simple réflexe de la mise à distance: la fabrication de concepts n'est chez lui pas requise par l'événement qu'il s'agirait de penser, mais par la dénégation active de celui-ci, en le ramenant à quelque essence connue.

4 UN DISPOSITIF INCARNÉ L'homme d'Ancien Régime est un type réactif, peut-être le premier dans l'histoire à être dans le ressentiment *intégral* puisqu'il ne peut se résigner à accomplir l'inévitable travail de deuil des habitus culturellement associés à l'éthos bourgeois, sous peine de se condamner lui-même. L'expérience réelle de la situation contemporaine lui est interdite, puisque, profondément autiste en cela, il parle ou plu-

*Le petit jeu
de l'homme
d'Ancien Régime*

tôt *discourt* sur les avancées présentes du processus involutif de subsumption capitaliste et sur les mœurs qui s'y esquissent depuis une position de *surplomb*, soigneusement sécurisée par des cordons sanitaires tant policiers que linguistiques. En aucune circonstance, il ne se laisse aller à l'expérience de la contamination par ce réel honni mais rejette plutôt en bloc tout surgissement de l'*inédit*, de ce qui n'est pas validé par les formes *classiques* de l'existence. Il y va de sa survie pure et simple. À plus ou moins long terme, en effet, cette forme-de-vie atténuée est vouée à disparaître, minée par la disparition de ses conditions d'existence et par le rétrécissement inéluctable de son espace d'expression pacifié. Politiquement, ce dépérissement se manifeste dans la terreur où vit cet étrange citoyen apeuré, qui regrette le temps de sa soumission à la souveraineté limitée de l'État-Nation, soumission qu'il pouvait embrasser d'un coup d'œil et qu'il pouvait toujours fuir en se réfugiant en son *for intérieur*, zone libérée, patrie du Moi où l'ignorance de soi pouvait à bon compte se présenter comme conscience morale. Dépossédé de son petit stock d'anecdotes et violemment extrait de son *milieu* naturel par la montée de la souveraineté acéphale, non-contractuelle et déraisonnable de l'Empire, l'homme d'Ancien Régime s'est fait flouer par l'Histoire et, dépité, présente sa facture; on constate ainsi en France depuis quelques années la constitution d'un parti et d'une mouvance politico-intellectuels d'Ancien Régime qui tentent de renflouer quelques bons vieux mythes tels que la République, l'École ou l'Autorité à l'ombre desquels ils espèrent continuer à vivre. Mais leur monnaie n'a plus cours, et le point de vue de Sirius ne fait plus recette. L'homme d'Ancien Régime en est donc réduit à faire exister biographiquement son dispositif théorique de neutralisation et de brouillage, où s'opposent abstraitement ce qu'il appelle le «bougisme», la modernité, l'idéologie dominante du jeunisme festivist, du progrès, de la mobilité, de la flexibilité et de la table rase, bref de la mondialisation heureuse chère aux «libéraux-libertaires», et un certain nombre de postures et de concepts valorisés comme la critique, la réflexion, l'autorité, la lenteur, le conservatisme, l'«anarchisme tory», la République chère aux «bolchéviques-bonapartistes», le respect du passé, le traditionalisme, la littérature, la maîtrise discursive, etc. Mais la partie dans laquelle il fait mine de s'engager passionnément est en fait jouée d'avance. Les assertions, positions, thèses et analyses qui feignent de s'y affronter sont toujours-déjà connues de tous et ne servent nullement à éclairer la réalité mais font office de signes de reconnaissance, de gages d'appartenance et de rails rhétoriques. Ce sont des *gimmicks*, des trucs de prestidigitateur de foire.



Le brouillage consiste ici à rejouer éternellement l'opposition conservatisme / progressisme, dont les termes ne sont jamais que deux *variantes* d'une même thèse anthropologique, celle de la pacification, qui postule l'homme comme être-social-vivant-en-société. Et cela afin de naturaliser un dispositif qui représente l'un des contre-feux majeurs pour voiler la réalité humaine en tant que guerre civile.



5 GIMMICK L'un des *gimmicks* favoris de l'homme d'Ancien Régime est l'affirmation déclamatoire de son extériorité militante à «ce» monde, de son irréductibilité par rapport à la culture dite «de masse», au bloc de l'aliénation dominante perçue comme horizon indépassable de tout positionnement humain; ce réflexe n'exprime au fond que le fétichisme d'une chimérique étrangeté au monde qui se cherche par exemple dans la pratique de perpétuelles et pathétiques mesures d'hygiène misanthrope ou encore «scissionniste». En raison de la lourde tendance historique à la pacification centraliste qui a marqué de longue date l'État français et qui a produit la psychologie citoyenne que l'on sait – celle du sujet croyant trouver sa liberté dans le bon fonctionnement d'un État qui prend en charge tous les aspects «politiques» de sa vie –, la posture d'Ancien Régime relève de façon privilégiée d'une certaine tradition bien de chez nous qu'on peut faire remonter aux libertins «antimonarchiques» et qui se poursuit jusqu'au situationnisme maurrassien et alimentaire d'aujourd'hui, en passant par les catholiques réactionnaires, les heideggeriens de toutes obédiences, l'anarchisme de droite, les «hussards» et autres sollerso-céliniens. En dernier ressort il s'agira toujours de faire valoir un *droit* de réserve, un *droit* à l'émigration intérieure. Toutes ces fractions sont aujourd'hui prises dans un vaste mouvement de recomposition des fronts et cherchent à s'allier avec la mouvance libérale-humaniste pour échapper à l'alternative historique entre l'Empire et ce qui lui échappe.

*Qui peut croire ce monde digne d'amour?
A quoi bon aimer ce qui s'est voué soi-même à la haine?
Dieu n'y réussit même pas, il se résigne à laisser subsister l'Enfer.*

Bernanos

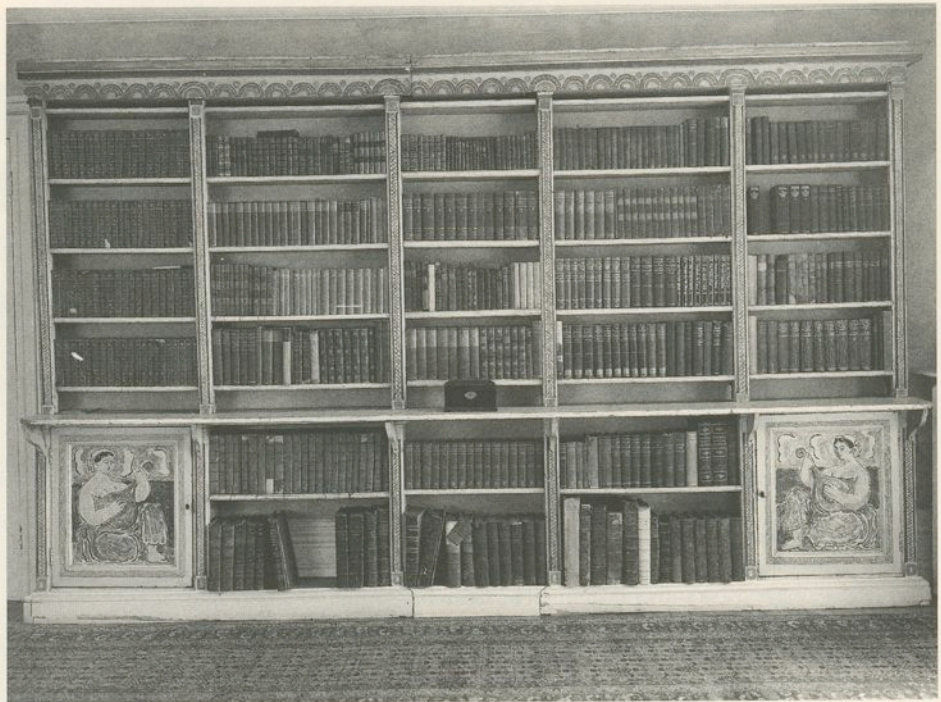
6 UNE PERSONNALITÉ EN OR L'homme d'Ancien Régime est toujours, quoiqu'il en ait, un *puritain libéral*, quand bien même il jouerait à se draper dans les figures *passées* du libertin, du viveur, du héros, du bandit, du rebelle, du stratège, du romancier, ou encore du sage adepte de l'ataraxie. Ce sont là autant de rôles qu'il maîtrise assez pour faire illusion. L'impur, la violence, la subversion, le négatif, le sacré qu'il se plaît parfois à invoquer ne font pas chez lui l'objet d'une expérience ou d'une pratique réelles mais ne sont qu'autant de prétextes à d'innombrables ruminations littéraires. D'une façon générale, toute l'expérience de l'homme d'Ancien Régime est fortement structurée autour de la référentialité, non pas celle, vulgaire à ses yeux, de la marchandise, mais celle, plus neutre a priori, de la culture. Comme ses frères-Bloom mal-aimés, il s'est acheté une panoplie; il se trouve qu'elle est à la hausse sur le marché culturel du profilage de subjectivité. Le luxe demeure envers et contre tout une production bien française au sein de la production mondiale de subjectivités.

7 PETITE LITANIE (EXEMPLE DE PANOPLIE) Mode de production festivistique façonner nouvelle humanité / police sanitaire de Bruxelles frigorifier vie quotidienne / «principe de précaution» = théologie morbide / disparition du Mal, donc du Bien, du Pêché Originel, donc de la jouissance de pécher / fin du Sacré / festivisme juvénile = continuateur du fascisme / mutation anthropologique avoir déjà eu lieu / décadence irréversible de l'esprit critique / glissement des populations vers l'onirique / prise de pouvoir du principe de plaisir / annulation de toutes les séparations structurantes qui ouvraient au monde adulte / volonté diffuse de retrouver l'état d'innocence d'avant la Chute / abolition du Conflit / création = subversion d'économie mixte / retour du genre humain à la vie animale / désir : purement utilitaire, mécanique désormais / retour de la Culture au bercail de la Nature / mise en examen de l'Ancien Monde, de l'Histoire / «Parce que la vie, c'est ça. C'est quelque chose qui continue, avec son mélange de bons et de méchants, qui est aujourd'hui arrêté.» / changement de fonction de la littérature : non plus refléter les contradictions de l'être humain, mais célébrer un néo-humain délivré de la contradiction (valeurs de citoyenneté, de convivialité, de parité, de fraternité) / nouvel impératif du Bien citoyen / remplacement du négatif par l'autonégativité intersubjective / il n'y a plus de réalité / disparition du concret sous les coups de boutoir de l'Universel / tyrannie des bons sentiments, de la transparence, des agélastes / salut par la littérature / «vomir sera penser.» / vive l'aristocratie de la pensée critique ! / effacement ludique des différences / oppression informationnelle / réenchâtement poético-morbide de l'espace public / romantisme fusionnel de la communauté / victimocratie / le moi comme bloc d'authenticité, comme preuve, comme œuvre / survie triomphant de la vie / processus d'alignement des provinces / renflouement du mensonge romantique / muséification des

*Le petit jeu
de l'homme
d'Ancien Régime*

villes / changement de nature du concept d'événement (inversion du sens) / fin parodique de la division du travail (que chacun reste à sa place !), de l'argent, des classes et de tant d'autres choses encore / effondrements en tous genres / lecture = accès à la vaste expérience humaine antéspectaculaire, à la véritable conversation / lecture = finie / regret de l'authentique publicité bourgeoise et de sa compétence (salons) / «les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs pères.» / effacement de la personnalité / faux sans réplique / présent perpétuel / misérables contemporains toujours plus séparés des possibilités de connaître des expériences authentiques / devenir-pseudo du monde et des choses / nécessité de découvrir ses préférences individuelles / critiquer d'abord le reniement achevé de l'homme.

- 8 POLISSAGE Une telle «sensibilité» d'Ancien Régime, qui s'en remet à des formes-de-vie du passé qui ont fait leurs preuves, ne peut surgir, théoriquement, voire littérairement, que lorsque l'ancien se sait comme ancien et s'est détaché du processus historique : les formes vivantes ne se connaissent pas comme telles, elles se laissent seulement évoquer dans le souvenir, une fois caduques. C'est par là que la posture d'Ancien Régime se dévoile comme intégralement *libérale* : elle procède d'un choix fondamental en faveur d'une sécurisation «muséale» de la pensée, inavouée bien sûr mais toujours à nouveau justifiée culturellement, et se déroule donc intrinsèquement dans la sphère de la représentation, bien que nul n'invoque son attachement au «réel», au «concret» de façon plus insistante que l'homme d'Ancien Régime. En fait, il s'agit de l'une de ces petites mythologies contemporaines qui, comme les autres, cherche à acquérir son brevet anthropologique. Rien là qu'un petit jeu linguistique où notre prestidigitateur terrasse vaillamment des tigres de papier sortis de son chapeau et, «l'Histoire étant finie» comme chacun sait et l'enjeu nul, se révèle être un crapaud postmoderne comme les autres, baignant cependant dans la suffisance de sa dignité «critique». C'est un Bloom *police*, et qu'on a police.
- 9 UN HÉRITAGE À FAIRE FRUCTIFIER L'homme d'Ancien Régime passe le plus clair de son temps à jouer au héros fatigué des Temps Modernes qui, n'ayant plus la force de se vouloir lui-même, se contemple indéfiniment dans une posture *héritée*. Cet héritage est l'assomption bancale de toutes les anciennes lignes de partage factices produisant cet être douillet qu'est le citoyen moderne, habitant tant bien que mal son inexpérience du monde. Persistant, mauvaise foi catholique oblige, dans un paradigme psychologue caduc (Balzac avant tout !), l'homme d'Ancien Régime recherche partout les preuves de la Comédie Humaine à laquelle il s'était attaché, cependant qu'il se trouve immergé dans la Farce bloomesque, perdu et sans repères. Il se voudrait Descartes ou Casanova quand il n'est que le contempteur morgueux du divertissement social, le cartographe de ses propres renoncements, le héraut du négatif incantatoire, qui travaille à faire de sa passivité un



beau petit livre de lucidité critique, parfait pour les fêtes de fin d'année (votre fils aîné intello adorera, vous verrez !). En tout état de cause, il n'a pas la carrure du costume qu'il revêt.

IO UNE AUTORITÉ AFFICHÉE Le charme indéniable que l'on peut goûter au jeu de la nostalgie tragique, à faire de la sensation mélancolique de l'écoulement et de l'irréversibilité du temps l'alpha et l'oméga de toute réflexion critique sur l'existence et le cours du monde, porte en elle le risque du radotage autiste, le risque de s'enfermer dans une posture qui finit par tourner à la haine de *ce qui est là*, de ce qui est en train de *se jouer*. Quand la réalité ne se dévoile plus que comme décadence d'une grandeur passée, on a beau jeu de poser au *résistant* : on joue sur du velours. Ce que nous tançons dans l'homme d'Ancien Régime, ce n'est donc pas qu'il ait au fond si peu d'expérience, car c'est là une condition qui nous est désormais commune à tous, mais plutôt sa manie puérile d'arrêter le jeu par le fonctionnement répressif de l'expérience affichée, dont il use comme d'un perpétuel argument d'autorité. En dernier ressort, son infantilisme au carré n'est peut-être motivé que par le fait qu'il *flippe*, qu'il refuse d'accéder à l'expérience de la conflictualité présente hors du cadre policé propre à sa classe.

II UN PEU DE PSYCHOLOGIE La position de l'homme d'Ancien Régime est intenable, puisque sa critique, fondée sur la haine ainsi que sur la volonté de méconnaissance de la conflictualité et des expérimentations en cours, ne possède à la fin qu'un fondement réactif : l'incapacité viscérale à vivre *dans* ce monde et la pure volonté de *différenciation* qui en découle. Descartes ou Casanova furent les fils grandioses de leur époque, quand notre homme n'a qu'un seul souhait : ne plus être de *ce* monde, et trouver de mauvaises raisons pour cette fuite. C'est pour cela que les descriptions critiques faites par tel ou tel homme d'Ancien Régime demeurent toujours littéraires, comme signées d'outre-tombe, transmuant le matériau de l'abjection qu'il ne fait que nommer, en pamphlet ricanant, en vanité baroque sur la vacuité de la vie ici-bas, en petite encyclopédie de ses désagréments alimentaires ou encore en sublime tombeau d'une époque que seule sauverait une biographie méritoire. Le geste de l'homme d'Ancien Régime reproduit ainsi le geste classique des religions : la création d'un arrière-monde.

I2 OÙ SE TROUVE LE CORPS? Il apparaît dès lors que la sensibilité de l'homme d'Ancien Régime n'est que l'autre terme d'une opposition factice, celle qui la rend si profondément solidaire de la fausse conscience éclairée de la branchouille : sous la vaine agitation surréférentielle du postmoderne gigotant et sous la morgue désabusée du traditionaliste autoproclamé, il y a la même incapacité -idéaliste- à partir de soi, de sa propre forme-de-vie, de ses désirs et moyens *actuels* (et non hypothétiques ou incantatoires), à se donner du champ pour comprendre ce qui est en jeu, de quoi il retourne dans toute cette affaire, à savoir sortir de la *paralyse*. Si l'agitation béate en faveur du « troisième millénaire » est risible, l'acharnement thérapeutique en faveur de *l'esprit critique* l'est encore bien plus. Au sein d'une société capitaliste qui non seulement intègre la critique mais la fait fonctionner à son profit, il s'agit plutôt de nourrir l'épaisseur d'une corporéité critique ayant une prise effective sur le réel plutôt que de discourir sur les raisons de son impuissance. Or à ces deux frères-ennemis, qui ont si tragiquement besoin l'un de l'autre pour exister chacun comme envers de l'autre, qui hypostasient respectivement un principe de plaisir et un principe de réalité tout aussi abstraits, qui vivent dans un empire de signes qu'ils s'acharnent l'un à *surfer* et l'autre à *déconstruire*, il manque une réelle *présence au monde*.

I3 MAIN COURANTE Condamné à se trouver perpétuellement à la remorque de ce qu'il ne peut que *dénoncer*, mû par un inépuisable ressentiment devant la présumée perte de ce qu'il a cru posséder un jour, l'homme d'Ancien Régime s'échine à la tâche sisyphique de cracher à vue, de faire passer son impuissance réelle pour une conscience supérieure et inattaquable. Cette façon de toujours tenter la transformation du plomb en or, cette critique *autorisée* du Spectacle, cette vie *de seconde main*, est en passe de devenir la plus courue des marchandises culturelles et fait de l'homme d'Ancien Régime l'un de ces consommateurs avertis, exigeants et pointilleux, qui ne s'en laissent pas remonter. Il a payé sa place sur le bateau de la modernité ; il ne devrait pas avoir à regarder dans les coulisses, et il est donc tout fondé à se *plaindre* quand le navire sombre. *La subjectivation par la plainte propre au croyant s'est sécularisée chez lui en consumérisme critique.*



Quand l'humanité a atteint ce stade où désormais chaque progrès, chaque nouvelle invention, enfonce inexorablement les hommes dans une inhumanité plus profonde, le langage lui aussi dégénère rapidement, et toute entente devient impossible.

J. Semprun

*Le petit jeu
de l'homme
d'Ancien Régime*

14 LE CAVE BIFFE — Le capitalisme cybernétique se présente comme un processus toujours plus idéaliste de reformatage du monde dont le but est d'en extraire de la « valeur informationnelle ». Entre autres choses, il met au travail la conscience de ne pas être *dupe*, cette volonté faite de ne pas être un cave que partage l'homme d'Ancien Régime. Toute contestation discursive ou partielle rentre ainsi dans l'Intégrale et contribue à renforcer le système en le rendant plus imperméable à la critique en acte du processus. Celui-ci tend de la sorte à généraliser la fausse conscience éclairée, rendant ses administrés *complices* du processus de normalisation cybernétique en cours afin de les immuniser contre toute possibilité de sortie *réelle* du Programme. On a beau cligner de l'œil ou lever les bras au ciel, on demeure une merveilleuse petite caution d'humanisme ronchon. À mesure que tout devient énonçable et critiquable, plus rien ne peut arriver. Ainsi, dans la nuit, les non-dupes errent. Et ils sont sinistres. La posture d'Ancien Régime est un dispositif de neutralisation de l'expérience passée par coagulation de celle-ci en *valeur référentielle*. Aussi notre homme (en plus de son jardin, de ses humanités et de son identité) cultive-t-il avec soin la pratique de la petite différence, du léger écart, de la minuscule médisance, cherchant toujours à s'inscrire en faux par rapport à ce qu'il nomme dédaigneusement le Spectaculaire intégré, le Grand N'importe Quoi, la société hyper-festive, l'abjection présente ou, plus grave, ce qu'il voit comme des meutes de fanatiques de l'aliénation évoluant au fin fond de l'abîme (aux signaux « portable » et « rollers », grincer ostensiblement des dents), toujours à camoufler son irréductible attachement à cela même qu'il vomit en surface, à ce pouvoir honni mais secrètement désiré, puisqu'il le *fait vivre* en toute insouciance. Si l'homme d'Ancien Régime est malade à en crever, c'est parce qu'il retourne contre lui-même en un processus autotomique de paralysie progressive de soi-même toute l'énergie mobilisée pour produire « de la conscience ». Désastreuse fuite en avant que celle de l'autophage qui s'interdit toute action parce qu'elle serait a priori « polluée » par l'emprise du pouvoir. Partout où du pouvoir circulera, où des rapports humains s'expérimenteront dans l'anonymat et l'opacité, par exemple entre ces crétins technoïdes dont il ne cesse de se gausser, il n'y pourra rien *saisir* ni entendre et le rabattra sur le pouvoir bêtifiant ou aliénant de « l'époque », de la mode ou des mass-média. S'il voit bien en quoi l'une des modalités présentes de la domination est le divertissement social autoritaire, l'homme d'Ancien Régime demeure attaché à l'hypothèse répressive (tout en raillant facilement, mais pour de mauvaises raisons, les tentatives de « libération » gauchistes), ce qui lui permet de se poser, par une simple mise à distance, en résistant au processus de « déshominisation » induit par la « mutation anthropologique en cours », en individu irréductible à la confusion de tout, en réfractaire à un pouvoir social total fantasmé. Facile tour de passe-passe. Simple jeu de langage. Solidarité du pouvoir et de sa critique, par la dénégation frénétique de toute ligne de fuite autre qu'une politique de l'arrière-monde. Ce qu'il admet d'ailleurs bien volontiers : il n'est que le spectateur *haut de gamme* de l'effondrement, le chroniqueur détaché du cours du désastre, le reporter semillant des bords de l'abîme.

15 DE L'IMPORTANCE D'ÊTRE CONSCIENT — Spectateur idéaliste qui schématise de prime abord tout donné empirique au moyen du rachitique transcendantal de la sédimentation de l'expérience passée, qu'en outre il n'a que peu connue, notre orphelin d'un sens de l'Histoire, qui sans cesse se réfère à la fonction paternelle, à l'ordre symbolique, au principe de réalité, à une hypothétique histoire qui aurait eu lieu mais serait désormais achevée, s'échine à dénoncer abstraitement (attention ! : kit de construction !) la confusion sémiotique, l'indifférenciation sexuelle, le reformatage numérique de l'expérience, la marchandisation globale du monde, le contrôle panoptico-festif, la généralisation de la monnaie vivante dans les rapports sociaux standards, la police sanitaire régulant la vie quotidienne, sans jamais démordre qu'il s'agit là d'une critique de la *déraison* de l'époque, et qu'il suffirait aux hommes de prendre conscience des dérèglements structurels à l'œuvre, de faire preuve de bon sens pour que tout aille mieux dans la plus belle des *common decency* possibles. L'esthétique du désastre, de la catastrophe et de l'effondrement (qui ont toujours-déjà eu lieu) se mue quasi automatiquement en renforcement de la bonne volonté critique, contribuant ainsi au triomphe de l'idéologie citoyenne des formes-de-vie assistées, mais *conscientes*. Mais ces jeunes, me direz-vous, sont-ils bien conscients ?

16 GALERIE DE PORTRAITS Toutes les formes traditionnelles de l'autorité et de la maîtrise ont visiblement perdu de leur aura et ont été dégradées dans les postures de l'expert, du technicien, du politique, du consultant en victimologie; l'homme d'Ancien Régime quant à lui, ce docteur en rien, ce stratège toujours vaincu, ce professionnel de la langue, en est réduit à *singer* le possédant enjoué, l'anarcho-poujadiste, le pater bienveillant et bourru, le cynique raisonnable, l'homme au jugement infaillible, l'angelot scrutant l'abîme, l'humaniste bon teint mais inquiet, l'honnête homme encanaillé, le commerçant rigolard mais qui ne perd pas le nord, l'anarchiste de droite ou plus couramment le *realpoliticien des affects*. Comme les autres, il joue un rôle, un rôle de composition, exigé par le maintien du décor de l'esprit français. Mais il s'en distingue par sa stratégie qui est de *contrer l'abjection d'aujourd'hui par celle d'hier*, sans même chercher à se pénétrer de cette abjection dans sa concrétude, mais en l'exorcisant, en refusant de la *saisir*. Invariablement, toute sa sagesse se résumera à cette dialectique misérable de la fausse évidence et de la mise à distance : *bien sûr* (que Dieu et l'homme sont morts, que la femme n'existe pas, que règne la transparence, que le monde est pourri, que les enfants et les êtres hybrides ont pris le pouvoir, que le contrôle opère, que le dispositif gouverne, que le monde tourne), mais que voulez-vous (ma bonne dame), *c'est*



Les fils qui nous entourent, surtout les plus jeunes, les adolescents, sont presque tous des monstres. Leur aspect physique est presque terrifiant, et, lorsqu'il ne l'est pas, il est fastidieusement triste. D'horribles toisons, des chevelures caricaturales, des teints pâles, des yeux éteints. Ce sont les masques de quelqu'initiation barbare, mais barbare d'une manière morne. Ou bien ce sont les masques d'une intégration diligente et inconsciente, qui n'éveille pas la compassion.

Pasolini



**Le petit jeu
de l'homme
d'Ancien Régime**

ainsi, et vous savez quoi, il en a toujours été ainsi et il en sera toujours ainsi; tout va de mal en pis mais pour nous autres, ceux d'avant, être conscients de cela, ne pas être tels ces zombies urbains qu'il nous arrive de croiser, c'est essentiel, ça ne mange pas de pain, n'est-ce-pas?, et voilà pour quoi, soit dit entre nous, votre fils n'a pas de couilles.



I7 UN HOMME D'INTÉRIEUR L'homme d'Ancien Régime est quelqu'un qui ne s'éclate pas vraiment, qui, le sourire en coin, a choisi la petite fausse conscience de celui qui croit en savoir plus long, et qui s'en accommode. Tout ce qu'il n'arrive pas à comprendre, il le rejette dans les deux poubelles conceptuelles dont il fait un usage extensif et manifestement défensif : bêtise et barbarie. Il croit que l'urbanité, le tact, la politesse, la courtoisie surtout et les bonnes manières constituent un legs à nous transmis, et qu'il nous suffirait de préserver pour se prémunir de la barbarie marchande. Il pratique un faux pathos de la distance, renvoyant chacun à sa souffrance propre, pathos qui n'accroît pas sa puissance mais qui fait de lui un *intouchable*, au sens propre. Sans cesse il prévoit le pire, qui à force n'a même plus besoin de se produire; en fait, il *désire* le pire, non pour lui-même, mais parce qu'à tout prendre, seul le pire lui permet de subsister dans sa position de demi-retrait désabusé, menacé qu'il est par ce possible qui change radicalement la donne et réside, toujours-déjà là, en suspens, *entre les corps*. Mais pour le délivrer, il faudrait descendre de son piédestal, abandonner un rapport au monde fait de *suspension*, d'interruption et d'intériorisation, quitter l'autel de la rationalité substantielle devant laquelle il psalmodie à n'en plus finir ainsi que ces menus plaisirs raffinés dont il se fait l'avocat et qui ne sont certes que ceux de la *soumission vindicative*.

I8 UN HOMME DE GARDE L'homme d'Ancien Régime est la conscience malheureuse de notre temps, qui a fini par aimer son malheur, qui s'en délecte même et s'en nourrit. S'il est si prompt à user de la massue «aliénation» pour disqualifier tout geste un tant soit peu extatique, c'est qu'il crève de dépit dès que surgit l'*événement*; parce que celui-ci le renvoie à sa solitude solipsiste, à son mode de vie d'antichambre, contemplatif et hargneux. Il est piquant de noter que l'homme d'Ancien Régime reprend la plupart des concepts de l'ancienne théorie critique au moment précis où ceux-ci cessent d'être opératoires, mais éprouve toujours une certaine gêne pour celui de séparation. En effet, il n'arrive pas à saisir la concomitance de l'extrême séparation et de l'extrême désaisissement fusionnel des Bloom dans le spectacle du divertissement social, parce que la séparation est précisément le *chiffre* de sa solidarité inavouable avec le Bloom, l'angle mort de sa conscience de soi pourtant si recherchée. De même, son opposition à la mobilisation transparentielle par le Capital informationnel ou à l'infâme éloge de l'aveu comme valeur en soi, se fait-elle pour des motifs réactifs : l'homme d'Ancien Régime invoque le secret uniquement comme fétiche et ne le pratique pas dans une opacité véritablement antisociale, parce qu'il est incapable d'atteindre au moindre partage et d'interrompre sa suspension culturellement acquise. Homme de la modération existentielle, il met au travail son hystérie de rétention. C'est bel et bien un victorien de type anal; lucide, il se garde. Mais pour quoi?

I9 L'USAGE ATTESTÉ L'homme d'Ancien Régime agit et se vit dans l'optique fantasmagique de la postérité, conforme en cela à la figure d'une souveraineté simplement *littéraire*. S'il a toujours-déjà tout compris et tout prévu, que tout lui semble avoir déjà été fait ou tenté, c'est que lui *est* toujours-déjà compris dans le petit cercle de la raison de ses renoncements : de ce fait son activité est principalement d'ordre linguistique; la théorie critique devient chez lui analyse du langage d'une société rapidement quali-

fiée de totalitaire, tout en se retranchant dans une attitude bougonne de non-participation hautaine. Mettre à distance le monde en le déclarant nul et non avenu pour excès de vulgarité, lui suffit. L'impératif invoué demeure ici le *puritanisme du bon usage* (de la langue, des affects, des objets, des aliments, de l'esprit critique, bref de son «métier d'homme» en général), partout et en toute occasion. Ce que compose l'homme d'Ancien Régime n'est en définitive que *la théorie radicale du citoyen*, sous perfusion d'encyclopédisme dix-huitièmiste et de correction orthographique. Tout surgissement d'une pratique offensive se verra dès lors accuser de *détournement d'usage*, version policiée de la notion policière de l'arme par destination. À notre «ça se fait», il opposera toujours son pathétique «*mais, ça ne se fait pas!!!??*».

20 PAS TOUCHE, MON POTE On trouve chez l'homme d'Ancien Régime un rejet absolu de la «monstruosité», une dénégation féroce de l'impropriété en tant que telle, bref : une motivation de toutes les formes subtiles de politique identitaire tautologique et infantile à l'œuvre dans sa psychologie de boudoir, et que Barthes en son temps avait magistralement établi pour le compte de la seule philosophie du *bon sens* poujadiste : l'homme d'Ancien Régime est *aussi*, mais pas en premier lieu, le petit-bourgeois blanc, mâle et cultureux, qui a peur de tout parce qu'il n'est rien et qu'il ne sait rien faire. Ce qu'il oppose au Biopouvoir est simplement une version moins up-to-date de la normalité, l'oubli des corps plus que leur neutralisation. Le mensonge de l'affirmation d'un sentiment non vacillant de la réalité et de sa permanence repose sur une confusion fatale entre le sentiment du propre affirmé à la cantonade (uniquement par réaction contre la masse fantasmée de l'impropre par excellence, la marchandise et son corollaire culturel, le métissage) et celui de la substantialité véritable comme sédimentation de possessions successives, au sens où des gestes, des actes, des conflits prennent possession de nous et nous rendent plus *épais* (ce qui est tout le contraire de la lourdeur). La belle complétude qu'il porte tel un étendard devant lui proscrie toute communication avec l'homme d'Ancien Régime : nous retrouvons là son idéal de la séparation achevée, permettant des rapports *prévisibles* et *sûrs* : entre gens de bonne compagnie, n'est-ce pas, on ne se *touche* pas ! Il vit ainsi avec la peur paranoïaque que vienne à éclater le mensonge constitutif d'une construction «stable» du soi projetée vers l'extérieur en une lourdeur qui empêche toute transmission véritable d'expérience. Comme ses autres fantasmes, son paternalisme affiché est absolument creux car il n'a rien à transmettre, ne possédant aucune compétence véritable, aucun savoir-pouvoir, si ce n'est sa posture et ses références, qui lui permettent, pour quelque temps encore, de pouvoir se passer du monde. En conséquence de quoi, l'homme d'Ancien Régime vit dans un univers clos où il ne rencontre jamais que lui-même et ses semblables, des systèmes de référence malheureux et ambulants dont l'espace de liberté se limite toujours plus à quelques salons, librairies et distributeurs de billets. Et quand il a à se plaindre d'autre chose que du cours du monde, il a recours aux autorités. C'est tout un monde compassé qui suinte



de sa personne, celui de l'arriéré des contradictions psychologiques qui minaient le bourgeois classique du XIX^e siècle (hypocrisie, frustration, inexpérience, névrose, comédie sociale, haine de l'autre, avarice, misogynie, narcissisme, fixation anale, médiocrité, racisme, qu'en-dira-t-on, terreur constante du ridicule, du débordement obscène, autoritarisme suffisant, culte du «style»; attention : liste non exhaustive !).

21 Lourd, mais pas épais Toute une économie de la nostalgie des origines est à l'œuvre dans son discours : l'originaire fantasmé, même situé historiquement, aurait plus de valeur que l'impur, le tardif, le composé, le fini, l'élément intrinsèquement aliéné dans lequel nous évoluons. L'homme d'Ancien Régime veut (ou déclare vouloir, ce qui chez lui est identique) une *restauration* (de la présence, du sens, du réel, du Père, de Dieu, du Roi, de la République, de l'homme, de l'ordre, de la séparation), bref une res-



J'eus toujours le goût des intérieurs [...], des habitudes intimes, des convenances privées, du détail des maisons : un intérieur nouveau où je pénétrais était toujours une découverte agréable à mon cœur.

Sainte-Beuve

*Le petit jeu
de l'homme
d'Ancien Régime*

tauration précisément de ces grandes narrations idéalistes qui ont longtemps permis d'empêcher massivement tout acte de souveraineté singulière ou collective. Il est subseqüemment cet homme *lourd*, gaullien, paralytique, universaliste par défaut et régionaliste en vertu du guide Michelin, incapable de sortir des méandres d'une politique du *plein*, d'une praxis indexée sur de lourdes machines téléologiques (pour sûr, ça ne mange pas de pain). Citation : «À souffler à l'oreille des conservateurs : le temps coule.»

22 POLITIQUE DES GUILLEMETS L'homme d'Ancien Régime fait un mauvais usage de la notion de *majorité*, comme tous les héritiers; car c'est elle qu'il mobilise en permanence contre la moindre menace d'excès ou de débordement, hormis quelques formes culturellement admises (ivresse, sexualité, scission, et encore). La défense de l'héritage («Plus rien ou presque ne peut être jugé, désormais, avec le vocabulaire et les mots d'avant. Il faudrait mettre des guillemets à chaque mot, comme on prend des pincettes») n'est pas une mauvaise chose en soi, non plus que le sens historique dont il se fait fort d'être le dernier possédant. Si comme nous tous, il vient tardivement, quand le monde est vieux et lourd de tout le possible non réalisé de l'histoire, cette naissance tardive acquiert chez lui un accent moralisateur, un vernis stylisé, une esthétique du sourire en coin, une éthique de la soumission velléitaire. Autorité et discipline ne se manifestent jamais en lui que comme répression, et non comme véritable maîtrise de soi incluant l'abandon. Certes, rien de plus juste que sa critique de l'état de minorité hystérique dans laquelle se complaisent ceux qui ont été socialisés par le capitalisme normalisateur, mais une telle critique n'est rien si elle n'est pratiquée pour ainsi dire *en continu*, comme accroissement réel, quotidien de puissance. Comme moyen de différenciation et comme alibi, elle est non seulement minable mais authentiquement *infantile*.

23 CRITIQUE ET EXPRESSION La posture d'Ancien Régime relève d'un pathos a priori allié, ne fût-ce qu'objectivement, du processus de normalisation qu'elle rejette, puisqu'elle ne cerne jamais l'ennemi véritable, cette monstrueuse coalescence de dispositifs locaux régulant et restreignant toujours plus ce qu'il est *matériellement* possible de faire, et ne s'en prend qu'à des leurres gracieusement mis à sa disposition (la modernité, l'aliénation, le Capital, la mondialisation, le Spectacle, etc.). En vérité, il apparaît que la gratification sociale est d'autant plus élevée pour ce que l'on peut *déclarer* être, faire ou penser que cela s'engrène aisément dans les mécanismes mythiques de l'individualité (toujours libre !) qui régissent la publicité bourgeoise, sans jamais porter à conséquence. L'homme d'Ancien Régime, qui en appelle à la négativité, à la lutte pour la reconnaissance, au désir, au mal (en littérature ou ailleurs), à la culpabilité ou encore au secret, demeure ainsi de fait le seul héritier de la pratique avant-gardiste, pourtant par lui rejetée, des mots d'ordre. Il chérit sa confortable «liberté d'expression» tout en goûtant les délices de la «mal-pensance», à l'heure où, pour rire, l'on peut appeler au

meurtre dans les gazettes quand il n'est plus permis de faire un pas de travers dans le métro. La critique sans efficace, c'est-à-dire la *capitalisation de la conscience*, a son origine dans la liberté d'opinion, ce luxe que la bourgeoisie s'est offert pour meubler l'ennui de ses dimanches après-midi et qui, d'occupation pour les plus «éveillés» de ses enfants à l'origine, est en passe de devenir le fleuron de notre industrie sémiotique. Certes cette critique peut être utile localement puisque dans certains cas bien précis la position de surplomb propre à l'homme d'Ancien Régime lui permet d'éclairer et de nommer les phénomènes de *surface* qui régissent l'actualité : entre autres, le perpétuel chantage au cœur, la fête comme idéologie, la bienfaisance comme mode de contrôle, le sinistre règne des bons sentiments, la logique du décloisonnement, la passion de la reconnaissance indifférenciée comme gestion des foules, le moralisme puéril mettant en examen la totalité de l'Histoire pour renaturaliser, réanimaliser puis judiciaireiser l'existence



humaine. Mais, en face, qu'avons-nous? Le regret, chez notre expert avisé des *phénomènes dits « de société »*, de la chère petite pépite irréductible de l'individualité et de son art de vivre empesé, ainsi que la perspective d'une vie passée à radoter, à chanter la même rengaine du ressentiment et de la substantialité en toc.

24 PRODUCTION DE SUBJECTIVITÉ Défense inconditionnelle, donc, de l'individu bourgeois contre l'indifférenciation du Bloom, unilatéralement perçu comme production sociale d'abrutissement et de désobjectivation obscène. Sur ce point capital, l'homme d'Ancien Régime se méprend pourtant, puisqu'il prend la propagande spectaculaire pour argent comptant là seul où il conviendrait de ne pas la suivre : il est faux en effet de dire que le Bloom est une simple production du Spectacle; ce qui est effectivement produit par ce dernier, ce sont seulement la plupart des modes d'être actuels du Bloom. C'est une erreur stratégique grave de ne voir le Bloom que comme production de néant, de ne percevoir que ce qu'il a perdu, de taille effectivement, en maîtrise, en liberté, en *esprit*, en culture, en jouissance « raffinée », en style, en *existence classique* pour tout dire. Car il a gagné quelque chose aussi : le champ de bataille dévasté de l'individualité, terrain d'expérimentation pour toutes les tentatives d'assomption du Bloom, où tous les fragments d'expérience passée, toutes les *figures* passées, pourront être repris et *rejoués* sans jouer le rôle d'impératif moral inhibiteur. Il est des processus de (dé)subjectivation heureux, tandis que la subjectivation rance, elle, est *toujours* malheureuse.

25 LA GUERRE DU GOÛT Avec l'homme d'Ancien Régime, nous avons affaire à une figure de la *souveraineté réduite* avant tout : (rengaine) maîtrise, bon goût, jugement critique, conscience de soi forcenée, décence, courtoisie. L'homme d'Ancien Régime arrive encore à jouir de ce bonheur de l'identité, de l'exaltation du semblable, de son universalité, de sa nature humaine, de sa polissure. En fait, c'est l'homme du *calcul* qui parle, celui des petites stratégies de différenciation, de diffamation, de conquête de l'opinion, stratégies nulles parce que prenant place au sein du seul espace de publicité propre à sa forme-de-vie. C'est de pénétrer (ou pas) dans ce champ qui est le choix fondamental, et non pas ce qui peut s'y dire (il ne peut rien s'y *faire*, en tout état de cause). Conséquence : variations à l'infini dans la littérature contemporaine du thème tocquevillien de l'homme libéral miné par la nostalgie de la grandeur de jadis, par le sentiment de la perte inexorable des bienfaits du passé. L'homme d'Ancien Régime est ainsi le sujet économique parfait : celui qui, comme pour tout, *paye* son expérience, que ce soit en argent ou par sa soumission effective à l'ordre social. Une fois dépouillé par un petit giton, un « jeune », ou tabassé par erreur par un policier, il pourra consigner en tremblotant dans son *Journal* de l'année à quel point il mène une vie aventureuse, non-conformiste, et à quel point il méprise le troupeau social-démocrate des hommes en short qui se contentent d'une consommation d'expériences au rabais, tout en regrettant bien évidemment que le cours social de la civilité soit tombé si bas.

26 UN HOMME MÛR Attaché à la publicité décente de l'ère bourgeoise, hostile à tout moment de vérité, dont le principe duratif serait la guerre civile, tout son être tend à *naturaliser* sa faiblesse et sa neutralité offensive comme modèle non questionné des usages et des relations intersubjectives : tout ce qui est irréductible à l'humanisme bourgeois le plus éculé (moment de souveraineté, souffrance, vertige, vol, violence, débordement, casse, émeute, anonymat, hystérie) sera subtilement censuré et rendu insignifiant au regard d'une attitude décente de lucidité passive. L'homme d'Ancien Régime croit aux discours de vérité inoffensifs, non aux dispositifs de vérité territorialisés ou à la criminalité muette, sans arguments. Nous retrouvons là notre vieille ennemie, l'antique peur libérale de la multitude, de l'informe, de la marge, de la dissolution, de l'extase anonyme.



L'effacement de la personnalité accompagne fatalement les conditions de l'existence concrètement soumise aux normes spectaculaires, et ainsi toujours plus séparée des possibilités de connaître des expériences qui soient authentiques, et par là de découvrir ses préférences individuelles.

Debord



*Le petit jeu
de l'homme
d'Ancien Régime*

27 **BIG BROTHER** L'un des objets qui restent à l'homme d'Ancien Régime pour croire à une quelconque incidence de sa pratique sur le monde est la rétrologie, à savoir la spéculation paranoïaque du bateleur sur les arcanes du pouvoir; il se veut *dans le coup* (une des principales jouissances de ceux qui n'ont rien à craindre est de se savoir dans le secret, de frissonner sur les moyens démesurés dont dispose la domination). Signe de son admiration infantile pour les rouages fantasmés d'un pouvoir prétendument ramassé dans quelque lieu secret, dans quelque ministère de l'Amour, de l'Intérieur, de la Paix ou de la Vérité, admiration qui se double d'une rhétorique héroïque des grands affrontements stratégiques. Dans le cas bien précis de l'analyse de la répression judiciaire du mouvement insurrectionnel dans l'Italie des années 70 et du début des années 80 par exemple, cela donne le fameux théorème Calogero, du nom du magistrat «antiterroriste» qui prenait pour «hypothèse de travail» qu'il y aurait eu une direction unique non seulement des différents groupes armés mais aussi une manipulation du Mouvement ou de la mouvance autonome par une tête pensante unique de la subversion, la fameuse «O» ou le mythique «Grand Vieux»; hypothèse qui servit à justifier l'invention d'un nouveau délit, celui de «responsabilité morale». On ne peut que s'étonner de voir que cette passion triste de l'*assignation* et cette volonté de dévoiler des responsabilités *individuelles*, propres à toute conception policière de l'Histoire, soient mises en œuvre dans des analyses dites «critiques». Le point de vue rétrologique est encore celui, idéaliste, de la totalisation et de la subjectivité : il exige le surplomb, le regard perçant de l'aigle au-dessus du champ de bataille. Il n'y a alors plus de faits, mais seulement des intentions, des manœuvres, des leurres, de la désinformation; c'est encore une façon de faire passer à la trappe *ce qui s'est réellement passé*, puisque ce qui se passe ne saurait être réel mais relèverait d'une réalité supérieure, d'un arrière-monde qui fonde le nôtre comme illusion et manipulation. Et au passage on aura pu se fantasmer avec profit en petit général manœuvrant ses troupes par la seule force de la pensée.

28 **LE KIT-VIE DES DÉCLASSÉS** Ce n'est pas la stabilité affichée d'une forme-de-vie qui est ici en cause, c'est plutôt sa *stérilité*. L'homme d'Ancien Régime est pauvre en monde, du fait que la mauvaise plénitude qu'il s'est donnée n'autorise concrètement aucune expérience de la conflictualité historique autre que lointaine et médiatisée à l'extrême. Ce qui ne l'empêche pas de capitaliser le petit tissu d'anecdotes qui forme son existence sous le terme pompeux d'*expérience de la vie*. Ce qui reste aux bourgeois quand la bourgeoisie a disparu, c'est l'hypocrisie comme art de vivre, comme compensation fantasmatique à leur impuissance devant les forces impersonnelles qui régissent leur vie. Au fond, sous couvert d'une anthropologie pessimiste aux accents hobbesiens et de la «lucidité» qui s'y attache, ces Bloom disposant du kit-vie des riches sont mus par la peur, par cette terreur de la violence physique, qui est le *vrai motif* de leur critique. Sociologiquement, nous retrouvons le petit propriétaire désargenté et l'intellectuel déclassé rêvant d'un temps où la domination était aussi demeurée qu'eux-mêmes et qui tremblent devant la multitude insaisissable, qui finira par avoir leur peau. Comment ne pas entendre la matérialité du sens fiduciaire derrière leurs péroraisons sur la perte des valeurs? Ils craignent pour leurs vieux jours? Ils ont raison. Entre la reconnaissance intime de la guerre civile comme fait social total, l'obligation de vivre à hauteur de celle-ci et la haine qu'on lui porte, il n'y a rien, si ce n'est toutes les opérations de mauvaise foi visant à transfigurer la terreur de la violence physique en fadaise métaphysique du type angoisse-sans-objet, à absolutiser la critique eunuque des excès procéduriers de régulation et de normalisation de la violence. Bref, entre éthique de la guerre civile et apologie de l'État et du contrôle, il n'y a plus rien, sinon l'habituel marigot de prétentions vaines, de spectacle de l'extrémisme et de mauvaise foi viscérale, propres à notre beau pays.



29 UN PRÊTRE MADRÉ L'un des gentils fantasmes barbeysiens de l'homme d'Ancien Régime est de s'imaginer en défenseur des valeurs patriarcales au sein d'une société tendanciellement matriarcale. Et de fait, cette dernière le laisse discourir comme en usaient ces bourgeois du XIX^e avec leurs maris, sachant bien que le mâle cherche surtout à demeurer non-contredit dans l'ordre du discours, de la représentation, mais que c'était bien à elles qu'il incombait de faire tourner la boutique, de gérer le foyer, de tenir l'infrastructure. Précisons que sa profonde misogynie théorique n'a rien d'exclusivement masculin, puisque c'est l'une des spécialités rhétoriques des femmes d'Ancien Régime récemment apparues, et qui mettent au travail leur haine de soi dans un délire hystérique presque touchant. L'homme «plein» du discours, de la loi, du Nom, du Père, bref l'Auteur, le sujet maître et possesseur de son appartement, est aujourd'hui déposé en douceur par la gestion enveloppante et chaleureuse de l'économie normalisante, qui partout s'immisce, jusque dans les replis intimes de ses désirs. À ce propos, la symbiose absolue et *gluante* du commissaire et de Madame Maigret qu'on trouve dans les romans de Simenon, avec ses deux faces que sont la Loi et la Norme, est tout à fait éclairante. Mais c'est ailleurs, dans la curieuse affinité de la Jeune-Fille et de l'homme d'Ancien Régime, que se trahit le mieux la nature du personnage. Dans la fréquentation de la Jeune-Fille, l'homme d'Ancien Régime jouit de pouvoir opposer à une étrangeté à soi simple, sa propre étrangeté à soi, cultivée, référentielle celle-là. Rien n'est plus doux aux yeux de qui se veut profond que le spectacle d'une vie prétendument innocente, immanente à soi, qu'il peut gentiment paterner ou moquer. Parce que le rapport de l'homme d'Ancien Régime et de la Jeune-Fille s'établit sur la base d'une commune simulation, l'une simulant la vie et l'autre la culture, il est aussi le plus stable qui soit, celui qui contient le moins de menace. En fait, la subjectivité d'Ancien Régime se présente comme le complément idéal de la superficialité conquérante de la Jeune-Fille. La solidarité profonde entre la posture pleine de l'homme d'Ancien Régime et le pouvoir maternel et pastoral de la norme exige ainsi que leur opposition demeure en surface, pour pouvoir continuer de fonctionner comme attrape-nigauds. Maigret, comme ses frères en littérature O'Brien de 1984 et le Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov*, vise à une compréhension de la pathologie sociale dont la visée profonde est la reproduction infinie et insensée de la société. Ils ne jugent plus, ils veulent comprendre pour guérir les hommes de cette rétivité irréductible qui les caractérise. Ils veulent les *faire vivre*. Aussi, rien n'est plus absurde que de critiquer les processus de normalisation par la référence sécurisante à la Loi; bien plus, la critique autorisée que pratique l'homme d'Ancien Régime n'est qu'un histrionisme inoffensif et puéril, objectivement allié de la domination normalisante. À ce titre supplémentaire, le discours d'Ancien Régime est aujourd'hui un récit achevé, sans part d'ombre. Il n'a plus rien à nous enseigner, mais fonctionne comme simple dispositif de *socialisation de la paralysie*. C'est ainsi. Il faut passer à autre chose.

30 LE COMMUN DES MORTELS Du fait de son incapacité à partager un commun véritable, la seule vie «sociale» de l'homme d'Ancien Régime sera la compagnie des esprits dits forts, le cercle élitiste de l'affinité élective des individualités rances que lie un culte partagé de l'étiquette et de la courtoisie, le *club* des Grands-Contempteurs devant l'Histoire. Solitude, finitude, exposition y seront certes partagées, mais uniquement négativement, sur un mode ultra-domestiqué et aseptisé, sans jamais donner lieu à la moindre ligne de fuite autre que le suicide, la boisson, le radotage et la sénilité, qui, s'ils n'ont rien en soi de méprisables, sont tout de même toujours l'aveu d'un échec collectif, de l'impossibilité d'un jeu continu et bandant entre ces formes-de-vie. La communauté des mauvais sentiments est aussi impossible et peu souhaitable que celle des bons sentiments. La misère de sa vie quotidienne, depuis son humanisme aigri jusqu'au code périmé de la séduction dont il use, démontrent à l'envi que la forme-de-vie dont relève l'homme d'Ancien Régime est *transitoire* et inadaptée au grand jeu de la guerre civile, même s'il a presque réussi à se persuader du fondement immuable de son habitus. C'est une forme-de-vie *inassumable* en ce qu'elle a d'atténué, de passif et pour tout dire, de repoussant et de *laid*. Le Bloom qui joue à l'homme d'Ancien Régime est certes souvent trop mutilé pour accompagner ses devenir possibles. Il lui faudra pourtant ou bien persister dans son attachement puéril à sa faiblesse, à son préjugé classique envers toute *communisation offensive* de l'existence, continuer à dénoncer la joie anonyme qui est liée à cette communisation comme un «dépassement fusionnel de la séparation individuelle», et donc disparaître, ou bien se déprendre de soi et accéder à autre chose, de plus gai et de plus tranchant, au sein du Parti Imaginaire.



Qui n'a pas connu
l'Ancien Régime
ne sait pas
ce qu'a pu être
la douceur de vivre.

Talleyrand

On a toujours l'âge de désertier.



Vous avez travaillé. Vous vous êtes trompés. C'est pas grave. Une seconde chance vous est donnée. Aujourd'hui, vous manifestez pour conserver votre retraite à soixante ans. Vous ne voudriez plus travailler. Pourtant, vous avez travaillé. Vous avez attendu que ça passe. Finalement, c'est passé. Et vous avec.

Si vous approchez aujourd'hui la soixantaine, en 68 vous n'aviez pas loin de la vingtaine. Vous avez vu, vous avez su que d'autres mondes étaient possibles que celui qui s'est édifié, avec votre participation. Vous avez oublié, vous avez fait semblant d'oublier. Vous avez fait *comme si* travailler était digne, supportable, intéressant ou simplement humain. Les générations qui vous ont suivi ont mimé votre résignation, plus grotesquement : votre enthousiasme.

Une seconde chance vous est offerte. *Vous savez dans votre chair que vous ne voulez plus travailler.* Que vous n'avez finalement travaillé que sous la contrainte, et que vous vous êtes faits, pour certains, les illusions nécessaires. Laissez vos illusions derrière vous, si vous en avez. Il en est temps. Vous en avez les moyens. A soixante ans, vous n'êtes pas tout à fait tari. Le gouvernement, la domination en conçoit une certaine terreur. Ils voudraient vous faire remplir pour cinq ans, que vous soyez vraiment vidés. Avant de vous lâcher dans la nature.

Les gestionnaires de la société vous redoutent. Ils craignent qu'étant encore vivants, vous désertiez. Vous en avez les moyens. Plus que quand vous aviez vingt ans, peut-être. Vous avez les moyens de désertier, au prix de renoncer à l'adhésion à l'ordre social qui vous a consumés. Désertier veut dire : agencer les conditions d'épanouissement de rapports moins mutilés que ceux que commande la domination marchande (hostilité grouillante, incompréhension systématique des hommes et des femmes, absence de communauté comme d'inimitié et d'amitié véritables, forclusion de la violence, de la folie, de la souffrance, etc.).

Vous avez une dernière chance de ne pas vous trahir, de vivre, finalement. C'est celle de quitter le navire. En un sens, c'est notre dernière chance. Un monde qui va au gouffre veut s'assurer qu'il n'y va pas seul. Il veut nous entraîner dans sa course à l'abîme. Il est prêt à tout pour empêcher, pour anéantir toute sécession sociale. C'est pourtant la seule aventure à hauteur de vie qui nous soit ouverte, pour l'heure.

LE CHAOS SERA NOTRE GRÈVE GÉNÉRALE.



Échographie d'une puissance

*Quello che gli pende lo difende.
Chez lui ce qui pend le défend.*

Proverbe italien

*Au moment de l'accouchement,
ma mère ne connaissait pas encore
le sexe de son enfant.
Une infirmière entra dans la chambre
où elle gisait à moitié endormie après
le long travail et lui dit :
«Madame, vous avez été touchée par
la disgrâce. C'est une fille.»
C'est ainsi que ma naissance
lui fut annoncée.*

F., née à Naples en 1975

J'AURAI VOULU ne pas avoir à écrire ce texte. J'aurais voulu m'effacer derrière une coulisse pudique de mots, draper mon corps charnel dans la sacro-sainte neutralité du discours, tourner en dérision mes désirs ou les pathologiser selon une grille analytique qui ne m'aurait absoute que pour mieux me soumettre.

Mais je ne l'ai pas fait car je ne croyais plus à ce que l'on disait de moi, j'avais besoin d'un texte à plusieurs voix, d'une écriture partagée qui vive la sexuation sans pudeur, qui la raconte, la dénature, l'ouvre comme une boîte scellée, la sortant du mitard du «privé» et de l'«intime» pour la rendre à l'intensité du politique.

Je voulais un texte qui ne pleure pas, qui ne vomisse pas de sentences, qui ne donne pas de réponses préliminaires dans le seul but de se rendre inquestionnable. Et c'est pour cela que ce qui suit n'est pas un texte écrit par les femmes pour les femmes, parce que moi je ne suis pas un et je ne suis pas une, mais je suis un plusieurs qui dit "je". Un "je"

contre la fiction du petit moi qui se drape d'universel et qui prend sa lâcheté pour le droit d'effacer au nom d'autrui tout ce qui le contredit.

A plusieurs reprises le monologue du patriarcat a été interrompu. Plusieurs coups ont été assenés contre le sujet classique, clos, neutre, objectif, cosmique. Son image s'est craquelée sous le poids des carnages de guerres totales qui ont ôté à l'héroïsme toute son antique aura; sa parole unique, hégémonique a été engloutie par le brouhaha de l'espéranto marchand. De nouvelles parentés improbables se forment alors : le vieux con dépossédé de son monde et le plébéien exclu de tout seraient censés se retrouver du même côté de la barricade depuis qu'il n'y a plus de barricades du tout.

Alors, s'interroger sur ce que nous sommes, comment nous en sommes venus là, qui sont nos frères et sœurs et qui nos ennemis n'est plus un passe-temps pour intellectuels en

veine d'introspection, mais une nécessité immédiate. «Une fois que tout a été détruit une seule chose me reste : moi-même», disait Médée : partir de soi est n'est pas une question de "penchant", mais la démarche ingrate de qui a été dépossédé de tout.

Le féminisme a livré un combat qui n'existe plus, non pas parce qu'il aurait gagné ou perdu, mais parce que son champ de bataille était un terrain constructible et que la domination y a bâti ses quartiers.

L'échographie est une opération abusive. Sous couvert d'intentions thérapeutiques, elle viole un espace secret soustrait à la visibilité. Par le biais de la technique, elle s'arroge le droit de prédire un futur chargé de conséquences. Pourtant sa prophétie, comme toute divination, est faillible, et le possible qu'elle annonce, souvent, se convertit en impossibilité implicite à partir du moment même où elle l'arrache au "pas encore" pour le jeter dans l'irréparable du présent.

Ce texte est une échographie dans la mesure où il s'arroge le droit à l'obscénité, non en tant qu'insulte à une présumée «pudeur publique» : cela serait – au sein de la pornocratie marchande – d'une pitoyable ingénuité. Obscène, au sens étymolo-



gique, est ce qui ne doit pas apparaître sur scène, ce qui doit rester caché puisque le rapport qu'il entretient avec la visibilité officielle est un rapport de négation et d'exorcisme, de complicité et de conjuration. Ce qu'on peut dire ou ce qu'on peut faire dépend du rapport que ce dire et ce faire entretiennent avec les évidences éthiques qui nous constituent; ce possible est la marge dans laquelle notre équilibre mental peut osciller sans se fracasser, où la désubjectivation peut se déployer sans tourner au délire.

Ce texte se veut une échographie non thérapeutique : la puissance qu'il épie ne connaît pas de paramètres de conformité, pas d'aboutissement à un acte préétabli.

Il y a un discours sur l'amour ou sur l'insurrection qui rend tout amour et toute insurrection impossibles. De même qu'il y a un discours sur la liberté des femmes qui disqualifie à la fois le terme "femme" et le terme "liberté". Ce qui permet aux pratiques de liberté de faire surface n'est pas ce qui n'est pas récupérable pour la domination, mais ce qui désarticule les mécanismes de production de notre propre désordre sentimental et psycho-somatique. Le but n'est pas d'abolir un malaise qui pousse à la révolte pour mieux nous adapter à un système de gestion des corps évidemment toxique. Le but n'est pas d'apprendre à mieux lutter dans les entraves de la contingence présente au nom d'une "stratégie" qui nous mènerait à la victoire. Car la victoire n'est pas l'adaptation au monde par le combat, mais l'adaptation du monde au combat lui-même. C'est pourquoi toute logique du diffèrement sert un temps sans présent : la seule urgence, pour nous, maintenant, c'est de rendre le trouble offensif, de devenir ses complices parce que «plutôt la mort que la santé qu'ils nous proposent.» (G. Deleuze)

Il faut bien être obscène, puisque tout ce qui est visible, au sein des démocraties biopolitiques, est déjà colonisé, mais d'une obscénité mélancolique, qui fuit l'emballage de qui veut faire scandale.

Le possible entre hommes et femmes relève indiscutablement de l'obscénité de notre temps, mais en l'occurrence l'espace de cette connivence n'est ni immuable ni indécent, seulement le résultat d'une culture déterminée qui vieillit vite et mal, en oubliant le patriarcat mais en demeurant misogyne.

Et puisque les évidences dans lesquelles nous nous mouvons ne sont pas logiques mais éthiques, transmises au sein d'un ordre historiquement déterminé et non pas philosophiquement fondées, nous nous penchons inquiets sur le soin que les hommes et les femmes mettent à entretenir leurs désirs, dans la machine productive et contre elle mais aussi contre eux-mêmes. Certes, ils se subjectivent pour être sexuellement désirables, ils sont sexués pour avoir une existence relationnelle générique, mais cela ne se fait pas de façon symétrique : les hommes ont eu accès à un ordre symbolique, à une transcendance bien à eux, qui prolongeait la vulgarité de leur désir en élégants appendices de pouvoir légitime ou transgressif.

Les femmes sont restées embourbées dans une corporéité indicible, écartelées entre l'image de soumission que la vieille société a projeté sur elles et la nouvelle obligation d'être les rouages post-humains de la machine à désir capitaliste.

« Hélas mes frères, – écrit H.D. – Hélène ne marchait pas / sur les remparts; / celle que vous avez maudite / n'était qu'un fantôme et une ombre portée, / une image réfléchie. » (H.D. Hélène en Egypte, I, 1, 3) et toute femme promène avec elle, comme la pauvre et belle Hélène, le fantasme qu'un désir de pouvoir d'hommes, né entre hommes, sans rapport avec son plaisir, a attaché à son destin. Un désir sans marge, puisque toute transgression féminine finit par tordre les bouches d'une grimace amère. Lorsque Don Juan réveille la complicité de la plus fidèle des épouses, la femme libre est encore un danger public.

*L*e platonisme naît d'une élaboration secondaire de l'orphisme. La dialectique, donc, et dans une certaine mesure le marxisme et le matérialisme, ont partie liée avec l'histoire d'amour malheureuse d'Orphée et d'Eurydice. La légende veut que le poète Orphée, qui était tellement à son aise dans le logos qu'il émouvait par ses chants jusqu'aux arbres et aux animaux, ait perdu son amante Eurydice dans son jeune âge, et que les dieux, émus par sa douleur inconsolable, lui aient permis de descendre au royaume des morts pour la ramener sur terre. La condition était qu'il l'accompagne sans jamais la regarder sous le jour livide des trépassés et qu'il attende d'être parmi les vivants pour revoir son visage.

Par passion ou par scepticisme, par désespoir ou par appréhension, Orphée se retourna. Que ce soit parce qu'il ne put pas partager le secret de la vie et de la mort (apanage des femmes), ou simplement par incapacité de croire que quelque chose de plus qu'un corps de femme pouvait le suivre, ou juste par désir de regarder droit dans les yeux le fantôme de son amour, Orphée fut privé de son amante et, ivre de douleur, finit dévoré par les Bacchantes.

Une question surgit inévitablement : pourquoi le poète sublime n'a pas trouvé de mots à dire à son aimée mais a-t-il plutôt éprouvé le besoin de la voir? N'était-il pas, par hasard, hésitant à reprendre avec soi une femme dont il n'avait pas eu le contrôle pour un temps, qu'il avait perdue de vue, la croyant morte alors qu'elle pouvait encore le suivre et revenir avec lui?

Et Eurydice?

Lorsque Hermès qui la raccompagnait à la vie s'écrie « il s'est retourné », Eurydice demande « qui? » (Rainer Marie Rilke, Orphée, Eurydice, Hermès).

*M*aintenant que le pacte social est définitivement dissous, les femmes sont les bienvenues partout, et il y en a qui en sont ravies. Jusqu'à hier elles restaient sagement devant la porte, maintenant elles oppriment au Parlement, elles falsifient la réalité dans la presse, elles sont exploitées dans les mêmes métiers que les hommes, elles sont aussi nulles qu'eux, et même un peu plus à cause de l'enthousiasme qu'elles dégagent en accomplissant de façon zélée les pires des tâches.

On se demande pourquoi, en effet, ON ne les a pas utilisées avant.

C'est surprenant, elles aiment tout, la marchandise comme la maternité, le travail comme le mariage, des millénaires de docilité et d'oppression ruissellent en centaines de petits flots de bonheur réformiste ou réactionnaire au féminin.

Au reste les femmes actuelles n'aiment pas les Bloom, qu'elles trouvent, somme toute, passifs et trop peu amoureux de leurs oppresseurs. De temps à autre elles les plaignent : ils ne sont même plus bons à nous soumettre.

Dans le ventre de la machine de guerre

La différence d'être femme a trouvé sa libre existence en faisant levier non pas sur des contradictions données, présentes à l'intérieur du corps social, mais sur des contradictions que chaque femme singulière vivait en soi et qui n'avaient pas de forme sociale avant de la recevoir de la politique féminine. Nous avons inventé nous-mêmes, pour ainsi dire, les contradictions sociales qui rendent nécessaire notre liberté.

Ne crois pas avoir de droits
Libreria delle donne, Milano, 1987

On l'appelle la valeur-affect, c'est la valeur ajoutée des femmes hétérosexuelles, la marchandise la plus prisée, celle qui fait vendre toutes les autres, et en produit, en plus, de mangeables (elle fait la cuisine), de vivantes (elle fait des enfants), de baisables (elle entretient son corps). Un petit grain de transgression? Bien sûr mon chéri, travail supplémentaire pour ne pas être *ordinaire*.

Et si dans ton milieu on décrète que ce n'est que des conneries, tout cela, qu'on est au-delà de tout ça et aussi du besoin d'écrire ce texte, alors il faut aussi introjecter – vite ! – la honte d'avoir un besoin que les autres jugent illégitime. La honte d'en avoir marre d'être jolie et agréable alors qu'apparemment on ne te le demande même pas... «Qu'est-ce qu'elle a? Elle a ses règles? Elle est mal baisée?» On ne te le demande *même pas* parce que c'est *sous-entendu*, parce qu'on croit que la femme correspond de fond en comble à son travail quotidien d'autopoïèse. Pas de reste, encore ! Mais j'ai une âme, aussi ! Oui, une âme de travailleuse! Ça se monnaie, en plus... Tu es gratifiée ma chérie, et plus t'es gratifiée, plus t'es dépendante, plus ta vie est anti-conformiste, plus c'est fatigant de la tenir ensemble.

«Mais de quoi elle parle? Tu comprends toi?»

Moins on est dupes, plus c'est difficile. La méfiance des autres femmes, chacune confortablement – ou douloureusement – enfermée dans son coin de séparation aménagée. «L'auto-conscience féministe, t'as vu ce que ça a donné?» J'ai vu : la métaconscience de l'inconscience. On sait que le problème des femmes est un problème, mais on sait aussi que c'est un problème de le dire, et alors, vois-tu, à force de refouler les problèmes ou de mal les poser, eh bien, nous sommes fatiguées, et c'est ça désormais notre vrai problème.

Je vois.

Je comprends.

Plus je comprends plus je suis malheureuse, j'ai envie d'oublier, j'ai envie de me raconter que je peux me «réaliser» dans le travail, dans le couple, dans la maternité, dans le divertissement, dans la déco, dans la littérature, dans le SM.

LE TRAVAIL DE PÉNÉLOPE. Il n'est pas fini? Jamais fini. Les femmes font des choses, et le temps efface leurs traces. Sous prétexte que les femmes n'existent pas; que ça ne veut rien dire. Il n'y a pas de «problème de femmes» à part les problèmes du corps, les problèmes de gestion de ce corps qui ne leur appartient pas. D'ailleurs, il est à qui, ce joli corps que tout le monde veut niquer? À qui ce corps qui n'est pas joli du tout et que tout le monde jauge, comme on jaugeait autrefois une vache sur le marché? À qui ce corps qui vieillit, grossit, se déforme, et me demande du travail, de l'entretien pour rester conforme aux paramètres du désirable? Désirable *pour qui*? Alors l'abîme se creuse, entre celles qui travaillent à leur valeur ajoutée et celles qui font grève. Mais les conséquences sont quotidiennes et définitives : c'est moi-même mon objet de grève ou mon beau travail. L'approbation de ce que je suis et de ma réussite socio-professionnelle ne font qu'un. Il n'y a pas de reste. Entre ma cellulite et ma fatigue, mon boulot et mon beau visage, ma conversation et ma patience. Pas de reste, camarades, pas de reste, cher patron.



alldqrrpndz.3
2222 'b
u.rrrrrrrrrr

La femme intellectuelle et transgressive, la *domina* sadique qui connaît son fait, c'est pas mal non? Si t'en as les moyens et le caractère. Assume ta solitude et fais-en quelque chose d'exceptionnel. Deviens porno-star, porte-parole de l'aile la plus branchée de l'anti-mondialisation. Tu seras seule mais moins dépressive, frustrée mais socialement reconnue.

- Se contenter, c'est ça? Mais qui se contente nuit !
- Arrête de te plaindre !
- La ferme !

Comment ça marche? La machine de guerre lutte et désire, désire et lutte. Elle ne peut pas lutter contre son désir, ça la grippe. Elle ne peut pas trop l'interroger, ça l'arrête. Comment faire alors? Moi je désire lutter, avec mes frères, avec mes sœurs. Mais je désire être forte pour continuer à lutter, pour ne plus douter que c'est là ma place, là mon plaisir. Et pourtant ce n'est pas là ma place, pas là mon désir. Parce que la machine de guerre est mâle, et d'ailleurs c'est ça qui me plaît. Mais, hélas, les guerriers sont homosexuels et de surcroît ils méprisent leur désir.



Comment ça marche? Les anthropologues nous expliquent qu'il y a des cultures de la «maison des hommes». «La maison des hommes abrite une activité sexuelle considérable. Inutile de préciser que celle-ci revêt un caractère entièrement homosexuel. Mais le tabou dirigé contre l'homosexualité (du moins entre égaux) est presque universellement beaucoup plus fort que l'impulsion elle-même, le résultat étant que la libido tend à se canaliser vers la violence. [...] La tournure d'esprit guerrière, ultravirile, est même dans son orientation exclusivement mâle, plutôt initialement qu'ouvertement homosexuelle. (L'expérience nazie en offre un exemple extrême.) Et la comédie hétérosexuelle qui se joue, sans compter – ce qui est plus persuasif encore – le mépris dans lequel on tient les individus les plus jeunes, les moins endurcis, les plus «féminins» prouvent que la véritable éthique est misogyne, ou encore hétérosexuelle d'une façon plus perverse que positive» (K. Millet, *La politique du mâle*)... Ça me rappelle quelque chose. Ça me rappelle l'homme en moi, ça me pose un problème. Je ne me sens pas solidaire des femmes qui ne veulent pas lutter, qui vivent hors de la machine de guerre. Moi aussi, je trouve d'un coup que «les femmes» n'existent pas, et que si ça existait je ne voudrais pas me trouver au milieu d'elles. Entre les chiennes de garde et les expertes du maquillage, entre les femmes au foyer et les *career women*, trop de souffrances différentes, et de mauvaises réponses. Trop de différences sociales et d'intérêts opposés. Aucun possible à l'horizon.

Du coup j'ai un problème. Je ne veux pas sortir de ma machine de guerre. Hors de la machine de guerre je n'aurai droit qu'à une existence domestique. *On va vouloir m'appivoiser*. De bien mobilier, la femme est passée animal de compagnie.

Moi je veux lutter.
Aidez-moi à lutter.

Ai-je toujours aimé les hommes comme un de leurs congénères? Suis-je un garçon, un vilain garçon qui n'a pas de couilles? Mais non ! Je ne suis pas castrée et je ne veux pas de verge. Du tout. Je le jure ! Et puis j'aime les filles, les femmes, en général. Je les excuse quand elles sont connes, je les admire quand elles sont bien. Les femmes c'est formidable, ça met de la joie dans le centre commercial à ciel ouvert de nos vies, ça met de la vacance ! Est-ce que je les aime comme un homme, avec la même hypocrisie, et en

plus l'espoir lâche qu'elles ne deviennent pas mes rivales dans la séduction? C'est de la rhétorique? Ou de la chevalerie? Quand on les aime, les femmes, ne serait-ce pas par hasard que l'on se rejouerait encore la méprisable farce de l'amour courtois, de l'amour romantique, où la femme est un ange, ne chie jamais, n'a pas de règles, n'a pas de corps?

Que vomissent-elles, les anorexiques, les boulimiques, les femmes affectées par les désordres alimentaires? Elles vomissent *leur corps*. Elles n'ont peut-être rien compris, elles veulent juste ressembler à Kate Moss. Mais *leur corps*, lui, il comprend, il a tout compris, et il nous explique. Il tient sa conférence de sucs gastriques qui corrodent les dents, d'os qui percent la peau, de vergetures qui défigurent le ventre. Le Spectacle glisse vers la clinique. Comme d'habitude. La matrice médicale nous crache à la gueule que notre corps ne nous appartient pas (lire : vous ne pouvez plus le louer ou le vendre à votre guise), que notre corps est un corps de malade, un corps de folle-dingue dont personne ne voudra.

Les corps de femmes, eux, disent des choses que les bouches n'osent pas répéter. Les corps de femmes entendent des choses que les oreilles refuseraient d'entendre. Ce qu'on dit aux femmes, ça ne compte pour rien.

Ce qui compte c'est *ce qu'on leur fait, ce qu'elles se font*.

Je veux bien lutter avec des femmes, et des hommes. Je veux bien qu'on ne sorte pas de la machine de guerre et qu'on l'agrandisse ensemble, qu'on la rende irrésistiblement désirable. Qu'on la rende vraiment *mixte*. Et perverse. Et polymorphe. Et offensive. Qu'on ne s'y ennuie plus jamais. Je veux bien qu'on oublie les femmes et qu'on oublie les hommes, parce que ce sont deux noms d'une contrainte liée à l'accumulation et à l'offensive militaire.

En dehors du capitalisme et de l'entassement des biens, en dehors de la guerre menée pour le pillage et l'extension du pouvoir, nous n'avons rien à faire des «hommes» et des «femmes» ni de leurs familles pathogènes.

Nous nous foutons d'être compatibles avec leur présent, nous sommes compatibles avec notre avenir.

Qu'est-ce que c'est que cette histoire?

On a parfois l'impression que,
lorsqu'il s'agit des femmes,
l'interprétation des faits historiques
n'est jamais assez stupide.

K. Millet, *La politique du mâle*

NOUS QUITTONS, nous aussi, et sans regret, le bordel de l'historicisme et la putain «Il était une fois», mais c'est avec un certain scepticisme au regard des performances du matérialisme historique qui resterait «maître de ses forces : assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire» (Walter Benjamin, *Sur le concept de l'histoire*).

Le continuum de l'histoire n'est pas donné, c'est le bavardage des dominants sur le silence des dépossédés, l'enchaînement systématique des récits virils matérialistes ou historicistes, bons époux ou libertins, cela importe peu. Surtout aujourd'hui que l'Histoire (veuve du sujet classique : le mâle vaillant, le héros ou l'érudit, capable de la faire et de la transmettre) bégaye, et que la morale de la fable n'édifie plus personne. L'histoire n'est pas finie, des expériences cherchent et trouvent en ce moment précis, dans les plis du temps, les mots pour se dire et se transmettre, mais cela est devenu un effort, une pratique de résistance.

Si la "Culture" ne peut plus servir aux puissants de béquille pour enchanter leurs méfaits, on trouvera peu de femmes pour s'en plaindre. Car même si elles n'ont jamais été une minorité, leur savoir et leurs histoires n'ont fait que broder les marges du grand récit de l'Occident. Les femmes et l'épique c'est un rapport compliqué...

Le lieu commun veut que les femmes et les anecdotes connaissent une parenté presque innée. Dans les sociétés pré-industrielles, les amours, les douleurs, les maladies, les morts et les naissances traversaient le tissu humain des villages au travers de mots dits par une femme à l'oreille d'une autre; de même que les lieux de travail domestiques, où les savoirs-pouvoirs du quotidien circulaient et les modes de vie se reproduisaient, étaient les lieux des histoires, racontées entre femmes et par les femmes aux enfants.

Et encore aujourd'hui. Les amitiés féminines restent des amitiés narratives, où l'autre est nécessaire pour se revoir, se recomposer, se reconnaître. Mais le besoin de récit de soi, pour ne pas succomber à la paresse identitaire, à la résignation face à ses propres défauts, à la folie de ne plus se retrouver dans ses gestes, remplit maintenant les poches des psychanalystes. Au point qu'il n'y a plus rien à dire : expérience et récit ayant divorcé, il ne nous reste que l'*information*, neutre, aseptisée, épouvantable et notre passivité de récepteurs.

Ici je ne raconterai pas une histoire, mais quelques histoires d'une expérience multiple et hétérogène qui eut lieu principalement en Italie, mais pas exclusivement, entre les années soixante et soixante-dix. La librairie des femmes de Milan en fait partie, beaucoup de voix de femmes et d'hommes d'horizons différents aussi.

Les voix que je rassemble arbitrairement ici sous le nom de *féminisme extatique* ont en commun une ligne de fuite, une promesse, un ton, parfois une révolte, un besoin de force. Dans cette constellation brillent l'inviolabilité des femmes et le désir de changer le rapport entre immanence et transcendance; et puis le refus de l'abstraction de la loi, de la représentation institutionnelle désincarnée des corps et l'exigence d'un plan de consistance politique partagé entre hommes et femmes, l'hypothèse mixte.

Ce que je trace est une *anarchéologie*, qui exhume dans le désordre des fragments éclatés et les interroge sur leur possible plus que sur leur appartenance. La réticence face aux grandes synthèses ou aux avis tranchés sur cette histoire se justifie par le fait qu'elle n'est pas close, qu'elle est en partie restée muette et en partie racontée par des faussaires.

Primat de la pratique : partir de soi

*Une politique qui n'a
toujours pas le nom
de politique*

Et s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au châtiement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils. Nous sommes entrés depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation. Notre ligne de pente nous éloigne de plus en plus d'un règne du droit qui commençait déjà à reculer dans le passé à l'époque où la Révolution française et avec elle l'âge des constitutions et des codes semblaient le promettre pour un avenir proche.

C'est cette représentation juridique qui est encore à l'œuvre dans les analyses contemporaines sur les rapports du pouvoir au sexe. Or, le problème, ce n'est pas de savoir si le désir est bien étranger au pouvoir, s'il est antérieur à la loi comme on l'imagine souvent ou si ce n'est point la loi au contraire qui le constitue. Là n'est pas le point. Que le désir soit ceci ou cela, de toute façon on continue à le concevoir par rapport à un pouvoir qui est toujours juridique et discursif – un pouvoir qui trouve son point central dans l'énonciation de la loi. On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi. [...] Et c'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés. Il faut bâtir une analytique du pouvoir qui ne prendra plus le droit pour modèle et pour code. [...] Penser à la fois le sexe sans la loi, et le pouvoir sans le roi.

Michel Foucault, *La volonté de savoir*

EN 1966, dix ans avant la parution du premier volume de *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, un groupe de femmes en Italie attaquait l'hypothèse répressive, déjà. Le Demau, abréviation de «démystification de l'autoritarisme patriarcal», ne s'en prenait pas à l'oppression masculine, mais signalait tout simplement qu'il y avait un problème entre les femmes et la société, et que ce n'étaient pas les femmes qui posaient problème à la société (ce qu'on appelle la «question féminine») mais la société qui posait un problème à ces femmes. Dans leur perspective, la politique d'intégration est à leur situation ce que la camomille est à une maladie grave, car la séparation féminine, même dans la marginalité qu'elle comporte, devient une fois réappropriée un point de départ offensif et non plus une source de faiblesse. Cette approche mettait en avant la différence féminine contre le mythe de l'égalité construit sur le mètre masculin. Mais en même temps l'enjeu était d'opérer une révolution symbolique qui donne aux femmes les instruments pour construire une autre cartographie du monde qui les verrait en sujets, une nouvelle transcendance qui permette aux corps féminins de se dire et se penser sans se sublimer. «L'homme – écrit Carla Lonzi – a cherché le sens de la vie au-delà et contre la vie elle-même; pour la femme vie et sens de la vie se superposent en permanence». C'était une attaque dirigée contre la culture, qui posait les bases d'une pratique autre, d'une autre arithmétique des possibles : accuser



la philosophie d'avoir spiritualisé la hiérarchie des destins en assignant l'homme à la transcendance et la femme à l'immanence revenait à revendiquer pour soi le droit à faire l'histoire, à concevoir autrement la naissance, la mort et la guerre, à dire son mot sur ce qui est viable et désirable.



«À la culture humaine – lit-on dans *Ne crois pas avoir de droits* – ainsi qu’à la liberté des femmes manque l’acte de transcendance féminine, le plus d’existence que nous pouvons gagner en dépassant symboliquement les limites de l’expérience individuelle et la naturalité du vivre», mais l’histoire alla dans une autre direction. Dans les années soixante-dix, en Italie, la prise de conscience féminine se fit sous l’enseigne de l’oppression subie; la «condition féminine» ne reflétait pas la réalité sociale et politique articulée dont elle aurait dû être porteuse, mais montrait à des femmes désireuses de liberté et de puissance une image avilissante et déformée avec laquelle elles avaient le devoir moral de s’identifier et qui éteignait tout enthousiasme.

À partir de 1970 en Italie, faisant suite à l’expérience américaine, commencèrent à

se constituer des groupes d’autoconscience. Le silence était brisé mais la satisfaction restait encore lointaine : entendre des histoires de femmes qui se vivaient à tort comme inférieures dans la famille, au travail ou dans les groupes politiques, finissait par produire une caisse de résonance qui rendait cette réalité contingente indépassable. «Cela nous rend conscientes – disait une femme au sujet de l’autoconscience – mais ne nous donne pas d’instruments, ne nous fait développer aucun pouvoir contractuel dans la transformation du social, juste de la conscience et de la rage» (*Ne crois pas avoir de droits*). Et pourtant dans ces mots échangés entre femmes qui auparavant avaient été muettes, quelque chose avait pris corps qui resta dans la tradition féministe : un certain rapport d’intimité et de familiarité avec la sphère du sensible, un va-et-vient entre concrétude et abstraction qui lézardait la surface lisse des discours de légitimation du pouvoir.

Peu à peu les groupes de femmes sortirent de l’innocence, qui était la prison dans laquelle la société les avait confinées et d’où le séparatisme avait de la peine à les faire sortir. Il fallait se libérer de l’image de la «mère mortifère» (*L’erba voglio*, n° 15) qui nourrit mais dévore, image à la fois de la dévotion envers autrui et de l’hétéronomie, de celle qui renonce à la violence mais l’aime chez l’homme par procuration et contre soi-même.

Au sujet des rapports dans les groupes de femmes, nous lisons en 1976 : «En excluant l’agressivité tout est maintenu pur à la surface, même si à l’intérieur de nous, parmi nous, en profondeur quelque chose devient de plus en plus menaçant; ce qui reste en dehors ne serait-ce pas par hasard quelque chose de réprimé et d’interdit depuis toujours aux femmes? Les femmes sont tendres, tout le monde le dit, devons-nous écouter ce que dit tout le monde ou bien ce qui se passe de nouveau et d’extravagant entre nous?» (*Ne crois pas avoir de droits*)

Contre la mère mortifère surgissait l’idée de la «mère autonome» : «Pour le dire plus simplement, il y a une peur féminine à exposer son propre désir, à s’exposer avec son désir, qui pousse la femme à penser que les autres entravent son désir, et c’est ainsi qu’elle le cultive et le manifeste, comme la chose qui lui est refusée par l’autorité extérieure. Dans cette forme négative le désir féminin se sent autorisé à s’exprimer. Pensons par exemple à la poli-

tique féminine de la parité, menée par les femmes qui ne se font jamais fortes d'une volonté propre mais seulement et exclusivement de ce que les hommes ont pour eux seuls et qui leur est nié.» (*Ne crois pas avoir de droits*)

Pourtant le fantôme d'une enfance angoissante, impossible à congédier, continuait à hanter les rapports entre femmes. «J'ai éprouvé une envie insensée – raconte Lea, impliquée dans l'expérience des groupes de femmes – pour mes amis qui revenaient du Portugal [à l'époque, en 1975, au Portugal était en cours une tentative de révolution sociale], qui avaient vu «le monde», qui gardaient une familiarité avec le monde. Je me suis sentie étrangère à leur expérience, mais non pas indifférente. La conscience de notre réalité / diversité de femmes ne peut pas devenir indifférence au monde sans nous plonger à nouveau dans l'inexistence... Notre pratique politique ne peut pas nous faire le tort de renforcer notre marginalité... Comment sortir de l'impasse? Le mouvement des femmes aura-t-il la force et l'originalité de découvrir l'*histoire du corps* sans se laisser tenter par l'infantilisme (renforcement de la dépendance, omnipotence, indifférence au monde, etc.)?» (*Sottosopra*, n° 3, 1976)

À partir de 1975, de nombreuses librairies de femmes s'étaient ouvertes dans toute l'Italie sur l'exemple de la Librairie des femmes parisienne; et des centres de documentation et des bibliothèques de femmes naissaient aussi. Plus l'alternative prenait forme, plus la modération grandissait et la «satisfaction de survivre» devenait prédominante.

La richesse du mouvement italien qui avait été de parier sur des pratiques de subjectivation qui se détachent du misérabilisme plutôt que sur la psychanalyse et la fonction thérapeutique de l'agrégation, se retournait maintenant contre lui. L'histoire de la Maison de Col di Lana ouverte au printemps de 1976 décrit un échec remarquable : «Lorsque la Maison fut remise en état, – racontent les protagonistes – les femmes vinrent nombreuses. Lors des grandes réunions, le mercredi soir, la salle principale était pleine. Mais bientôt il fut clair que ce lieu plus grand et plus ouvert ne fonctionnait même pas pour la confrontation politique élargie. Ses dimensions ne faisaient que grossir le phénomène de la passivité de beaucoup vis-à-vis d'un petit nombre. À chaque fois la salle se remplissait de 150 à 200 femmes, à chaque fois elles se mettaient à parler de la pluie et du beau temps de la façon la plus agréable, comme le fait une classe féminine en attente de l'enseignant. Cet état de demi-attente cessait lorsque l'une ou l'autre, mais c'étaient toujours les mêmes, demandait de commencer le travail politique pour lequel elles s'étaient réunies. Le travail avançait avec les interventions de l'une ou de l'autre, toujours les mêmes, une dizaine à peu près, et les autres écoutaient. Il n'y avait pas moyen de changer ce rituel. Si aucune des dix ne commençait le travail, les autres continuaient à bavarder avec la même vivacité. Si, une fois le débat commencé, aucune des dix ne reprenait la parole, régnait dans la grande salle un parfait silence. Les thèmes débattus étaient également impuissants à secouer la situation. À la fin, comme il est facile de l'imaginer, aucun sujet n'avait plus de raison d'être discuté sauf la situation elle-même qui s'était créée là et la tentative de la déchiffrer. Mais même ce sujet-là n'eut aucun effet de transformation. Il fut posé et discuté par les dix mêmes qui parlaient face à la présence invariablement muette des autres. C'était un échec total.» (*Ne crois pas avoir de droits*)

L'éclatement de ce grand groupe silencieux de femmes qui arborait sa simple présence massive et énigmatique contre la volonté politique des dix qui parlaient, donna lieu à douze commissions de travail où le silence dut être rompu. Ces femmes expliquèrent qu'elles craignaient la conflictualité politique, qu'elles la percevaient comme menaçante

pour la solidarité entre femmes et la cohésion du collectif, bref pour leur nouvel équilibre subjectif. Ces femmes s'étaient effectivement subjectivées, mais d'une manière paralysante. Leur pratique constructive, faite de discours et de transmission d'un savoir autre, à force de ne jamais se heurter à ce qui la contredisait se retrouvait sans paroles et sans curiosité. Ce que ces femmes craignaient de perdre en s'exposant, elles l'avaient déjà perdu depuis longtemps : l'unité protectrice qu'elles voulaient à tout prix préserver était morte de leur crainte de la modifier, elles n'avaient plus rien à se dire, elles avaient recommencé à survivre dans la marge, situation dont leur rencontre était censée les sortir. «Le collectif, si nous avons bien compris, n'était donc pas le lieu d'existence autonome possible, mais le symbole vide que les femmes ont de cette existence.» (*ibid.*)

La crainte de revenir à la dépendance de l'homme rendait les rapports entre femmes peu exigeants, les nivelait par le bas : toute divergence devenait un danger. Or une politique qui ne contamine qu'un seul sexe ne contamine pas. Les pratiques successives de la librairie des femmes de Milan allèrent dans une direction qui voulait contrecarrer cet immobilisme par l'assomption des disparités entre femmes. La pratique de se confier à une «mère symbolique» devint le centre de leur action et de leur relation. La «femme plus grande que moi», censée constituer la médiation indépassable et la plus fidèle avec le monde, résorbait le différentiel de pouvoir en l'incarnant. L'autorité était jugée légitime parce qu'elle sortait les femmes d'une fausse sororité génératrice de névrose et d'immobilisme. La phase extatique du féminisme différentialiste se refermait sur la mère autoritaire.

Le refus de l'hypothèse répressive n'aboutit pas, ici, à sa conséquence logique : l'abandon du séparatisme et l'hypothèse mixte. Mais pourquoi alors, si c'est cette dernière perspective que nous envisageons, garder le nom de *féminisme* et ne pas le noyer dans la pensée du *genre* ou dans la théorie *queer*?

Pour plusieurs raisons : la première c'est que les mouvements de femmes n'ont jamais été des mouvements de minorité : les femmes, c'est bien connu, sont numériquement majoritaires sur la planète; la deuxième est que les femmes, de par leur très longue absence de la scène du savoir et de l'art, ont été civilisées imparfaitement, sans transcendance

propre, et pour cette raison elles sont encore porteuses d'une puissance politique à venir : elles ont été intégrées à la gestion et au capitalisme, mais pas vraiment à ses formes politiques.

La troisième est que le corps des femmes avec celui des enfants, plus encore que celui des homosexuels ou des transexuels, est le corps biopolitique par excellence, l'objet d'investissement du calibrage citoyen et de la publicité, le support par excellence de l'écriture du désir marchand.

La quatrième raison est que les femmes se déconstruisent en tant que femmes depuis déjà longtemps mais que cela ne suffit pas à tenir la promesse d'une pratique politique de liberté qui unisse moyen et fin : «Tant qu'une femme demande réparation d'un tort, quoi qu'elle obtienne, elle ne connaîtra jamais la liberté [...]. La liberté est le seul moyen pour atteindre la liberté.» (*Ne crois pas avoir de droits*)

«Nous avons regardé pendant 4000 ans. C'est bon, maintenant nous avons vu !»

Manifesto di rivolta femminile, 1970

S'il est vrai, comme cela a été écrit, que la pasteurisation du lait a contribué à donner la liberté aux femmes plus que les luttes des «suffragettes», il faut faire en sorte que cela ne soit plus vrai. Et la même chose doit être dite de la médecine qui a réduit la mortalité infantile ou inventé les produits anticonceptionnels, ou des machines qui ont rendu plus productif le travail humain, ou des progrès de la vie sociale qui ont amené les hommes à ne plus considérer les femmes comme des créatures de nature inférieure. D'où vient-elle cette liberté qui m'est livrée dans une bouteille de lait pasteurisé? Quelles racines a-t-elle la fleur qui m'est offerte en signe de civilisation supérieure? Qui suis-je, moi, si ma liberté tient à cette bouteille, à cette fleur qu'on m'a mise en main?

Ce n'est pas tant la question de la précarité du don, même si c'est une circonstance à ne pas négliger que son origine. Il faut se trouver à l'origine de sa propre liberté pour en avoir une possession sûre, ce qui ne veut pas dire une jouissance garantie, mais la certitude de savoir la reproduire même dans les conditions les moins favorables.

Ne crois pas avoir de droits.



QU'EST-CE QU'UN TÉMOIN MODESTE? Selon Donna Haraway c'est quelqu'un dont l'invisibilité à soi est élevée à la dignité d'instrument épistémologique.

L'universalisme occidental a vécu dans le mythe de l'être neutre producteur de vérité, se donnant ainsi les armes d'une oppression innommable, créant un rapport de force pour lequel le vocabulaire du savoir existant ne pouvait pas fournir de mots. L'effacement du sujet, le surgissement du Bloom sont les effets sismiques d'un système de savoir-pouvoir qui s'est sciemment fondé pendant des millénaires sur la fiction du «moi transparent», celui qui peut composer avec le modèle du savoir techno-scientifique en s'y superposant sans jamais être mis en question par son discours, tel une machine de guerre innocente.

Dans cette configuration, la subjectivité n'existe plus qu'au titre d'exigence lyrique et inoffensive en marge de l'objectivité technique toute-puissante; les particularités de chacun, mais plus encore les conséquences politiques de son être-corps et de son avoir-lieu, ne sont plus que des soucis d'esthète désœuvré face à un savoir-pouvoir qui s'attaque en parfaite mauvaise foi à l'idée même d'une intégrité psycho-physique humaine.

L'anti-humanisme le plus farouche des sciences «humaines», par exemple, a des années-lumières de retard sur la médecine qui soigne l'homme vivant à partir du paradigme anatomique du cadavre, qui ne voit que des corps morcelés, des maladies mentales organiquement traitables, des phénomènes d'immunodéficience liés probablement à un manque de gratification du sujet... L'éthique qui donnerait un sens politique au fait d'être au monde, ou de n'y être plus, se dissout dans l'acide surpuissant du biopouvoir; la vie organique asexuée rendue hétéronome sous l'effet d'un environnement toxique, devient l'objet ininterrogeable du pouvoir de faire vivre et de laisser mourir.

Trouver un sens à une vie qui appartient aux sondes, aux microscopes et aux spéculums de mains étrangères, aux artefacts dépas-

sionnés de la science est désormais une urgence politique centrale. C'est au travers de ces corps qui nous ont été arrachés par la biopolitique comme s'ils étaient voués à une résurrection clinique indépendante de nos actes et nos choix, et parfois même contraire à eux, que le féminisme extatique a d'abord voulu se libérer. Il a répondu au chantage d'un désir univoque qui ignorait son plaisir par un discours cru sur l'anatomie féminine, reléguée jusqu'aux années soixante dans l'équivoque des chuchotements, dans la pénombre des confessionnaires et des chambres à coucher, livrée à la torture des avortements clandestins.

La pudeur a sans doute été le dispositif de domination le plus fin auquel les femmes aient eu affaire, car c'est un sentiment de soi inculqué de l'extérieur mais dont la preuve performative d'existence est qu'il soit reproduit par le sujet même qui le subit. La vie privée devient alors l'abri sûr contre la menace désocialisante de la honte.

Être à soi-même la source possible d'un déshonneur écrasant dont on ne contrôle pas les mécanismes de production a été le chantage que le désir patriarcal a fait peser sur les femmes au moyen de leur corps. Tout dysfonctionnement ou symptôme douteux, toute impudicité ou manifestation de désir hétérodoxe de ce corps qui devait à tout prix être docile a été réprouvé comme moralement inacceptable.

Le corps de la femme, avec son fonctionnement hormonal délicat, avec son plaisir complexe qu'entourait un silence avilissant, est resté malgré tout le continent noir de toute bonne intention émancipatrice. Ce que la civilisation a fait au corps des femmes n'est pas différent de ce qu'elle a fait à la terre, aux enfants, aux malades, au prolétariat, bref à tout ce qui n'est pas censé "parler" donc, en gros, à ce que les savoirs-pouvoirs du gouvernement et de la gestion ne veulent pas entendre, et qui est relégué par là à l'exclusion de toute activité reconnue, au rôle de *témoin*. Mais quelle différence entre le témoin modeste qui véhicule, en s'effaçant derrière une prétendue objectivité scientifique ou économique, des rapports de pouvoir "incontournables" à l'intérieur de son système théorique et cet autre témoin muet, marginal dont on ne sait pas qu'il parle car il ne faudrait surtout pas savoir l'entendre? La différence est encore du côté du corps. L'homme du savoir-pouvoir "objectif" cache son existence psychosomatique sexuée et faible en déléguant le monopole

de la violence à une police qui peut se salir les mains pendant qu'il alimente l'illusion contradictoire de l'incorporéité humaine au nom de laquelle les autres corps peuvent apparaître comme objets étrangers, émotivement indifférents. Il développe son anesthésie sensorielle pour mieux exercer la connaissance au moyen des prothèses techniques, il érige la séparation en condition d'objectivité et son manque d'intimité à ses semblables en nécessaire déformation professionnelle.

Le corps des exclus du discours, par contre, est un corps parlant et inécouté qui a pour caractéristique centrale de chercher à réduire la séparation, car elle n'est pour lui que source de fragilité et jamais instrument de pouvoir. Il est le témoin qui se dissout et passe avec l'objet de son témoignage, celui qui ne peut pas s'extraire du ventre de la domination sans mourir, qui n'a pas le recul qui permet au sujet soutenu par l'institution (seule condition où le sujet identique à soi existe) de feindre une étrangeté à l'horreur du monde, de découper un espace limité à sa complicité avec le désastre.

Le témoin qui ne rentre pas dans le modèle de discours autorisé par le savoir-pouvoir est la figure paradoxale de la faute et de l'impuissance; son corps, son être-là ne produisent que le cri inarticulé de qui, en disant "je", cherche vraiment à se désigner et par là ment et se range du côté des coupables.

Il n'y a pas de virginité du côté des opprimés, des exclus de l'histoire, qu'ils soient femmes, minorité ou classe; au contraire, l'opprimé est celui qui n'a pas d'autre choix que de participer à la machine à domination, même il en est le produit le plus dépendant et le moins capable d'auto-détermination.

C'est dans la rupture du jeu signifiant qui soutient l'offensive permanente pour nous faire nous identifier avec nous-mêmes que peuvent se dégager des perspectives pour une pratique de liberté. Ce qu'il faut combattre, c'est notre méfiance ultime à laisser parler les corps souffrants sans les enchaîner à un "je", car c'est justement sur cet enchaînement que la domination prend appui, en le niant quand il revendique l'indépendance et en le faisant fonctionner à nouveau quand il donne à voir la toxicité d'une vie placée sous le joug du gouvernement.

Ce qu'il faut faire taire, c'est le discours du biopouvoir, tant sur notre souffrance que sur notre jouissance. Toute pratique de liberté part de là.

Loyauté éphémère, cohérence impossible

L'image féminine avec laquelle l'homme a interprété la femme a été une invention bien à lui.

Manifesto di rivolta femminile

...et dans l'idée d'homme il n'y a aucune femme.

A. Cavarero, *Malgré Platon*

Les images doivent leur efficacité à leur sentimentalisme épistémique.

B. Duden, *Le corps de la femme comme lieu public*

Je me suis amusée à compter, les après-midi de désœuvrement, le nombre de fois où j'avais mis et desservi le couvert. Je suis arrivée au chiffre de mille neuf cent cinquante! Mille neuf cent cinquante fois en dix ans! Si tu calcules qu'il me faut chaque fois mettre, enlever une moyenne de six assiettes, deux casseroles, deux plats, huit couverts, quatre verres, deux serviettes, une nappe, un protège-nappe, deux bouteilles, le sel, le poivre, le pain, le couteau à pain et le compotier, et cela à condition qu'il n'y ait ni repas ni services spéciaux; que je dois me lever et me rasseoir à peu près six ou sept fois par repas; aller de la cuisine à la table et de la table au buffet, le tout répété trois fois par jour, même si le petit déjeuner est moins important – mais, en échange, je t'ai fait grâce des deux fois par jour où je sers le café – eh bien, fais le compte! Pour les déplacements, cela fait environ 21 par jour (et encore je suis modeste) multiplié par 365 jours, ce qui donne 7665, multiplié par mes dix ans de mariage, ce qui fait : 76650! Tu imagines le nombre de briques que j'aurais posées si j'avais été maçon! Cela ferait déjà pas mal de maisons! Mais je n'ai, hélas, rien construit! C'est comme si j'avais labouré l'océan. Demain, je recommencerai, et après-demain, et toujours...

L. Falcón, *Lettres à une idiote espagnole*, 1975

La première impulsion qui me vient de cette lecture est un refus : je refuse d'accepter comme vraie la théorie que nous, les femmes, avons vécu et continuons à vivre instrumentalisées et gérées par l'homme et par son histoire. Je me rends compte que je cherche une défense avec cette protestation, mais reconnaissons au moins que cela peut être dramatique pour une femme arrivée déjà à la moitié de son parcours dans la vie, et qui a toujours cru agir pour le mieux, de s'entendre dire (je traduis le concept) : «tu t'es trompée en tout dans la vie; les valeurs que tu croyais justes, comme la famille, la fidélité en amour, la pureté, même ton travail de femme au foyer : tout mauvais, tout résultat d'une subtile stratégie transmise de génération en génération pour une exploitation continue de la femme». Je le répète : il y a de quoi rester pantoise.

Femme revenue à l'école du soir pour passer son brevet en Italie, à la suite de sa rencontre avec les militantes féministes en 1977 (tiré de *Ne crois pas avoir de droits*)

Échographie d'une puissance

L' HOMOSEXUALITÉ MASCULINE a eu une réputation révolutionnaire parce qu'elle ne jouait pas le jeu de la sublimation civilisatrice exigée par le pacte social entre hommes. Les homosexuels masculins prenaient la politique au pied de la lettre : si c'est une affaire d'hommes restons donc entre nous, sans gêne. Cela n'arrangeait pas les rivalités viriles, cela créait l'hétéria, la grande fraternité qui se débarrasse avec un rire malicieux du paternalisme. Mais cela avait encore à voir avec le pacte social, c'était en quelque sorte sa radicalisation, même si elle comportait des effets de pouvoir et des corollaires de désir totalement différents.



Le vrai ovni, a-t-on soutenu, c'était l'homosexualité féminine, vraiment déloyale, celle-là, car elle se soustrayait à la fois au désir masculin de paternité et au désir féminin d'enfanter. La femme homosexuelle vient d'un pays lointain,

d'une île, Lesbos; on a mis la mer entre elles et le reste du monde; elles ont débarqué d'ailleurs, elles n'ont pas grandi dans nos familles si elles ne sont pas œdipiennes et ne veulent pas d'enfants !

Il y a donc une logique dans la création d'un univers de désir lesbien au sein des mouvements féministes, mais l'expérience italienne des librairies des femmes s'est assez tôt trouvée aux prises avec les contradictions qui découlaient du mythe de la «rassurante étrangeté», dernière ruse de l'inconscient collectif pour enfermer les femmes dans la faute blanche. Soit l'étranger s'intègre à l'autre culture, soit il représente le non-droit en tant que tort : *il n'est pas à sa place*.

La construction d'une *autre normalité*, même déviante, ne nous sort pas de l'impasse. Le désir peut changer de bord, le pouvoir l'accompagne d'une censure productive nouvelle, d'un autre arbitraire. Le «libéralisme» impérial s'accommode très bien, en fait, de l'anomie et de la perversion; les contradictions du vieux monde hétéronormé rentrent par la fenêtre de son dehors. La question n'est plus celle de la forme du désir *en soi*, mais de son fonctionnement au sein de tout ce qui s'oppose à la domination présente.

Il ne s'agit pas de penser la sexuation contre les liens sociaux, mais contre la société : *le désir en soi est sans autonomie*. Comme l'écrit par exemple Léo Bersani à l'encontre des lieux communs les plus éculés sur le SM : «si tant est que la réversibilité qui remettrait en cause des conceptions du pouvoir qui se répartissent «naturellement» selon le sexe et la race, ce que l'on peut dire, c'est que les adeptes du SM sont extrêmement respectueux de la dichotomie domination/soumission en elle-même.» (Léo Bersani, *The gay daddy*)

Abandonner la terreur de la conformité comme le chantage à l'anti-conformisme est le seul a-moralisme possible au sein du biopouvoir.

Si le désir du Bloom ne révèle aucune vérité ultime sur l'oppression ou la liberté, en revanche il permet ou ne permet pas des désubjectivations, il accroît ou diminue la puissance collective. Et puisque le biopouvoir nous tient par les corps, c'est par les corps qu'on pourra s'en libérer, en les exposant à la violence, au danger, au plaisir, *hors de la loi et de sa transgression*, dans l'espace qu'occupe la domination de nos jours.

Sebben che siamo donne paura non abbiamo

Bien que nous soyons des femmes nous n'avons pas peur

«*Bien que nous soyons des femmes nous n'avons pas peur...*», chantait tous les matins, dès qu'elle se levait, une des amies avec lesquelles nous partagions la maison de nos pauvres vacances hivernales, mélangeant nos enfants jusqu'à ce qu'ils deviennent des garçons. Elle chantait pliée en deux en ramassant des chandails et des chaussettes, en refaisant des lacets ou en balayant la pièce.

«*Au moins ne chante pas !*», lui disions-nous pour l'arrêter. «*Tu chantes la chanson de lutte des repiqueuses pendant que tu astiques la vie des autres !*». Elle levait la tête et souriait comme pour s'excuser de l'humble enthousiasme qui la portait, mais ses yeux brillaient d'intelligence, de joie consciente. Soixante-huit était loin de venir et avec ces paroles elle chantait la liberté durement acquise, la fierté des idées, la satisfaction de la recherche à laquelle elle se consacrait dans le temps découpé entre le travail, l'école et les soins de la famille, elle chantait au fond le plaisir de ces jours de vie chorale, de contact, au-delà de l'habituel, avec les mêmes enfants même si c'était au prix de services minuscules et continus.

Luisa Adorno
Sebben che siamo donne



LE FAIT QUE "MACHISTE" ET "FÉMINISTE" désignent, d'après le filtre généralisé du *politically correct* des réalités respectivement négatives et positives devrait déjà nous renseigner sur l'absurdité de l'alternative. Toute perspective dualiste est un flicage qui se dissimule, de même que la construction d'une auto-mythologie négative n'est que le prétexte pour quitter le champ de bataille sans même s'être battu, et sans avoir l'air de fuir. Le problème auquel ont été historiquement confrontés les féminismes est que critiquer la civilisation exige plus d'auto-critique que de dénonciation, plus d'introspection que de tribunaux populaires.

Qui dresse encore les femmes contre les hommes reste prisonnier des antinomies de la société traditionnelle, joue avec des abstractions vides, ne fait qu'accroître culpabilité et confusion. Qui range la mère de dix enfants excisée du Mali avec la titulaire de quelque ministère en Occident sur la base de leur commune appartenance à un « sexe opprimé » raisonne à l'intérieur du découpage signifiant de la domination qu'il prétend combattre, se débat dans des contradictions accessoires par rapport à la contradiction centrale : qu'est-ce qui fait de quelqu'un un « homme » ou une « femme » ? En quoi le destin d'un sujet est-il un « destin anatomique » ?

La question est celle de la *dé/re/construction* de l'identité. Si nous ne voulons pas enchaîner l'opprimé à sa condition, si donc nous la considérons comme contingente, *d'où voyons-nous la puissance ?* De l'intérieur, tout simplement.

S'il est vrai que le rapport de force modifie l'identité des sujets concernés, et que c'est cela, et non pas ce qui reste inchangé, qui est décisif sur le plan politique, alors la tentation essentialiste s'éloigne.

« En remplissant un formulaire, – écrit Teresa De Lauretis – la majeure partie d'entre nous, les femmes, coche sans doute la case F et non pas M. Cela ne nous vient même pas à l'esprit de cocher le M. Ce se serait tricher, ou pire ne pas exister, s'effacer du monde. [...] Dès la toute première fois que nous avons coché le F du formulaire, nous faisons notre entrée officielle dans le système sexe/genre, et nous devenons in-engendrées femmes : ce qui signifie non seulement que les autres nous considèrent comme des femelles, mais qu'à partir de ce moment là *nous-mêmes* nous nous représentons comme des femmes. Alors je me demande : ne pourrait-on pas dire que la case F que nous avons cochée en emplissant le formulaire, nous a collé dessus comme une robe mouillée ? Ou que pendant que nous pensions être *nous* en train de cocher le F sur le formulaire, c'était en effet le F qui était en train de nous cocher ? » (T. De Lauretis, *Technologies de genre. Essais en théorie, fil et fictions*, 1987). Une femme n'est pas plus une femme qu'un chat n'est un chat. Et c'est à partir de cette contingence même qu'il faut réécrire, revivre, reraconter l'histoire des femmes, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus, d'histoire séparée, de départements, de ghettos. L'abandon du ressentiment préalable à toute hypothèse mixte ne peut avoir lieu ni au sein d'une vision binaire (mâles oppresseurs / femmes opprimées ou inversement), ni dans la dialectique (la contradiction se résout dans la médiation = intégration des femmes à l'idée de "femme").

Ce qui est important dans le féminisme extatique, ce ne sont pas les femmes (ni les hommes, d'ailleurs) mais le *désir d'autonomie* qui a eu l'impudence de surgir contre toute convention sociale, familiale, économique et psychologique.

Le fait de dire que la société, et non ses contradictions, pose problème, ouvre une perspective bien plus large que la question de la sexuation conçue séparément d'une perspective politique offensive. L'horizon de l'hypothèse mixte est celui de la *guerre partisane*, une guerre où hommes, femmes et enfants pratiquent une forme de discipline non militaire, se réapproprient la violence, s'installent dans la durée pour libérer des espaces matériels et moins matériels. Ce type d'articulation de la lutte déjoue à la fois la discipline et l'autorité, esquisse un horizon différent tant de celui de la « maison des hommes » que de celui du séparatisme.

Genre

LE POUVOIR PRODUIT en classant et classe en produisant; toute taxinomie est finalisée à l'accumulation, à la création de disponibilités. Le genre n'est pas le sexe; son souci n'est pas anatomique, mais cinétique. Sa fonction épistémologique est de rendre lisible le lien qu'il y a entre les pratiques sexuelles de chacun, son auto-représentation comme être sexué, et son existence relationnelle conséquente, sa façon de connaître le monde et d'attribuer du sens aux êtres, aux choses, aux situations.

Le genre n'est pas une réalité ni quelque chose de naturel ou de donné mais un instrument de connaissance et de déconstruction. Aucune identité ne peut être fabriquée en partant de là, aucun «nationalisme sexué» ne peut naître de cette approche. Le but, c'est de rendre visibles les technologies politiques de gestion des désirs, des corps et des identités pour les modifier ou les faire exploser.

Cela change beaucoup de choses au romantisme des anciens féminismes : ce ne sont ni les bonnes mères, ni les mauvaises épouses, ni les lesbiennes, ni les hystériques, ni les nymphomanes le sujet révolutionnaire préfabriqué à mettre en avant. Ou bien ce sont aussi elles, mais pas en tant que telles. Le sujet des pratiques de liberté est à construire dans de nouvelles relations, en commençant par des pratiques offensives.

Si la médiation culturelle et politique a été colonisée par la fiction du sexe mâle (et de la race blanche), il faut creuser dans le non-dit et dans le silence, ce sera le premier acte de luddisme contre les technologies de genre. Ce qu'avaient en commun le féminisme extatique et les luttes des ouvriers, c'était leur silence. Les opprimés n'auraient donc rien à dire au pouvoir. La parenté entre la pratique et la politique serait donc plus étroite que celle entre la politique et le discours. La liberté se passe de bavardage. Elle n'a pas besoin d'indiquer son but, elle est à elle-même son moyen et sa fin.

Débarrassés de l'obligation de parler, de s'expliquer, les femmes et les plébéiens ne se sont peut-être jamais promenés dans les jardins ordonnés et imparfaits de la métaphysique ou des sciences «humaines», mais ils ont pratiqué une politique du geste.

Voler, frapper, travailler ou faire la grève sont des actes politiques qui parlent d'eux-mêmes et n'ont aucun besoin de traduction, ils sont auto-évidents, ils véhiculent un sens immédiat qui conditionne la présence autant que l'état d'âme. De même que faire la cuisine, élever les enfants, aimer ou non son mari sont autant de discours, que le pouvoir fait passer pour des bruits de fond.

La Fêlure

Échographie
d'une
puissance

FITZGERALD L'APPELAIT LA FÊLURE. La fêlure n'est ni le malaise social, ni l'épidémie, ni la misère de masse, ni le mécontentement. La fêlure est elle aussi, comme ce texte, une affaire personnelle au temps de l'impersonnalité de masse. Elle concerne la singularité; c'est la maladie inclassifiable des idiosyncrasies, l'affection de la forme-de-vie en tant que telle, qui tient à la complicité qu'on échoue à établir avec le monde, ou qu'on renonce à chercher. Par les assentiments, les résistances, les défaites et les victoires, la fêlure s'allonge, s'arrête, s'approfondit en nous, de la surface atteint le fond de la chair et compromet ou préserve la santé du corps. L'harmonie ou la dissonance entre la civilisation et notre destin oriente la fêlure : les hommes et les femmes se fêlent différemment. Mais c'est là un effet, non pas une cause de leur subjectivation.

Il suffit d'écumer les vieux romans oubliés et de prêter l'oreille à leur ton de voix, pour deviner que leurs auteurs se heurtaient à des critiques : telle phrase de la romancière avait la valeur d'une attaque, telle autre d'une conciliation. L'auteur admettait qu'elle n'était «qu'une femme» ou protestait qu'elle valait autant qu'un homme». Suivant l'impulsion de son tempérament, elle affrontait les critiques avec docilité et modestie ou avec colère et énergie. Peu importe que ce fut d'une façon ou d'une autre, elle pensait à autre chose qu'à la chose en elle-même. Mettons que son livre parvienne jusqu'à nous : il a une faille au beau milieu. Et je pensais à tous les romans écrits par des femmes et qui se trouvent éparpillés chez les bouquinistes de Londres, comme des petites pommes grêlées dans un jardin. C'est cette fissure en plein cœur qui les a gâtés. Leur auteur femme avait modifié ses valeurs par déférence pour l'opinion des autres.

V. Woolf, *Une chambre à soi*

Les choses les plus déconcertantes ne sont pas celles que l'on n'a jamais vues auparavant, mais celles qu'on a d'abord connues, puis oubliées.

Ne crois pas avoir de droits



La différence entre les formes-de-vie est étroitement liée à la différence de leurs fêlures. Une approche matérialiste veut qu'un corps de femme soit distinct d'un corps d'homme, mais une approche non essentialiste veut aussi que c'est la façon dont ces corps sont habités qui en détermine l'identité sexuelle. Question de «genre» mais aussi de révolte.

Comment le pouvoir a pu soumettre à une norme unique de désir et à un catalogue défini de transgressions autant de corps aux pulsions désordonnées et aux penchants les plus divers?

Histoire d'une répression quotidienne, par l'avilissement et les micro-dispositifs, par le découragement familial et l'emprisonnement, par la marginalisation et la criminalisation. Par l'imposition continuelle d'une cohérence identitaire à des physiologies qui n'en avaient point, jusqu'à en faire des «hommes» et des «femmes».

Et pourtant.

Je ne raconte pas l'histoire de la fêlure des femmes comme une histoire d'oppression ni d'émancipation : les femmes ont, certes, occupé une place subalterne au sein de la circulation des pouvoirs officiels en Occident, mais elles ne sont pas une classe, ni un groupe social homogène. En outre, cette façon d'être à l'écart tout en étant dedans, de vivre avec la langue coupée dans un univers qui a toujours ménagé la différence «féminine» tout en faisant mine de l'ignorer ou en dissimulant la peur qu'elle suscitait, tout ce chantage que les «femmes» en tant que catégorie culturelle auraient accepté de subir, n'est pas un scandale qui appelle la vengeance ni une oppression qui demande justice, mais un rapport social de «genre» qui structure nos identités.

Il y a eu, incontestablement, dans le frisson social qu'a été le féminisme quelque chose qui mettait en question les dispositifs de subjectivation qui faisaient des femmes des femmes (c'est-à-dire des mères-épouses ou des folles-putes), quelque chose de profondément étranger au délire des quotas ou à la cogestion de la phallocratie et de son cortège de névroses.

Les courants du féminisme qui sont partis de ce constat sont ceux qui se sont le plus éloignés du marxisme, l'accusant de ne pas s'être penché sur les problèmes entre hommes et femmes, ou bien, dirions-nous, de ne pas avoir permis qu'hommes et femmes se subjectivent autrement, que les désirs prennent d'autres formes que le désir de famille ou de couple. Le possible qui émerge de cette manière de poser la question constitue à lui tout seul un autre plan du politique, où la médiation étatique est mise en question et le fonctionnement des rapports de force est vu et décrit dans toutes ses conséquences, même celles qui, n'ayant pas de fonction prétendument stratégique, ne

font surface que dans les conversations confidentielles ou dans le folklore des faits divers. Cette approche est celle d'un féminisme que j'ai qualifié d'extatique parce qu'il cherche à sortir de son combat pour contaminer le reste, parce qu'il sape la base même qui l'origine : l'identité socialement constituée d'hommes et de femmes, la fiction universaliste de l'humain.

Entre hommes et femmes il n'y a pas d'égalité possible, de même qu'entre homme et homme ou entre femme et femme. La surface lisse de l'arithmétique abstraite qui fonde l'illusion de la démocratie n'arrête pas de se craqueler sous l'évidence de différences éthiques irréductibles, sous l'arbitraire des affinités électives, sous le soupçon que la circulation du pouvoir est une question de *qualité qui s'incarne*, que le pouvoir passe à travers les corps.

Dans son cours de 1980-1981, Foucault explique comment désormais la question du gouvernement est celle de la conduite des conduites. Le pouvoir devient donc un bio-pouvoir parce qu'il donne forme aux vies qu'il gère; pour faire cela il doit avoir prise sur les corps, qui sont ce qui individualise et qui sépare les êtres, et au moyen de statistiques et d'observations agir sur les désirs qu'ils recèlent.

La maîtrise du désir de l'autre est en effet ce qui fait de lui le véritable esclave, car aucune émancipation, qui ne soit pas *l'émancipation d'un tel désir d'émancipation*, ne pourra le sortir des rapports de force où il se débat. Ce mécanisme, qui se trouve d'ailleurs à la base de la société marchande, a fait historiquement des femmes une masse humaine vibrante de souffrance et de rage contre les fables de bonheur conjugal et maternel qui les voulaient épanouies dans une circulation d'affects tout bonnement inexistante dans la réalité vécue.

Chaque polarisation éthique, chaque forme-de-vie n'est que le résultat de l'adhésion à un récit sur le bonheur, souvent muet mais implicite dans le tissu des pratiques qui nous entourent : une question de transmission. Les êtres se meuvent vers l'adresse fantasmée de la joie et de la liberté, et s'ils se croisent dans cette trajectoire, ils partagent un bout de chemin. Les insurrections sont les moments où la curiosité pour d'autres itinéraires gagne des collectivités de promoteurs et les mécanismes de subjectivation se

trouvent grippés ou bouleversés. La cinétique des désirs savamment réglés s'altère, les destins singuliers se communisent contre l'impératif de conformité. La puissance se devine alors sur l'écran de notre échographie, mais elle échappe au panopticon de la domination et ce n'est pas un hasard; la technologie de la résonance qui donna lieu à l'échographie actuelle naquit pour la guerre sous-marine et fut ensuite détournée à un autre usage, alors que le panopticon ne sert qu'un seul régime de visibilité : celui de la surveillance. La guerre et ses technologies peuvent devenir *partisanes*, et donc mixtes et non *exclusivement* guerrières, la discipline, elle, demeure masculine, comme rapport de conjuration à la puissance, à la liberté.

Hystériques et avocates

Au moment des discussions au sujet de la loi sur la violence sexuelle en Italie on s'aperçut que, contrairement à ce que suggéraient leurs intérêts opposés, il y avait une solidarité intime entre l'hystérique mystificatrice et la juriste, qu'elles souffraient de la même chose : du manque de reconnaissance, du fait de subir sans pouvoir s'en dégager l'étreinte du désir d'autrui, sans savoir y opposer une singularité trop écrasée et trop découragée pour s'ériger en argument de refus. La femme qui feint d'avoir été violée, qui dénonce un crime qui n'a pas eu lieu, est-elle plus en train de délirer que celle qui s'attache à une loi qui la nie? La femme simulatrice qui croit avoir été violée a-t-elle plus tort que celle qui croit avoir des droits? «La simulatrice au sens strict – écrit Lia Cigarini – dévoile quelque chose que nous sommes toutes, même lorsque nous arrivons à nous contrôler. Plusieurs fois le mouvement des femmes a eu à faire à des simulatrices. Face aux assemblées celles-ci étaient obligées de démentir leur histoire, ou bien elles étaient démenties par les juges après l'interrogatoire. Mais pour les représentantes de la loi, la simulatrice, l'hystérique deviendra une ennemie. En effet, l'hystérique, en inventant un crime, tourne la loi en dérision. Et tout s'achève dans le ridicule. Les plus frappées par la dérision sont évidemment les femmes qui croient en la loi. [...] Et face à cela, quel type d'attention doit-on déployer, quelle pratique politique? Celle de comprendre le message de l'hystérique (celle qui semble soutenir la loi et le désir de l'homme mais par la déformation et le théâtre les nie) ou la punir parce qu'elle nous fait faire une mauvaise figure?» (Lia Cigarini, *Le viol symbolique*, in *Il Manifesto* 20/11/79)

– C'est ainsi : les femmes n'ont eu que des fausses nouvelles sur l'amour. Beaucoup de nouvelles différentes, toutes fausses. Et d'expériences inexactes. Et pourtant, toujours de la confiance dans les nouvelles, pas dans les expériences. C'est pour cela qu'elles ont autant de choses fausses dans la tête.
[...]
– Vois-tu, – dit Mariamirella – j'ai peut-être peur de toi. Mais je ne sais pas où me réfugier. L'horizon est désert, il n'y a que toi. Tu es l'ours et la grotte. C'est pour cela que je reste accroupie dans tes bras, pour que tu me protèges de la peur de toi

I. Calvino,
Prima che tu dica pronto

Il y avait dans la souffrance de la simulatrice, contiguë de par son incodifiabilité à la maladie mentale, l'expression d'un refus de son propre esclavage si poussé qu'elle pouvait à peine le reconnaître comme existant. «C'était faux – lit-on dans *Ne crois pas avoir de droits* – de vouloir aborder la contradiction entre les sexes en intervenant dans le moment pathologique du viol et en l'isolant de l'ensemble du destin féminin, de ses formes ordinaires, là où se consomme la "violence invisible" qui ôte au sexe féminin son unité vivante de corps-esprit». La forme de domination qui colonise les affects produit dans ses sujets une impossibilité à se servir de ses propres sentiments comme d'instruments herméneutiques, à se méfier de soi en cherchant à sortir du terrain familial miné. Le plus souvent, ces sujets se heurtent à l'incapacité de trouver un espace pour une insoumission si radicale qu'elle est perçue comme déloyale par celles et ceux-là mêmes qui devraient s'y unir. Mais, continue Cigarini, «à partir du moment où je me retrouve dans un procès, qui me donne la possibilité de réagir au viol symbolique du juge, de l'avocat, de la loi? [...] Cette loi régleme une contradiction interne au monde des hommes. Il y a des hommes qui ont un comportement déviant par rapport à la morale bourgeoise. Dans le procès advient le règlement de cette contradiction.» (L. Cigarini, *cit.*)

La rassurante étrangeté du monde de la loi se retourne au moment du viol en désespoir, qui est celui de l'introjection de l'interprétation anatomique que notre culture donne du destin de la femme.

Quand bien même une femme arriverait à se «réapproprier» les bribes de «féminité» pas encore colonisées par la médecine, le Spectacle, le machisme traditionnel ou la religion, qu'en ferait-elle si ses désirs ne suivent pas, si son inconscient ne se dynamise pas à la même vitesse que son besoin de libération? Que faut-il faire des femmes qui ont le «fantasme du viol», qui éprouvent du plaisir en étant violées?

Pour contrer la prison coïncidente avec leur corporéité, les femmes en sont même venues à accuser le désir masculin en tant que tel, à refuser la pénétration en s'en réappropriant la lecture la plus machiste, à revendiquer l'homosexualité féminine déclarée contre l'homosexualité masculine implicite qui a fondé l'ordre patriarcal. Cela rentrait dans une stratégie contraire à tout ce qui avait, certes, miné, mais aussi rendu extraordinairement riches certaines expérimentations politiques féministes, comme le refus d'épouser une hiérarchie quelle qu'elle soit, la volonté de ne pas se donner de nom, de priorité, de règles, en affrontant les contradictions au fur et à mesure qu'elles se présentent, sans hâte et sans arrogance, sans les prévenir et sans les canaliser. La force du féminisme était de ne pas proposer de modèle de libération, mais de chercher une liberté coextensive à l'existence, une forme de vie qui soit aussi une forme de lutte.

Il y avait là une indisponibilité sans précédents, qui a sans doute contribué à rendre le mouvement féministe très antipathique, et qui se justifiait en affirmant que «la disponibilité a fini à force par devenir pour les femmes leur seule condition de survie. Penser à vivre seulement en faisant vivre les autres : il semble que les femmes n'aient pas d'autre façon pour légitimer symboliquement leur existence. Ceci est la condition la plus dramatique et la plus difficile à modifier.» (*Convegno dell'Umanitaria*, 1984)

Mais il y avait là aussi un puissant rejet de la représentation politique et identitaire qui frappa au cœur toute l'institution démocrate et républicaine. Les femmes qui ne voulaient pas de loi sur la violence sexuelle soutenaient que «si la représentation est institutionnalisée, attribuée sur la base de critères formalistes comme par exemple les buts inscrits dans un statut, la solidarité devient présomption, indépendamment de sa réalité; la lutte se transforme en rituel et la prise de conscience devient le banal enregistrement d'une donnée normative» (*Ne crois pas avoir de droits*, Libreria delle donne, Milano, 1987).

Papa-maman et nous autres victoriens

Beaucoup de temps après, vieux et aveugle, en marchant dans la rue, Édipe sentit une odeur familière. C'était le Sphinx. Édipe dit : « - Je veux te poser une question. Pourquoi n'ai-je pas reconnu ma mère? »
« - Tu avais donné la mauvaise réponse », dit le Sphinx.
« - Mais ce fut exactement ma réponse qui a rendu tout possible. »
« - Non, dit-il. Lorsque je t'ai demandé : qu'est-ce qui marche avec quatre jambes au matin, avec deux à midi et avec trois le soir, tu as répondu l'Homme.
Des femmes tu n'as pas fait mention. »
« - Lorsqu'on dit l'Homme, dit Édipe, on inclut aussi les femmes. Cela, tout le monde le sait. »
« - Cela, c'est toi qui le penses », répondit le Sphinx.

Muriel Rukeyser, *Myth*, 1978

Échographie d'une puissance

La voix du féminisme extatique n'est donc pas une voix de femmes. Sa force, source de la méfiance des groupes politiques révolutionnaires mixtes qui lui préexistaient, est de poser non pas seulement la question des *moyens relationnels* de la lutte, mais celle du plan de consistance. En effet, il n'y était jamais question de critiquer des rapports aliénés en tant que mauvais moyens de lutte, comme le fit par exemple le mouvement non-violent, mais d'éclairer en quoi les prolongements des modes de circulation du pouvoir de la société contestée dans les pratiques prétendument subversives les rendaient inefficaces.

Le conservatisme social de meute, qui caractérise encore nombre de formations subversives, découle d'un questionnement ou d'un refus trop schématique de l'économie capitaliste. La lecture de classe qui ne tient pas compte du fait que dans le rapport entre sexes se joue une *autre dialectique* sans maîtres ni esclaves, se crève sciemment les yeux sur sa complicité avec l'objet qu'elle combat.

Il est difficile d'envisager l'émancipation de l'opprimé, là où l'oppression est une source codifiée de jouissance voire la seule socialement acceptée.

Ce n'est donc pas un hasard si le marxisme se retire souvent pudiquement face à une question aussi embrouillée que celle de l'«oppression» en lui préférant le terme aseptisé d'«exploitation» qui lui, c'est sûr, ne risque pas de s'écrouler dans le psychologisme. Mais le problème, c'est qu'il n'y a aucune objectivité



quantifiable de l'exploitation car elle relève, elle aussi, du domaine du *qualitatif*. La question qui se pose n'est pas tant combien on est exploité, mais *comment* on l'est, depuis quel point de vue l'exploitation n'est qu'un mécanisme de subjectivation qui, une fois cassé, ne laisse aucun reste à libérer. Car la délégitimation sociale préventive de certains désirs par le pouvoir rend ces désirs sources d'une telle culpabilité que les sujets ne sont même plus capables de les éprouver sans s'auto-détruire. La dialectique psychologique complexe qui fait du réformiste l'ennemi le plus dangereux du révolutionnaire les oppose en réalité sur la base de deux approches incompatibles de la jouissance; le pari révolutionnaire est que l'indécence essentielle de tout désir de vie finira par l'emporter sur la morbidité de son refoulement, que les identités s'élaboreront de façon relationnelle et contingente et ne s'établiront pas sur la base d'une conformité sociale partagée.

Le marxisme parle de «faux désirs» dont nous remplirait le Capital mais il ne parle pas de subjectivation; sur quelle base des corps extraits des maillons identitaires de l'État, ou de sa contestation spéculaire, peuvent-ils entrer en relation? Cela reste en deçà des soucis du matérialiste qui s'attaquera à la propriété privée des corps, à l'esclavage, à la violence, pour ensuite se cogner à l'inexplicable du SM, du désir de grossesse, des clubs échangistes.

Engels avait beau dire qu'au sein de la famille la femme est le prolétaire et l'homme le bourgeois, l'homme étant rétribué et reconnu, la femme exploitée et reléguée au silence de la vie nue, sa comparaison achoppe sur ce que dans la société le bourgeois ne donne point de plaisir au prolétaire et l'amour ou le désir ne se mêlent que de façon oblique à leurs relations. Encore aujourd'hui, le point aveugle le plus surprenant de la lecture de classe demeure le rapport de sexe, tandis que la famille et le familialisme à merveille et finissent invariablement par se recomposer en tant que fausses alternatives aux rapports capitalistes. Incarnant une situation où la circulation de pouvoir ne se recoupe pas avec la circulation d'argent, qui est donc censée être plus pure et plus révolutionnaire, le paradigme de la famille continue à structurer les imaginaires et les pratiques qui se voudraient en rupture avec la société. Or l'économie libidinale, grand impensé du marxisme, est la première chose à interroger, car elle est le cœur tendre et innocent de tout régime de pouvoir, ce qui en lui nous appelle à une irrésistible complicité.

«Dans les pays de l'aire communiste – écrit Carla Lonzi –, la socialisation des moyens de production n'a pas du tout entamé l'institution familiale traditionnelle, au contraire, cela l'a renforcée en tant que cela a renforcé le prestige et le rôle de la figure patriarcale. Le contenu de la lutte révolutionnaire a assumé et exprimé des personnalités et des valeurs typiquement patriarcales et répressives qui se sont répercutées dans l'organisation de la société d'abord comme état paternaliste, ensuite comme véritable état autoritaire et bureaucratique. La conception classiste, et donc l'exclusion de la femme comme partie active dans l'élaboration des thèmes du socialisme, a fait de cette théorie révolutionnaire une théorie patricentrique. [...]. Marx lui-même a mené une vie de mari traditionnel, absorbé par son travail de savant et d'idéologue, chargé d'enfants dont un de la femme de ménage. L'abolition de la famille ne signifie, en effet, ni la mise en commun des femmes, comme même Marx et Engels l'avaient élucidé, ni une autre formule qui fasse de la femme un instrument de "progrès", mais la libération d'une partie de l'humanité qui aurait fait entendre sa voix et aurait combattu, pour la première fois dans l'histoire, non seulement la société bourgeoise, mais n'importe quel type de société conçue avec l'homme pour principal protagoniste, en allant par là bien au-delà de la lutte contre l'exploitation économique dénoncée par le marxisme.» (*Crachons sur Hegel*, 1974)

Hors classe

Une fois établi que l'homme n'est pas «violence» et la femme «douceur» (parce que cette division a été opérée par les hommes contre les femmes) et que la violence n'est ni masculine ni féminine; une fois établi que la différence est au contraire entre violence libérée et non libérée, il s'agit d'essayer de la vivre et de la pratiquer différemment. En évitant qu'elle produise, suivant ses propres règles totalisantes, ce qui est défini comme «militarisation des consciences».

I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*

Car la femme – lit-on – n'est pas un homme incomplet, elle est différente de lui. L'adjectif «différent» nous est très familier. Vive la différence ! Ce lieu commun qu'il nous ressort. Not like to like, but like to difference, nous présente simplement les inégalités traditionnelles comme le reflet de l'intéressante diversité de l'espèce humaine. De cette manière, l'homme continue, comme par le passé, à représenter la force et l'autorité, à être «le nerf de la guerre qui fait avancer le monde», tandis que la femme continue à «s'occuper des enfants» et à «préserver intact un certain esprit d'enfance». La flatterie frôle l'insulte.

K. Millet, *La politique du mâle*

Se réapproprier la différence, qui est entre-temps devenue le principal outil de gestion du biopouvoir, est évidemment un pari perdu d'avance. Symétriquement parier sur sa négation, sur l'abstraction légaliste de l'égalité est une erreur que le temps ne pardonne pas. Cette différence a été jouée «contre» les femmes pour ce qui était de leur exclusion (de la sphère publique, de la circulation du pouvoir) et «pour» dans l'hypocrisie de la galanterie qui leur attribue une innocence et une virginité directement indexées sur cette marginalité.

La famille est le lieu originaire de répartition des responsabilités, de même qu'elle est le premier foyer de subjectivation. Là, le destin biologique de la femme, et maintenant le destin citoyen des homosexuels pacés, s'accomplit avec la bénédiction sociale.

La lutte des classes ne franchit la porte du foyer familial qu'en boitant : une autre économie y règne, la gratification affective n'a pas de pouvoir d'achat, le travail de soin n'a point de syndicalistes, la politique classique bégaye, la norme a le dernier mot.

«Même si c'était nouveau et bouleversant, un camarade détenu pouvait sans peine reconnaître le détenu de droit commun comme un prolétaire, comme un «sujet révolutionnaire» potentiel, cette reconnaissance étant soutenue par une tradition de lutte politique. Grâce à une conscience de soi uniquement «pré-politique» il représentait et exprimait dans tous les cas, par son action illégale, un antagonisme au système. Passer du crime contre la propriété (de loin le plus commun d'après les données statistiques) à la lutte contre le système capitaliste est une démarche logique qui suppose bien sûr une synthèse politique, mais qui constitue aussi une démarche raisonnée et déterminée. Mais la femme qui a commis son crime «pré-politique» classique, le crime contre la famille, l'infanticide, ne peut pas suivre une voie aussi linéaire. Comment peut-on reconnaître la femme infanticide comme sa sœur, au nom de l'expropriation mise en oeuvre par le Capital? Sa prison est plus profonde et plus intérieure, elle est violemment rejetée : son geste le prouve. [...] Si l'homme a à sa disposition un patrimoine culturel, politique, symbolique pour «justifier» ses actions violentes, quel patrimoine peut invoquer la «femme infanticide» pour justifier les siennes?

Pourtant, la famille, l'enfant, le mari ne peuvent-ils pas être autant d'éléments d'oppression matérielle, ne peuvent-ils pas être le signe d'une misère désespérée, le symbole d'une cage pouvant conduire la femme à rompre momentanément son équilibre psychique et accomplir un geste fou? [...] S'il est vrai que les camarades ont compris profondément et puissamment que les conditions matérielles de détention, pouvant par elles-mêmes faire l'unité, à commencer par ce temps et ce lieu, pouvaient être retournées contre l'institution, elles ont eu beaucoup de difficulté à donner un sens, une «unité politique», à ces rébellions solitaires et dénuées de toute maîtrise immédiate dans le schéma de l'oppression de classe.» (I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*)

Un certain scepticisme

Le retour du refoulé menace tous mes projets de travail, de recherche, de politique. Il les menace ou bien il est la chose réellement politique en moi, à laquelle il faudrait donner du soulagement, de l'espace? [...] Le mutisme mettait en échec, niait cette partie de moi qui désirait faire de la politique, mais il affirmait quelque chose de nouveau. Il y a eu un changement, j'ai pris la parole, mais ces jours-ci j'ai compris que la partie affirmative de moi était en train d'occuper à nouveau tout l'espace. Je me suis convaincue du fait que la femme muette est l'objection la plus féconde à notre politique. Le «non-politique» creuse des tunnels que nous n'avons pas à remplir de terre.

Lia, *Sottosopra*, n° 3, 1976

Il paraît qu'en 1977 quelqu'un afficha un panneau dans la librairie des femmes de Milan qui disait «IL N'EXISTE PAS DE POINT DE VUE FÉMINISTE», et que ledit panneau resta sur ce mur pendant un certain nombre d'années. Il a existé un mouvement féministe qui a traversé ce qu'on appelle le féminisme, maintenant qu'il n'y en a plus; mais ce n'était pas un mouvement de reconstruction ou de construction identitaire, ou du moins pas dans ses composantes que je définis comme *extatiques*, cela ressemblait plutôt à un *processus de démolition*, ce qui était tout à fait cohérent avec ses présupposés. Car s'intégrer à une civilisation qui jusqu'à hier nous excluait ou en proposer une autre fonctionnant mieux pour l'aider à résoudre son petit problème d'effondrement, est une alternative insoutenable.

La féminisation du travail a correspondu en Occident à un besoin de modernisation de l'appareil productif : l'exploitation des femmes au foyer n'était simplement plus suffisante. Le fordisme était mâle, son orgueil, ses mains sales, sa combinaison bleue, sa force brute dans les luttes comme à l'usine. Le travailleur était un professionnel de sa propre exploitation, un dilettante de l'existence. La production était son domaine, la reproduction l'espace de son incompétence. Rien que la régénération de sa propre force de travail n'était déjà plus «son problème» mais celui de sa femme, de même que les soins aux enfants et l'entretien de la maison. Le travailleur du fordisme traversait une vie encombrée de machines et de fatigue, rentrait sale et vidé tous les jours dans une cellule familiale où les corps étaient domestiqués et touchés autrement que ceux de ses collègues au cimetière libidinal de l'usine, mourait ignorant et rempli de rage, victime de la dépossession d'une puissance dont il ne connaissait même pas le nom, d'une souffrance dont il n'avait même pas localisé la source.

Le refus des femmes de collaborer à entretenir cette ignorance de la vie sponsorisée par le Capital fait partie de ce que j'appelle le féminisme extatique. Son scandale était de parler la langue du plaisir et non pas celle de la revendication, sa nouveauté était de s'extraire de la sphère stratégique qui force la contestation et son objet à vivre dans une contiguïté le plus souvent fatale.

La proximité paradoxale et éphémère entre le féminisme et le mouvement ouvrier s'était fondée sur l'attaque croisée contre le fordisme, où l'on opposait à la logique machinique de la production industrielle l'exigence d'un rythme humain, à l'arithmétique mécanique du temps d'usine l'incommensurabilité du temps de vie. Mais cette convergence était problématique : si les hommes pouvaient investir par les luttes le terrain convenu du salariat ou le contester par le refus du travail, les femmes occupaient une position plus précaire et moins codifiée car elles se trouvaient en défaut de reconnaissance et de quantification de leur travail, qui était à peu près coextensif à leur vie. Parler le langage mâle et syndical de l'égalité pour lutter contre les inégalités salariales et le sous-emploi des femmes dans les travaux qualifiés revenait à légitimer le véritable système d'esclavage souterrain qui avait amené à une telle situation, c'est-à-dire l'extraction de plus-value continue de toute activité domestique et familiale de la femme sous



couvert d'une nécessité socialement normée de «réciprocité» affective.

Mais l'amertume d'un tel constat produisait un effet immédiatement désolidarisant de tout combat mâle, un désir violent de séparatisme, d'interruption du *double bind* qui ronge la vie de toute femme en lutte, en l'obligeant à séparer une dimension privée – où le jugement est écrasé par la nécessité de l'indulgence et l'obligation d'adhérer aux normes qui ont été la source de son idée de l'amour – d'une dimension politique ou sociale où l'on parle la langue des mêmes hommes qu'on excuse à la maison, espérant être reconnues à l'extérieur comme autre chose qu'une femme au foyer.

Si le travail de Sisyphe de l'ouvrier était malheureux, son malheur était socialement ritualisé et politiquement reconnu, mais le malheur de Pénélope, qui pour habiter la double contrainte d'être mariée et délaissée, fidèle mais promise à un homme qu'un mari absent ne chasse pas, séparée d'un époux qui l'oublie mais alimentant son souvenir pour ne pas perdre de dignité à ses propres yeux, ce malheur-là n'a pas droit de cité. La souffrance de qui perd son sommeil à mentir, à soi et aux autres, pour se conformer à un stéréotype contradictoire (la bonne mère et la travailleuse diligente, la femme libérée et l'épouse fidèle, la camarade et la laveuse de chaussettes, l'intellectuelle et la jolie fille ...), cette souffrance est tenue pour obscène. Faire et défaire la toile d'un tissu social imprégné d'ignorance des corps, de la joie, des enfants, des sentiments est un travail qui ne connaît ni de vacance ni de récompense. Ce qui oblige tant de femmes à flotter dans la couche la plus superficielle de l'existence, entre crainte et frivolité, ne trouve encore aucune oreille pour l'entendre, aucun combat pour le braver.

Bartleby, féministe extatique

1) *La maison, où nous faisons la grande partie du [travail domestique], est atomisée en des milliers de quatre murs, mais elle est partout présente, à la campagne, à la ville, à la montagne, etc.*

2) *Nous sommes contrôlées et commandées par des milliers de petits chefs et de contrôleurs : et ce sont nos maris, pères, frères, etc., mais en revanche nous avons qu'un seul maître, l'État.*

3) *Nos camarades de travail et de lutte, qui sont nos voisins de maison, ne sont pas physiquement en contact avec nous pendant le travail comme c'est le cas dans une usine : mais nous pouvons nous rencontrer dans des endroits convenus où nous passons toutes, en se servant des fameux petits laps de temps qu'on découpe dans la journée. Et chacune d'entre nous n'est pas séparée de l'autre par des stratifications de qualifications et de catégories. Nous faisons toutes foncièrement le même travail.*

[...] Si nous faisons la grève nous ne laisserions pas des produits inachevés ou des matières premières non transformées, etc.; en interrompant notre travail, nous ne paralyserions pas la production, mais nous paralyserions la reproduction quotidienne de la classe ouvrière. Cela frapperait au cœur du Capital car cela deviendrait une grève effective même pour ceux qui normalement ont fait la grève sans nous; mais à partir du moment où nous ne garantirions plus la survie de ceux auxquels nous sommes affectivement liées, nous aurions aussi des difficultés à continuer la résistance.

Coordination émilienne pour le salaire au travail domestique, Bologne, 1976

Ils l'appellent Amour : Nous l'appelons travail non payé. Ils l'appellent frigidité. Nous l'appelons absentéisme. À chaque fois que nous tombons enceintes contre notre volonté, c'est un accident de travail.

Homosexualité et hétérosexualité sont toutes les deux conditions de travail... Mais l'homosexualité est le contrôle des ouvriers sur la production non pas la fin du travail.

Plus de sourires? Plus d'argent. Rien ne sera plus efficace pour détruire les vertus d'un sourire.

Névrose, suicide, déssexualisation : maladies professionnelles de la femme au foyer.

Silvia Federici
Le droit à la haine, 1974

Le travailleur a la ressource de se syndicaliser, de faire grève; les mères sont isolées les unes des autres, dans leurs maisons, ligotées à leurs enfants par des liens miséricordieux. Nos grèves sauvages se manifestent le plus souvent sous la forme d'un écroulement physique ou mental.

Adrienne Rich
Naître d'une femme, 1980

On ne sait pas trop comment un jour Bartleby se prend à passer la nuit dans son bureau. Son existence grise de petit employé déteint sur le temps de loisir qui paraît du coup impossible, son inertie condamne toute velléité de compartimenter le travail et la vie : ce sont pour lui deux possibilités inconciliables, deux impossibilités qui s'enchaînent. Bartleby ne joue pas le jeu, il vit sa vie comme un employé et se conduit sur le poste de travail comme s'il pouvait tranquillement y vivre. Il n'a, bien sûr, pas de maison et pas de famille, pas d'amour, pas de femme. Alors quoi? Dans cet univers désolé, peuplé de tâches à accomplir et de relations abstraites entre hommes-travailleurs, Bartleby préfère ne pas. Bartleby fait une grève toute nouvelle qui use son patron plus que n'importe quel luddisme. «En vérité – affirme, résigné, son chef de bureau –, c'était sa douceur prodigieuse par-dessus tout, qui non seulement me désarmait, mais, pour ainsi dire, m'ôtait toute attitude virile». Bartleby se fait surprendre traînant dans les locaux d'un bureau quelconque de Wall Street, le dimanche, à moitié déshabillé, mais personne ne trouve la force de le virer : sa place est là, tout le monde le soupçonne. «Je ne considère pas exactement comme viril – continue son patron – quelqu'un qui, à tout moment, permet en toute tranquillité à son subordonné de lui donner des ordres et de le virer de ses propres locaux».

L'autorité du maître est ici déposée par un acte de refus générique : ce n'est pas la violence, mais la pâle solitude de quelqu'un qui «préfère ne pas» qui hante la conscience du chef de bureau, de même qu'elle a hanté la vie de tant de maris repoussés avec la même ferme détermination injustifiable d'une préférence négative, plus dure qu'un refus sans appel.

La mauvaise conscience de la virilité classique, incarnée par le Magistrat de la Chancellerie, supérieur de Bartleby, l'empêche de se débarrasser de ce spectre muet qui ne demande plus rien, refuse tout, mais par sa simple présence obstinée fait allusion à un ailleurs où les bureaux ne seraient plus les lieux de l'ennuyeux esclavage des comptables et où les chefs recevraient des ordres. «Je me mets rarement en colère – précise le patron –, et je me laisse encore plus rarement aller à de dangereuses indignations pour des torts et des abus», ce monsieur est quelqu'un de calme, d'équilibré, et pourtant il perd tout pouvoir d'action sur Bartleby; sa douce insoumission le séduit, sa grève le contamine, il veut lâcher prise, abandonner une autorité qui devient pénible pour lui, et au comble de sa sympathie inexplicable pour l'employé fainéant il se résout pour la moins logique des solutions : «Et soit, Bartleby, reste derrière ton paravent, je me suis dit; je ne te poursuivrai plus jamais; tu es innocent et silencieux comme une de ces vieilles chaises; bref, jamais je ne me sens dans mon privé comme quand je sais que tu es là derrière. Enfin je le vois, enfin je le sais; enfin je devine le but prédestiné de ma vie. Et j'en suis satisfait. D'autres peuvent avoir de plus nobles rôles à jouer; mais ma mission dans ce monde, Bartleby, est de t'offrir une pièce du bureau pour tout le temps que tu jugeras bon d'y rester». Aucune grève n'a jamais obtenu de conditions si favorables que celles-ci : la conviction du patron du caractère essentiellement abusif de son rôle, le refus du travail qui débouche sur son abolition rémunérée. La grève de Bartleby, semblable en cela à celle des féministes, est une grève humaine, une grève des gestes, du dialogue, un scepticisme radical face à toute forme d'oppression qui prétend aller de soi, y compris le chantage affectif ou les conventions sociales le plus inquestionnables – comme la nécessité de travailler et de rentrer du bureau après sa fermeture. Mais c'est une grève qui ne s'étend pas, qui ne contamine pas les autres travailleurs de son syndrome des préférences négatives; car Bartleby n'a rien à expliquer – et c'est là sa force – il n'a aucune légitimité, il ne menace pas de ne plus faire, en avalisant par là un rapport contractuel, mais il rappelle juste qu'il n'a pas plus de devoir que de désir et que sa préférence, en l'occurrence, est celle de l'abolition du travail. «Toutefois – continue le

chef de bureau –, cela se passe souvent ainsi, la friction constante avec des esprits illibéraux finit par dissoudre les meilleures résolutions des esprits les plus généreux». La grève humaine sans communisation des mœurs finit en tragédie privée, est prise pour un problème personnel, une maladie mentale. Les collègues qui circulent pendant la journée dans le bureau exigent l'obéissance de Bartleby, de cet employé qui marche désœuvré les mains dans les poches : ils lui donnent des ordres, et face à son refus catégorique de les exécuter et à son impunité absolue, restent perplexes, se sentent victimes d'une inqualifiable injustice. La métaphore est même trop claire, on imagine comme la dévirilisation devait menacer avocats et magistrats dont l'autorité était ignorée et méprisée par un simple comptable. «Et qu'est-ce que je pouvais dire – se plaint le chef de bureau –? Enfin je me rendis compte que, dans le cercle de mes connaissances professionnelles, circulaient des murmures de merveille, qui concernaient l'étrange créature que je gardais dans mon bureau. Cela me donna beaucoup à penser. Et lorsque me vint l'idée qu'il aurait pu vivre longtemps, et continuer à occuper mes locaux, et récuser toute autorité; et embarrasser mes visiteurs; et discréditer ma réputation professionnelle; et jeter une ombre sinistre sur mes bureaux. [...] Je décidais de recueillir toutes mes forces, et de me libérer pour toujours de ce cauchemar insoutenable».

Bartleby – est-il besoin de le dire? – meurt en prison, car sa dés/occupation solitaire ne s'est pas étendue.

De même qu'il n'a jamais cru être un comptable, il ne croyait pas non plus être un détenu. Son scepticisme radical ne rencontra le confort d'aucune appartenance, mais dans cette nouvelle inquiétante qui met en scène une dialectique maître-esclave bien plus perverse et corrosive que celle du paradigme hégélien, il y a une promesse de pratique à venir. Le travail souterrain de la femme, de par sa congruence avec la vie, ne peut s'arrêter que par une grève sauvage des comportements, une grève humaine, qui sorte des cuisines et des lits, qui prenne la parole dans les assemblées. Cette grève humaine n'avance aucune revendication, bien plutôt elle déterritorialise l'agora, dévoile le «non politique» comme le lieu de redistribution implicite des responsabilités et du travail non rémunérable. Des femmes du mouvement italien expliquaient : «Nous ne trouvons pas de critères et nous n'avons pas intérêt à séparer la politique de la culture, de l'amour, du travail. Une politique comme ça, séparée, ne nous plairait pas et nous ne saurions pas la faire.» (L. Cigarini, L. Muraro, *Politique et pratique politique*, in *Critica marxista*, 1992)

Ce qui a eu lieu avec la transition vers le post-fordisme, qui a mieux intégré les femmes à la sphère productive qu'aucun mode de production antérieur, ce fut une indifférenciation croissante de l'espace-temps du travail et de celui de la vie. De plus en plus de travailleurs se trouvent dans la situation de Bartleby, qui fut exclusivement féminine jusqu'à la fin du vingtième siècle en Occident, mais ils ne préfèrent pas refuser, pour l'instant. Le travail et la vie sont enchevêtrés comme peut-être jamais auparavant, et ce pour les deux sexes; l'oppression économique qui fut femelle est désormais unisexe, et la grève humaine apparaît comme le seul dissolvant possible de la situation. Car «préférer ne pas» équivaut désormais à préférer *ne pas être* un comptable, un télétravailleur, une femme, et cela ne peut se faire qu'à plusieurs; la préférence négative est avant tout un acte politique : «Je ne suis pas ce que tu vois» entraîne le «Soyons un autre possible maintenant». En ne croyant plus à ce que les autres disent de toi, en opposant l'intensité politique de ton existence aux mondanités de la reconnaissance, ne *voulant* surtout pas de pouvoir, car le pouvoir mutile, le pouvoir exige, le pouvoir rend muet et après quelqu'un parlera à ta place, parlera en toi sans que tu t'en aperçoives, c'est ainsi que l'on s'échappe, que l'on pratique la grève humaine. Mais déjà la schizophrénie guette tous les désengagés, tous les dupes du pouvoir, tous les *jaunes* de la grève humaine.

De la ventriloquie politique

Moi je dis moi

Qui a dit que l'idéologie est mon aventure?
Aventure et idéologie sont incompatibles.
Mon aventure c'est moi.

[...]

Un jour de dépression
un an de dépression
cent ans de dépression
Je laisse l'idéologie et je ne suis plus rien
L'égarément est mon épreuve
Je n'aurai plus un seul moment de prestige
à ma disposition
Je perds en attirance
Tu n'auras plus en moi un repère.

[...]

Qui a dit que l'émancipation a été
démasquée?

Maintenant tu me courtises [...]
Tu attends de moi l'identité et tu ne
te décides pas
Tu as eu de l'homme l'identité et tu
ne la quittes pas
Tu déverses sur moi ton conflit et tu
m'es hostile

Tu attendes à mon intégrité
Tu voudrais me mettre sur un piédestal
Tu voudrais me mettre sous tutelle
Je m'éloigne et tu ne me pardonnes pas
Tu ne sais pas qui je suis et tu te fais
mon médiateur

Ce que j'ai à dire je le dis seule

[...]

Qui a dit que tu as profité à ma cause?
Moi j'ai profité à ta carrière.

"Moi je dis moi",
in *Rivolta femminile*, 1977

EN 1977, EN ITALIE, paraissait dans *Rivolta femminile* un texte intitulé *Moi je dis moi*, sorte de lettre ouverte à l'adresse des féministes démocrates qui s'affichaient de plus en plus publiquement dans les manifestations joyeuses et colorées que l'histoire spectaculaire fait passer pour LE féminisme.

Le sentiment de malaise à l'endroit de la ventriloquie politique était déjà très diffus à l'époque et théorisé comme besoin de donner une voix cohérente à son propre corps, ce qui est strictement impossible dans les démocraties biopolitiques.

«Après la première journée et demie – raconte une participante à la réunion de Pinarella – il m'est arrivée une chose étrange : au-dessous des têtes qui parlaient, écoutaient, riaient, il y avait des corps; si je parlais (avec quelle calme sérénité et absence d'auto-affirmation, je parlais devant 200 femmes !) dans mes paroles d'une manière ou d'une autre il y avait mon corps qui trouvait une étrange manière de se faire parole.» (Serena, *Sottosopra* n° 3, 1976)

C'est le problème de la tête qui se cherche sans cesse une solution dans les mouvements féministes radicaux; on y comprend qu'il est urgent de trouver un remède à l'écart entre l'absence de sophistication et de raffinement féminin du côté du discours, et son excès du côté du corps; qu'il faut chercher des généalogies de femmes qui ne soient pas familiales mais culturelles. La recherche d'une autre modalité d'expression n'a pas ici le ton avant-gardiste de qui veut dire les choses autrement pour se démarquer, mais l'urgence de faire du discours même le terrain d'expression d'un autre possible, qui l'expose donc comme lieu de conflit et de révélation implicite des rapports de force. Il s'agissait, par un dégagement symbolique, de faire exister autrement des corps et leurs histoires. Dans le cas des femmes, en dehors des *qualités* qui leur sont attribuées par le mètre masculin – qu'il se trouve dans les mains d'un homme ou d'une femme, peu importe –, «elles ne pourraient exister qu'au sens empirique, de façon telle que leur vie serait une *zoè* plutôt qu'un *bios*. Cela ne nous étonne donc pas – écrit Adriana Cavarero – que la pulsion in-née à l'auto-exhibition de l'unicité se cristallise pour beaucoup de femmes dans le désir du *bios* comme désir de biographie» (A. Cavarero, *Toi qui me regardes, toi qui me racontes*). C'est là que l'auto-conscience devenait une pratique de recomposition et de partage à la fois, de production de subjectivité par des discours et de discours par des subjectivités.

En 1979, une femme faisant partie d'un groupe armé féministe se raconte, anonyme, au téléphone : «Je suis conservation, auto-conservation, vie quotidienne, adaptation, médiation des conflits, relâchement des tensions, survie de mes objets d'amour, nourriture, je suis tout cela contre moi-même, contre la possibilité de comprendre qui je suis et de construire ma propre vie, je suis dans ma folie, dans mon auto-destruction. Alors je regarde en moi-même et j'essaie de cesser de penser à ce qui est bien et ce qui est mal, à ce qui est juste et à ce qui est faux... J'éprouve le besoin de me briser, d'éclater, de ne pas toujours penser en continuité avec mon histoire. Peut-être parce que je n'ai pas d'histoire, peut-être parce que tout ce que je vois comme mon histoire me paraît autre, un vêtement qu'on m'a mis sur le dos et dont je n'arrive pas à me débarrasser... Je commence alors à penser que le fait de me briser, d'éclater, de me fragmenter, de me rechercher à l'intérieur de notre recherche collective, de nos possibilités, de nos utopies collectives, veut dire que je ne peux pas rompre avec ma résignation et ma subordination si je ne romps pas avec les ennemis que j'ai démasqués, si je ne reconnais pas ma rage et si je ne la fais pas éclater, avec ma violence contre l'idéologie et l'appareil de violence qui m'opprime... Si je ne retrouve pas avec les autres femmes mon désir de sortir, d'attaquer, de détruire... Détruire, abattre tous les murs et toutes les barrières...» (I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*, 1979)



L'anonymat féminin, l'absence des femmes du grand récit de l'Histoire, leur rend préférable le silence à l'exposition de soi, la soustraction à l'héroïsme. Être extraordinaire, faire partie d'une exception, pour une femme constitue un risque de séparation de la masse silencieuse de ses compagnes, plus qu'une trahison de classe, quasiment un suicide social. «Par définition, – raconte une autre femme qui avait choisi la lutte armée – la femme ne pense pas. Si elle se met hors de l'ordre établi on dit qu'elle le fait parce qu'elle "suit" son mari, sa folie continue. [...] Lorsque j'ai commencé à dire "non", chez moi, je ne savais pas comment faire, j'avais peur. Je regardais les hommes très attentivement pour les imiter, je les ai "absorbés", j'ai compris que je pouvais faire comme eux. Mais ce n'était pas vraiment suffisant pour m'émanciper. Eux aussi avaient peur, même de moi...» (I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*). La question biographique est pour les femmes la question du *comment faire*. S'il n'y a pas de prison matérielle qui les enferme dans un rôle ou un silence, alors comment désarticuler les réflexes d'autrui qui matérialisent ce sexe et ce silence, comment démolir l'image que les autres nous rendent de nous sans s'auto-détruire soi-même? Pour les femmes, la biographie est donc une question technique avant que narcissique; le récit de soi, c'est la réponse à la question de savoir comment les autres femmes qui ne voulaient être ni des "femmes" ni des "femmes qui voulaient être des hommes" s'en sont sorties. Comment, en gros, un corps de femme peut arriver à tenir un discours qui n'était pas prévu pour lui, qui au

contraire était prévu pour le faire taire. Comment sortir du silence tout en demeurant anonyme, tout en demeurant quelconque, ce qui représente la seule façon de déjouer la ventriloquie politique.

Quand le féminisme extatique s'en saisit, cette attention au discours en tant que véhicule privilégié du pouvoir venait à peine de surgir et ne se savait pas un avenir prometteur dans la mauvaise foi des universitaires; s'il y avait quelque chose d'exemplaire dans cette quête d'un langage qui donnerait une dignité politique au quotidien submergé et non codifié d'une multitude de femmes assoiffées de sens pour leurs existences, c'était le refus de tout principe d'autorité. Cette recherche inaugurerait une autre logique de guerre, où l'enjeu n'est pas de se rendre inattaquable d'un adversaire extérieur, mais en lutte contre l'ennemi intérieur. Où démobilitation physique et décolonisation symbolique coïncident dans un mouvement de déprise de soi.

C'était un geste qui se voulait libre, revendiquait pour soi le droit à l'erreur (qui est toujours aussi le droit à l'errance, au vagabondage, à la découverte la plus large). Mais qui refuse d'être corrigé, à terme, critique la loi et le système pénal, et le mouvement de *délégification* du féminisme extatique reste en cela un héritage fondamental à opposer à l'impérialisme de l'intégration à tout prix et à toute avancée du *politically correct*. Ça scandalisait lorsqu'en pleine lutte pour le droit à l'avortement, des femmes disaient qu'elles ne voulaient pas de loi sur leur corps, sur le viol, sur la maternité. Qu'elles ne voulaient plus de loi, *du tout*.

Car la seule sortie honorable d'un état de minorité n'est pas l'obtention de la reconnaissance, de la part de qui domine, que le rapport de force a changé, mais la déconstruction du mécanisme de la reconnaissance lui-même et de l'idée de victoire. Nous lisons dans le *Manifeste de révolte féminine* de 1971 : « Nous refusons aujourd'hui de subir l'affront que quelques milliers de signatures, masculines et féminines, servent de prétexte pour demander aux hommes de pouvoir, aux législateurs, ce qui en réalité a été le contenu exprimé par des milliards de vies de femmes envoyées à la boucharie de l'avortement clandestin. »

Accepter de se laisser arracher à la zone opaque de la non-loi, à l'arbitraire des rapports affectifs – dont on le sait bien, personne ne doit se mêler – pour être amenées sous la lumière indécente des projecteurs de la politique spectaculaire a été l'erreur principale du féminisme; toutes les questions qu'il avait soulevé restent depuis lors dangereusement irrésolues, et la voie pour les poser à nouveau est désormais barrée. Quoi de plus avilissant que de voir un mouvement qui demandait un autre espace politique se rabattre sur celui qui a sciemment organisé son exclusion, avec un mélange de bon sens de mère de famille qui sait que « quand même il faut faire aller » et d'orgueil de la femme libérée qui bricole toute seule le moteur de sa voiture ?

On peut lire un désolant témoignage de ce compromis dans *Deux femmes au royaume des hommes* de Roselyne Bachelot et Geneviève Fraisse : « Il faut toujours faire attention à notre apparence physique. [...] On est toujours sur le fil du rasoir. Si on a une jupe trop courte ou un décolleté trop échancré, on choque. Si au contraire on met un tailleur qui ressemble à un sac de pommes de terre, on s'attire les quolibets. [...] Je me souviens d'une réunion publique à Millau, dans un cinéma désaffecté, avec une estrade très haute et rien pour cacher nos jambes. À la fin de la réunion, il y a un monsieur qui est venu me dire : "Vous avez un slip blanc !" Et là, on se dit que, vraiment, rien n'est fait pour les femmes. » À commencer par les jupes, pour finir avec le désir de s'affirmer sur scène, à l'image des hommes...

L'abstraction de la politique institutionnelle n'est pas réappropriable par les femmes dans la mesure où la figure du citoyen, qui en est le centre, existe *contre* la matérialité et la singularité des corps, pour et dans la logique de la représentation. L'impossible "femme-citoyenne", capable de s'intégrer à la politique classique en cachant sa honte d'avoir honte de ne pas être un homme, hante le corps féminin avec un autre spectre : celui du fœtus. Ce qui n'est même pas encore une nausée pour elle est déjà un corps à gouverner pour l'État. Le fœtus est le citoyen que la femme porte dans son ventre, ce qui est invisible et sans existence mais déjà sujet de droit contre elle, parlé par le biopouvoir.

« Dans l'espace de quelques années – écrit Barbara Duden – l'enfant est devenu un *fœtus*, la femme enceinte un *système utérin de ravitaillement*, le bébé à naître *une vie* et la "vie" une *valeur catholique-laïque*, donc omni-compréhensive. » (*Le corps de la femme comme lieu public*)

Le corps de la femme comme usine à citoyens potentielle naît avec ce que Foucault appelle la biopolitique. « À partir de 1800 – écrit Barbara Duden –, l'intérieur de la femme est rendu public, et du point de vue médical et du point de vue policier et juridique, alors même que parallèlement – idéologiquement et culturellement – est entreprise la privatisation de son extérieur. Je crois me trouver sur les traces d'un développement contradictoire typique tant de la "création" de la femme comme fait scientifique dans le courant du XIX^e siècle, que du *citoyen* de la civilisation industrielle. » (*Le corps de la femme comme lieu public*) Les Lumières ont donc organisé un autre régime de visibilité et de prévisibilité des corps vivants qui demandait à scruter de l'intérieur la femme, et qui a transformé sa physiologie en espace public. Entre médicalisation et représentation politique existe une coïncidence non seulement chronologique : le citoyen comme le fœtus sont des fictions produites par le biopouvoir, et en tant que tels les ennemis jurés du féminisme extatique.

Les sombres dégâts de l'hypothèse répressive

Généalogie de la misandrie

Échographie d'une puissance

LA CONNAISSANCE DES RUDIMENTS psychanalytiques chez nos contemporains se réduit à un ensemble confus de stratégies pour "ne pas se faire avoir" et "ne pas se laisser marcher dessus". Les femmes occidentales en quête d'affirmation professionnelle se trouvent affectées par un complexe de Cendrillon qui ne s'explique souvent que très peu par leur biographie; elles sont les spécialistes du sport qui consiste à désarmer les mal intentionnés avant qu'ils ne deviennent tels, à balayer toute innocence et toute naïveté jusqu'à en détruire même la dose homéopathique qui permet à la relation humaine d'exister. «*Ne te fais jamais niquer*» est la bannière sous laquelle marche une génération entière de capitalistes cyniques au féminin qui justifieront les dernières saloperies qu'elles pourront commettre par la fantomatique oppression masculine qu'elles ont découverte dans les livres.

La haine des hommes – écartée énergiquement déjà par une bonne part du tout premier féminisme des années soixante – revient en force chez elles sous forme d'exigence de les domestiquer. Les championnes de la soumission économico-bureaucratique-imposent à leurs compagnons toutes les oppressions marchandes pour obtenir au moins *l'égalité par le bas* là où elles ne peuvent pas pratiquer l'inégalité qui les voit gagnantes. À la mutilation infligée aux deux sexes et à leur désir se substitue la vengeance d'un sexe sur l'autre qui prétend en cela équilibrer les comptes et ne fait qu'alimenter le ressentiment. L'émancipation économique et sociale des femmes a ainsi fini par devenir l'une de plus épouvantables défaites du genre humain : renforcement tous azimuts de l'oppression, démultiplication du malentendu, accroissement de la séparation, telles en ont été les seules conséquences tangibles. À toutes celles qui se réjouissent à chaque fois qu'elles voient une femme faire un travail traditionnellement réservé aux hommes, car «c'était le manque de travail qui nuisait aux femmes», il faudrait parfois rappeler l'inscription à l'entrée d'Auschwitz. Il n'y a pas de pratique de la liberté possible à partir d'un *besoin d'obéissance* comme celui que traduit le souhait comique de l'"égalité des chances".

La proposition politique du féminisme extatique concerne les rapports entre les êtres, et pas seulement entre les sexes. Il s'agit de faire en sorte que ceux-ci cessent d'obéir à des schémas tels que celui de commandement-exécution ou d'exigence implicite-punition de qui l'ignore. D'ailleurs, la mésentente principale entre les hommes et les femmes a pour centre le mépris pour l'être désiré : les femmes en sont évidemment capables, mais vivent cela comme une frustration personnelle et sociale, les hommes dans le même cas de figure en paraissent souvent rassurés. Le manque d'exigence envers les femmes, qu'on appelle dans sa variante enchantée la "galanterie", se justifie d'abord par le refus d'en faire des interlocutrices, par l'exigence qu'elles interprètent des *signes* – ce qui devient dans le radotage du sens commun "les femmes sont sensibles" ou "elles ont le sens de l'intuition".

Cela concerne aussi, évidemment, les rapports sexuels, et en particulier ceux que l'on peut définir comme hétéronormés. Si dans le rapport sexuel occasionnel entre l'homme et la femme c'est cette dernière qui "y perd" aux yeux de la collectivité quelle qu'elle soit, ce n'est pas seulement parce qu'elle risque de tomber enceinte – ce qui est était déjà facilement évitable par des pratiques sexuelles non pénétratives bien avant l'aide malveillante de la technologie – mais parce que dans l'échange sexuel l'homme *prend* le plaisir et n'est pas censé le donner.

La femme se donne, elle se laisse conquérir, ou pire, elle s'offre. Et si cette offre est dérégulée, elle produit de l'anomie, casse la balance, c'est de l'inflation de plaisir offert qui transforme d'un coup l'idée même de l'échange sexuel. Le plaisir féminin, qui est invisible et physiologiquement reproductible sans limite, s'il devenait maître du jeu menacerait une autorité constituée, c'est-à-dire un droit acquis à l'expropriation sans contrepartie. C'est là que le viol trouve sa source, il manifeste juste de façon patente et pratique l'opinion qui s'exprime dans le préjugé universel à l'encontre des femmes libres.

Les femmes n'ont pas de droits car elles n'ont pas droit au plaisir – car tout droit, au fond, est la traduction d'une autorisation à un plaisir ou à l'interruption d'une souffrance –; les hommes, eux, ont eu le droit de se le prendre, ce plaisir, et même de sujets non consentants. Les femmes qui ne voulaient pas de droits avaient compris, donc, que le *nexus* pouvoir-loi-désir devait être défait ou réorganisé, que si de la jouissance existe dans les entraves il ne s'agit ni de la condamner ni de la nier, mais d'avoir présent à l'esprit qu'elle ne crée aucune liberté, et que d'autres plaisirs sont aussi possibles. Il n'y a pas de sexualité réactionnaire, de même qu'il n'y en a pas de subversive, mais il existe une politique du sexe qui a des effets sur les corps et les langages, qui produit certains jeux de pouvoir et en censure d'autres. Le déguisement du féminisme en politique de la parité a déplacé la question de l'échange du plaisir vers celle de l'échange du pouvoir, ce qui arrange certes les démocraties biopolitiques. Un monde où même les femmes ignorent l'autonomie de leur jouissance par rapport aux mécanismes du gouvernement et craignent la castration, c'est-à-dire la privation d'un pouvoir fantôme qui ne les rend point plus puissantes, n'est plus qu'une *étendue formidable de corps dociles*.

"Ne crois pas avoir de droits", cela voulait dire ne crois pas recevoir une protection en échange de ton obéissance, car depuis des millénaires tu fournis ton obéissance sans exiger de contrepartie, en pure perte; ne crois pas pouvoir t'épanouir dans une société créée pour t'exclure : si on te donne des droits c'est que pour les exiger tu t'es laissée normaliser et que maintenant l'ennemi peut t'intégrer à sa guise.



Dehors? Où ça?

Mais lorsque les femmes pratiquent l'émancipation, elles s'aperçoivent qu'elle coûte très cher, qu'elle s'accompagne de frustrations et de souffrances. Car il n'y a pas de plaisir à produire pour ce monde, et moins encore de libération des rôles – qui se réforment dès qu'on amorce une remise en question; il est difficile de soutenir la lutte et l'exténuante compétition que comporte l'émancipation; l'acceptation d'une règle, d'un rythme, d'un modèle, d'un mode de production et d'un mode de vie totalement aliénés et étrangers, nous vampirise et nous surdétermine au point de provoquer en nous ce symptôme si fréquent qu'on appelle – même dans la langue populaire – "schizophrénie".

I. Faré, F. Spirito,
"La rassurante étrangeté",
in *Mara et les autres*

Le progrès serait donc que je sois divisée en deux, corps de sexe féminin d'un côté, sujet pensant et social de l'autre, et entre les deux même plus le lien d'un malaise sensiblement éprouvé : le viol porté à sa perfection d'acte symbolique.

Ne crois pas avoir de droits.
Libreria delle donne, Milano, 1987

L'INTÉGRATION PASSE toujours par une opération préalable de criminalisation de la discrimination, c'est ainsi que la boucle de la loi est bouclée, qu'à une avancée de la démocratie correspond une énième excroissance cancéreuse de la loi dans nos vies. Le dispositif du droit fonctionne comme une expulsion péristaltique de la contradiction hors du corps de la société; la criminalisation est la production de la part du pouvoir d'une inimitié entre des partis qui ont des intérêts communs mais des façons divergentes de les poursuivre. En cachant la parenté invisible qui unit les opprimés, la Loi s'est historiquement érigée en géniteur unique du social tout entier, et garant de sa cohésion. Mais les femmes, tout comme les plébéiens, se sont trouvées dans une position très ambiguë par rapport à la Loi, n'étant ni garanties ni représentées, mais exclusivement entravées et menacées par elle. Leur refus violent de la Loi était donc l'exigence d'un âge adulte qui dépasse la définition étriquée des Lumières. Tant que nous demeurons à l'ombre de la Loi, nous sommes encore en état de tutelle. Tant que le monopole étatique de la violence légitime se survivra, aucune pratique de liberté n'aura de légitimité qui refuse de se soumettre à l'avalissement d'un itinéraire de libération (*des hommes, des patrons, des machistes, des préjugés, et au fond de nous-mêmes*).

Ce n'est pas en introduisant dans le corps social des dispositifs auto-répressifs comme l'anti-racisme, l'antifascisme, l'anti-machisme censés agir dans chaque être que la séparation se réduit ou la puissance se dégage. Aucun espoir ! Chaque "Non", chaque "Faut pas" vient s'ajouter au monceau d'interdictions que constitue la vie de chacun, commencée avec papa-maman, poursuivie avec l'État-société et finie dans les bras du Biopouvoir.

La liberté, ce n'est pas forcément joli à voir, elle qui est «la raison de la mère infanticide, de la femme qui ne veut pas de mari, de la poétesse homosexuelle, de la fille égoïste... et ainsi de suite, jusqu'à comprendre les nombreuses manières dont l'humanité féminine essaye de signifier son besoin d'existence libre, de l'enfant qui tombe dans la lessive bouillante jusqu'à l'impulsion de voler dans les supermarchés.» (*Ne crois pas avoir de droits*) Le refus de l'assomption de la «déportation du destin féminin» (A. Cavarero) vers le terrain étranger des pouvoirs et sublimations masculins, c'est-à-dire "civilisés", a été le pari du premier féminisme qui s'était constitué séparément en pratiquant le «conflit par soustraction». Mais la force pour défaire les mécanismes de subjectivation ne s'est pas produite au sein de l'hétérotopie monosexuelle, et la sécession des féministes est restée une petite hémorragie de sens dans le grand corps de la politique classique.

«Un jour peu lointain – écrit Teresa De Lauretis –, d'une façon ou d'une autre, les femmes auront une carrière, un nom de famille et une propriété à elles, des enfants, des maris et/ou des amantes selon leurs préférences, le tout sans altérer les rapports sociaux existants et les structures hétérosexuelles dans lesquelles notre société, et beaucoup d'autres sont solidement ancrées.» (T. De Lauretis, *Technologies of gender*) Ce jour, en effet, ne nous paraît pas loin du tout; pour tout dire, il ressemble beaucoup au présent d'une minorité "privéligée".

Oikonomia

La différence est dans le fait que lorsque la droite distingue entre la mère et la pute, la gauche déclare la liberté d'user de toutes les femmes pour tous les hommes. La gauche implique les femmes avec le concept de liberté, qu'elles cherchent par-dessus tout, mais en réalité elle les veut libres pour en user; la droite les trompe avec le concept de femmes rangées, chose qu'elles veulent être par-dessus tout, et en use en tant qu'épouses : elles sont les putes qui procréent.

A. Dworkin, *Pornography*

Le devenir-prostitutionnel des démocraties biopolitiques a beaucoup fait dans le sens de l'égalité des sexes. Celle qui se vendait, qui se concevait donc en même temps comme l'objet et le sujet de son commerce, était historiquement la femme pour une quantité énorme de raisons, toutes d'ordre *économique*. L'économie, quoi qu'on en dise, est la loi du foyer (du grec *oikos* et *nomos*, maison et loi), et la maison (close ou privée, peu importe) était un domaine féminin au sein de la culture patriarcale. Les plaisirs de la chair sont domestiques, des choses d'intérieur qu'il ne faut pas devoir partager. La femme rangée, c'est l'objet sexuel privé, apprivoisé, éduqué, décent. La *propreté* des intérieurs, de l'intime (synonyme du sexe féminin interne et caché) a pendant longtemps été une affaire de femmes; se rendre habitables (pour le pénis ou la progéniture), disponibles mais très peu rémunérées eu égard à l'énormité de la tâche, voilà le métier de vivre pour une femme. Et ce n'est pas que de l'exploitation masculine, c'est là quelque chose qui se trouve à l'intersection entre le patriarcat et le capitalisme, dans un domaine *économique*, car l'économie est régie par la loi des désirs, et tout ce qui est *objet* de désir, même s'il s'agit d'un sujet, y entre à plein titre. On est, en somme, désirable comme on est solvable, on a un capital-charme, un capital-beauté qu'il faut savoir administrer, et cela est désormais vrai également pour les hommes et pour les femmes, fait qui tient à la métamorphose de la production et de la circulation des corps plutôt qu'à une "révolution" des mœurs. Se fondre dans une fatale et complaisante intimité avec les choses est devenu une activité massive pour les Bloom fétiche-compatible. Auparavant c'était la spécificité du sexe faible.

S'il n'y a pas apparemment plus de coûts dans la vie des hommes et des femmes depuis la "libération sexuelle" des années soixante-dix, cela s'explique ainsi : le principe économique de circulation des désirs – et la lecture de n'importe quel magazine féminin ou masculin le confirmera – veut que le coût, la consommation de soi et de l'autre, soit optimisé.

La redoutable contiguïté entre économie libidinale et économie mercantile est un effet de la transformation des formes du travail : « Dans le travail – explique Bifo – est en jeu l'investissement du désir, à partir du moment où la production sociale a commencé à incorporer des sections de plus en plus larges de l'activité mentale, de l'action symbolique, communicative, affective. Ce qui est impliqué dans le processus du travail cognitif est ce qu'il y a de plus essentiellement humain : ce ne sont plus la fatigue musculaire ni la transformation physique de la matière, mais la communication, la création d'états d'esprit, l'affection, l'imaginaire qui sont le produit auquel s'applique l'activité produc-

tive. Le travail industriel de type classique, surtout dans la forme organisée de l'usine fordiste, n'avait aucun rapport avec le plaisir, sinon celui de le comprimer, de le différer, de le rendre impossible. Il n'avait aucun rapport avec la communication qui, au contraire, était entravée, fragmentée, empêchée tant que les ouvriers se trouvaient à la chaîne, et même en dehors de leur temps de travail, dans leur isolement domestique. [...] L'ouvrier industriel n'avait pas d'autre lieu de socialisation que la communauté ouvrière subversive, les organisations politiques ou syndicales où il pouvait s'organiser contre le capital.» (F. Berardi "Bifo", *La fabbrica dell'infelicità*)

Victimes de l'illusion que l'on pourrait "s'épanouir" dans le travail communicationnel, les femmes mettent au service du Capital les compétences relationnelles acquises au cours de millénaires de soumission pendant lesquels elles ont *eu intérêt* à se rendre aimables. La pub, la mode, les boîtes de nuit, les cafés et jusqu'au rez-de-chaussée de la triste bâtisse du "travail immatériel" dont les bars et les trottoirs sont peuplés de putes, fonctionnent à la valeur ajoutée femme. Devenues inévitablement surconscientes de leur prix, les femmes sont devenues la monnaie vivante par laquelle on achète les hommes. Ainsi le cercle de l'économie prostitutionnelle se ferme sans dehors, à l'exception d'un lumpen-prolétariat d'indésirables, handicapés ou invendables, chômeurs et chômeuses de l'usine libidinale.

Le coût – et plus la valeur ajoutée relationnelle des sujets est haute plus cela est vrai – devient alors l'espace de la construction d'un capital-réputation, d'un travail d'auto-promotion qui, s'il ne se branche sur aucune opportunité, ne doit tout de même jamais vous "griller". C'est ainsi que le "relaps" et les pratiques sexuelles de refus de la sécurité sont à interpréter : comme de petites transgressions qui permettent au travailleur total de revenir à son taf" enivré et rempli du sentiment d'une "dépense" vraiment dangereuse. Ici l'on met en danger son capital-santé comme autrefois le bourgeois mettait en danger son mariage en s'adjoignant une maîtresse.

Don Juan était un enfant de chœur par rapport au branché.



Anatomie du désirable

*Je te méprise – diplomate –
arrangeur – tu emploies le mot
"plaisir" quand je dis : "joie".
Tu arranges, quand je sens.*

H. Hessel, *Journal d'Helen*

« LE GRAIN DE PEAU "appartient" aussi aux langues qui l'ont aimé ou haï, non seulement au prétendu corps qui en est enveloppé. » (Lyotard) C'est pourquoi "Mon corps m'appartient" est le slogan le plus mensonger qui ait jamais été : car il n'y a pas plus de moi central et désincarné qu'il n'y a de propriété privée sur les corps. Notre jouissance nous perd, nous place dans une position extatique, de confusion avec l'autre-les autres. Et le plaisir solitaire ou autiste est encore une variante de la socialité. Si nous avons besoin d'une pensée qui sorte du monisme ou du dualisme (son dédoublement) et de la dialectique (la ruse de son maintien), ce n'est pas parce que nous trouvons l'hypothèse "mixte" plus bandante que la constitution séparée, mais parce que désirs et plaisirs sont des créations relationnelles. Moins le champ de la sexualité est normé, plus le jeu entre les singularités est large, plus les mouvements de subjectivation et de desubjectivations sont amples et plus la puissance des êtres impliqués s'accroît (moléculairement mais aussi collectivement).

L'attitude du féminisme émancipationniste qui consiste à condamner le masochisme féminin nous paraît répondre bien plus à une exigence de la production capitaliste qu'à un besoin d'estime de soi. La femme de pouvoir exerce une autorité phallogratique, les couilles en moins, et par là confirme toutes les thèses qui l'ont opprimée (castration, envie du pénis), elle occupe une position inconsciemment comique dont elle ne maîtrise pas l'humour. Le sadique – contrairement à ce que le capitalisme voudrait nous faire croire – ne jouit pas plus ou mieux que le masochiste, juste *autrement*.

Dans le cadre d'une pratique de liberté mixte, où les désirs de relation entre hommes et femmes se décrochent du besoin d'accumulation et d'exploitation, la liquidation du masochisme spécifiquement féminin demeure une étape à franchir pour les deux sexes. « Les femmes – écrit Ida Dominijanni – ont été confinées par l'ordre symbolique patriarcal au désordre de relations rivales mesurées sur le désir masculin; elles ont été historiquement exclues des hiérarchies sociales, construites à l'image et représentation de la sexualité masculine; elles ont été par la suite assignées, dans les paradigmes de l'émancipation et de la libération, à une révolution "de genre" basée sur une vision misérable du sexe opprimé et sur l'adéquation aux modèles masculins. Pour briser cette double prison de l'exclusion et de l'homologation, il faut réinventer la structure symbolique du désir et de l'échange. » (Ida Dominijanni, *Le désir de politique*)

Le caractère abject des hommes qui défendent les femmes contre leur congénères machistes vient d'un comportement fondé sur une haine de soi redoublée. La haine d'abord du mâle qu'il y a en chaque homme (qu'on renonce à exprimer d'une façon articulée pour se contenter de le réduire au silence de la honte) et ensuite de la femme dont il accepte de protéger la partie faible et infantile, justement secrétée par une culture misogyne.

La misogynie féminine, d'ailleurs, a fini par voir dans tout rapport sexuel le spectre du viol, ne manifestant par là que le chagrin des femmes de se voir objet d'un désir de soumission, d'un désir ignorant du plaisir et de sa complication, un désir *moniste* ou *binaire*. Qu'elles le

veillent ou non, le corps des femmes appartient au désir des violeurs, tant qu'ils ne sont pas capables d'en susciter d'autres. Sortir de la culpabilisation pour commencer un vrai dialogue de la chair est l'espoir secret et inavoué du féminisme extatique. Cela concernerait les enfants abusivement désirés ou désirants, les vieux exclus du plaisir et les pervers de tout bord : la "normalité" sexuelle se décide et s'établit à chaque instant entre les êtres concernés, toute morale normative ayant pour unique but d'imposer un comportement plus "productif" et contrôlable que les autres.

La société marchande a en effet une éducation sentimentale et psychosomatique bien à elle qui ne peut être combattue que sur le terrain éthique, qui ne peut être défaire que par l'existence de nouveaux plaisirs venant de nouveaux échanges.

Cette éducation pornographique et publicitaire polarise les formes-de-vie en inscrivant à la surface des corps des possibles déterminés. La sexuation est l'inscription princeps, celle qui organise toutes les autres lisibilités, qui assigne tout corps

à un éthos déterminé (et à ses variantes établies par le Spectacle), qui fait que, même si la marge de tolérance morale au sujet des "troubles du genre" paraît plus grande à présent, le summum de l'indéchiffrable demeure le corps au sexe incertain, à l'éthos relationnel hérétique. L'intégration des transgressions et des perversions sexuelles au sein de la taxinomie de la domination ne tient pas tant à une ouverture des esprits qui découlerait de la "révolution sexuelle" qu'à un besoin de colonisation de territoires de désirs qui émergent de plus en plus ouvertement. Et si donc le terrain éthique de l'homosexualité a pu par le passé être zone franche du regard de l'Église, de la main de l'État et de la reproduction de la famille, il est à présent tellement investi et agité par le Spectacle que son intégration symbolique dans les institutions a été obligée de suivre.

Le contrôle des corps par une colonisation et une subsumption progressive de leurs désirs a fini par transformer toute velléité d'anti-conformisme sexuel en nouveau terrain à bâtir pour la publicité marchande.



Economie politique d'une volonté de savoir

*Si ce ne sont que des textes,
rendez-les aux mâles.*

Donna Haraway

Il se peut que ce texte ne soit pas clair. Où veut-elle, veulent-ils, veut-on en venir? Dans la terre incertaine qu'est notre quotidien, dans le sol le moins questionné puisque c'est celui que l'on piétine et que, si ça commençait à s'effriter, premièrement : ça se saurait, et deuxièmement : on serait tellement dans l'urgence qu'on n'écrirait plus de textes.

Et puis c'est quoi un texte qui parle de ce que tout le monde voit et ne désigne pas d'ennemi externe, pas d'issues programmatiques, enfin qui ne nous *explique* à proprement parler rien de nouveau?

C'est un outil. Ou plus exactement une arme de guerre. Un outil quand on le dirige vers nous-mêmes, pour démonter les mécanismes des technologies de genre qui nous constituent, une arme quand on le retourne contre ceux qui nous en empêchent, tous les reproducteurs conscients ou pas de la censure productive. C'est le fusil de la guerre partisane mixte dont le Parti Imaginaire a besoin. On apprend aux scientifiques à cloner le "vivant" et on nous désapprend quotidiennement la coopération, seule ressort de la liberté.

Pour l'heure, nous sommes bien fatigués. C'est le moment d'entamer une bonne grève. Une grève humaine qui sera si radicalement destructrice qu'elle détruira dans son mouvement l'ennemi qui est en nous. Et alors seulement nous réaliserons combien il y prenait de place et nous demandait d'indulgence, combien il était utile aussi, combien il collaborait, participait de notre cohérence (la cohérence de mort des enfants de la dialectique).

La grève humaine n'exige pas – en un sens, elle en est même le contraire – une révolution sexuelle, mais *une révolution psycho-somatique*. La question épistémologique y est une question affective qui décide de notre rapport au monde; la question politique y est une question existentielle qui met en jeu notre être-au-monde. La grève humaine s'attaque à l'économie mercantile par la bande : en sapant les deux bases, l'économie psychique et l'économie libidinale.

C'est dangereux?

Oui, et c'est beau.

D'ailleurs ce qui est sans danger est aussi sans dignité.

On a rendu la femme aimable par sa fragilité; on l'a consacrée à l'amour en la rendant incapable de vivre, en transformant son existence en une série de menaces qui l'obligent à se réfugier dans les bras nécessaires de l'homme. Il nous faut maintenant un danger qui exclut tout refuge, il nous faut des passions qui se passent de compassion.

Le héros était pitoyable d'ignorance. Nous lui retirons son monopole du combat, cessant de le plaindre et de l'excuser. Des millénaires de culture qui ont fait pénétrer chez les hommes la conviction qu'ils ne devaient pas avoir peur de mourir, ont produit chez ces derniers *la peur de vivre*. La lutte contre cette peur est le début de la guerre partisane, où toute forme-de-vie est aussi une forme de lutte, et qui apparaît par bribes dans les gestes qui se tiennent derrière ces lignes.

Ce qui importe au fond ce n'est pas ce qu'on retient de l'histoire étrange et contradictoire du féminisme extatique, mais ce qu'elle démolit, les petits effondrements intérieurs qui suivent le secouage des familiarités.

Ça ne mène à rien? Si !

Si, si !

Ça fait de la place. Pour vivre. Pour rire. Pour lutter.

«Détruire rajeunit» écrivait Benjamin, et il avait raison.

«- Les hommes ont le cœur gentil s'ils n'ont pas peur mais ils ont peur ils ont peur ils ont peur. Je dis qu'ils ont peur mais si je le leur disais leur gentillesse se mue-rait en haine. Certes les Quakers ont raison, eux ils n'ont pas peur parce qu'ils ne combattent pas, eux ils ne combattent pas.

- Mais Susan B. tu combats et tu n'as pas peur.

- Je combats et je n'ai pas peur, je combats mais je n'ai pas peur.

- Et tu vas gagner.

- Gagner quoi, gagner quoi?»

Gertrude Stein, *The mother of us all*



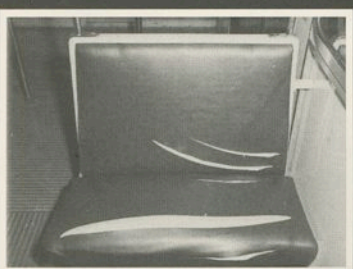
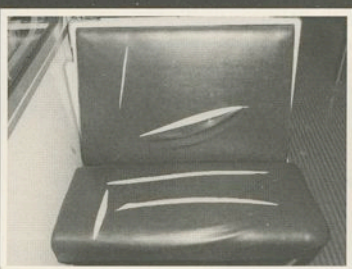
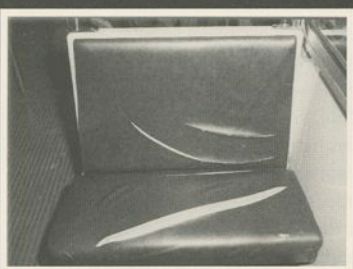
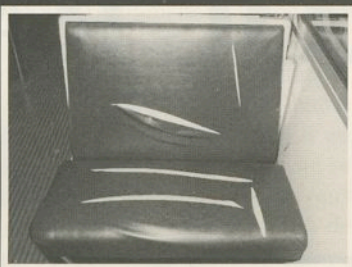
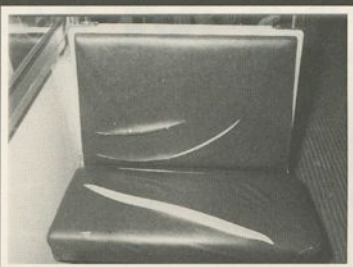
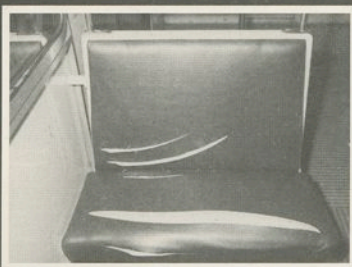
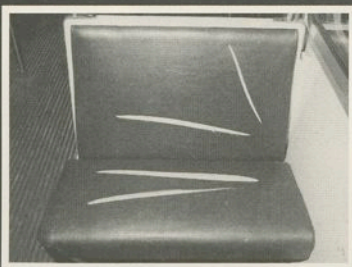
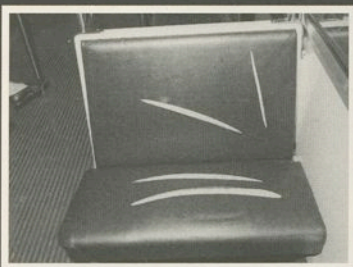
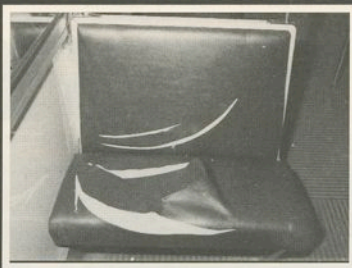
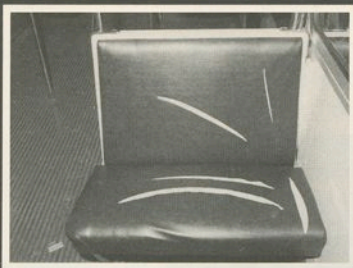
BONJOUR!

L'action neutralisante d'ATTAC et de la "gauche de la gauche" commence à être publiquement dénoncée. Les voitures du ministère de l'Intérieur portent sur leur flanc, en caractères cursifs, le sous-titre "ministère de la citoyenneté". Le sous-commandant Marcos marche sur Mexico avec le projet exorbitant de participer à la création - enfin ! - d'un véritable Etat mexicain. Dans le même temps, toutes sortes d'organisations - AC!, DAL, Act Up, etc. - qui avaient incarné une sorte de revival critique au début des années 90 parce qu'alors leurs "actions symboliques" faisaient l'objet d'une large médiatisation sont soit intégrées au projet de modernisation citoyenne du Capital, soit laissées pour mortes. Et les contre-sommets, à leur tour, suscitent l'ennui de ceux-là mêmes qui y avaient d'abord pris goût; la répétition les ayant ramenés au rang d'éléments pittoresques d'un nouveau folklore inoffensif.

Tout cela signifie que le moment est venu de desserrer l'étau dans lequel la fausse opposition du Capital et de sa contestation étouffait toute pratique d'un antagonisme violent. La solidarité entre le "citoyennisme" - qu'il conviendrait peut-être d'appeler "bovisme" tant il a des traits si spécifiquement français, mais aussi pour en souligner l'aspect transitoire et inconsistant - et le Capital ne tient pas seulement au fait qu'ils partagent la même langue pluvieuse, celle de l'économie, ou que le mouvement boviste est en dernier ressort contrôlé par l'Etat capitaliste. Cela tient surtout au fait qu'ils forment ensemble un dispositif de contre-feu, de contre-feu préventif - le contre-feu consiste, pour circonscrire un incendie, à en allumer un autre, que l'on contrôle, sur la ligne de progression du premier. Au contact du contre-feu, l'incendie perd toute force dynamique et vient y mourir, ne trouvant dans cette zone rien dont il pourrait s'alimenter; cela ayant déjà été brûlé. Le contre-feu ATTAC, par exemple, simule l'existence d'un mécontentement populaire quant à la "dictature des marchés" pour prévenir toute expression radicale du mécontentement réel. Mais lui-même ne fonctionne qu'à condition de rester masqué; or il commence depuis quelques mois à venir au jour.

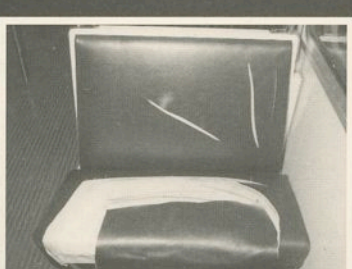
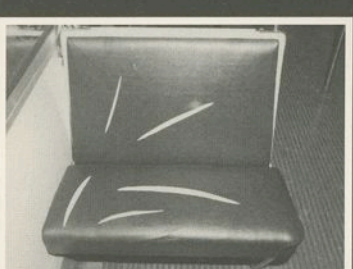
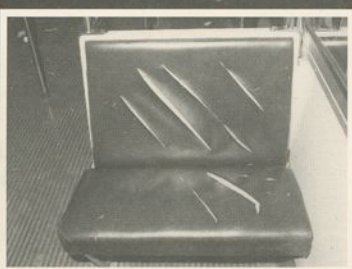
Dans ces conditions, la question est la suivante : comment faire pour nous agréger, pour créer une réalité offensive qui s'oppose à la fois au Capital et à sa pseudo-contestation citoyenne? Une possibilité serait de rédiger et faire circuler dans les mois qui viennent - en tout cas bien avant le contre-sommet de Barcelone - et à l'échelle européenne une plate-forme de rupture avec les positions dominantes du mouvement "anti-globalisation". Sur la base de ce texte et des contacts que nous avons, il nous appartient de nous concerter avec ceux qui, en France et ailleurs, sont intéressés à l'organisation d'une série d'initiatives anti-citoyennes sur les lieux-mêmes de la contestation citoyenne, c'est-à-dire à Barcelone en juin et à Gênes en juillet.

Un point sur lequel nous pouvons faire levier, et qui forme aussi la contradiction centrale d'un discours qui n'en manque certes pas, c'est que le citoyen n'existe pas. Ou plutôt qu'il n'y a pas de citoyen, mais seulement des preuves de citoyenneté. Preuves qu'il conviendra d'administrer quotidiennement et sans fin, dans l'espoir d'une impossible intégration au nouveau processus, cybernétique, de valorisation sociale. L'adjectif "citoyen" vient ici remplacer le vieux terme "social" quand l'existence de la société elle-même fait problème, ayant été effectivement pulvérisée par l'universelle incursion de la médiation marchande. Manifester l'existence d'un pôle non-citoyen serait alors le premier pas vers l'agrégation des multiples forces et des nombreuses existences qui tentent en permanence de sortir de l'état de choses présent, mais que leur isolement, invariablement, y ramène.



5.600 banquettes de métro lacérées par un seul homme

Un homme de 38 ans a reconnu avoir lacéré quelque 5.600 banquettes d'une ligne de métro depuis le mois de juin. Pris en flagrant délit, Patrick L., qui n'a pu expliquer les raisons de cet acharnement, a été interpellé puis déféré mercredi devant la justice. Armé d'un cutter, il sévissait sur la ligne 2 (Nation-Porte-Dauphine). Le préjudice est estimé à 3 millions de francs.



CECI N'EST PAS



UN PROGRAMME

REDÉFINIR LA CONFLICTUALITÉ HISTORIQUE !

Je ne crois pas que les simples gens pensent qu'existe, à brève échéance, le risque d'une dissociation rapide et violente de l'État, et d'une guerre civile ouverte. Ce qui fait plutôt son chemin, c'est l'idée d'une guerre civile latente pour employer une formule journalistique, d'une guerre civile de position qui ôterait toute légitimité à l'État.

*Terrorisme et démocratie
ouvrage collectif, Éditions sociales, 1978*

À nouveau l'expérimentation, à l'aveugle, sans protocole ou presque. Si peu nous a été transmis, c'en pourrait être une chance.

À nouveau l'action directe, la destruction sans phrase, l'affrontement brut, refus de toute médiation : ceux qui ne veulent pas comprendre n'obtiendront de nous aucune explication.

À nouveau le désir, le plan de consistance de tout ce qui avait été refoulé par plusieurs décennies de contre-révolution.

À nouveau tout cela, l'autonomie, le punk, l'orgie, l'émeute, mais sous un jour inédit, mûri, pensé, débarrassé des chicanes du nouveau.

À force d'arrogance, d'opérations de "police internationale", de communiqués de victoire permanente, un monde qui se présentait comme le seul possible, comme le couronnement de la civilisation, a su se rendre violemment détestable.

Un monde qui croyait avoir fait le vide autour de soi découvre le mal dans ses entrailles, parmi ses enfants.

Un monde qui a célébré un vulgaire changement d'année comme un changement de millénaire commence à craindre pour son millénaire.

Un monde qui s'est durablement placé sous le signe de la catastrophe réalise à contre-cœur que l'effondrement du "bloc socialiste" n'augurerait pas de son triomphe, mais de l'inéluctabilité de son propre effondrement.

Un monde qui s'est empiffré aux sons de la fin de l'Histoire, du siècle américain et de l'échec du communisme va devoir payer sa légèreté.

Dans cette conjoncture paradoxale, ce monde, c'est-à-dire, au fond, sa police, se recompose un ennemi à sa mesure, folklorique. Il parle de Black Bloc, de «cirque anarchiste itinérant», d'une vaste conspiration contre la civilisation. Il fait songer à l'Allemagne que décrit Von Salomon dans *Les Réprouvés*, hantée par le fantôme d'une organisation secrète, l'O.C., «qui se répand comme un nuage chargé de gaz» et à qui l'ON attribue tous les éblouissements d'une réalité livrée à la guerre civile. «Une conscience coupable

cherche à conjurer la force qui la menace. Elle se crée un épouvantail contre lequel elle peut pester à son aise et elle croit ainsi assurer sa sécurité», n'est-ce pas?

En dehors des élucubrations convenues de la police impériale, il n'y a pas de lisibilité stratégique des événements en cours. Il n'y a pas de lisibilité stratégique des événements en cours parce que cela supposerait la constitution d'un commun, d'un commun minimal entre nous. Et ça, un commun, ça effraie tout le monde, ça fait reculer le Bloom, ça provoque sueur et stupeur parce que ça ramène de l'univocité jusqu'au cœur de nos vies suspendues. En tout, nous avons pris l'habitude des contrats. Nous avons fui tout ce qui ressemblait à un *pacte*, parce qu'un pacte, ça ne se résilie pas; ça se respecte ou ça se trahit. Et c'est ça, au fond, qui est le plus dur à comprendre : que c'est de la positivité d'un commun que dépend l'impact d'une négation, que c'est notre façon de dire «je» qui détermine la force de notre façon de dire «non». On s'étonne, souvent, de la rupture de toute transmission historique, du fait que depuis bien cinquante ans aucun «parent» ne soit plus capable de raconter sa vie à «ses» enfants, d'en faire un récit qui ne soit pas un discontinuum perlé d'anecdotes dérisoires. Ce qui s'est perdu, en fait, c'est la capacité d'établir un rapport communicable entre notre histoire et l'Histoire. Au fond de tout cela, il y a la croyance qu'en renonçant à toute existence singulière, en abdiquant tout destin, on gagnerait un peu de paix. Les Bloom ont cru qu'il suffisait de désertir le champ de bataille pour que la guerre cesse. Mais il n'en a rien été. La guerre n'a pas cessé et ceux qui refusaient de l'assumer se trouvent seulement un peu plus désarmés, un peu plus *défigurés*, à présent, que les autres. Tout l'énorme magma de ressentiment qui bouillonne aujourd'hui dans les entrailles des Bloom, et qui jaillit en un désir à jamais inassouvi de voir les têtes tomber, de trouver des coupables, d'obtenir une espèce de repentance généralisée pour toute l'histoire passée, sourd de là. Nous avons besoin d'une redéfinition de la conflictualité historique, non intellectuellement : vitalement.

Je dis *redéfinition* parce qu'une définition de la conflictualité historique nous précède, à laquelle se rapportait tout destin dans la période pré-impériale : *la lutte des classes*. Cette définition n'opère plus. Elle condamne à la perclusion, à la mauvaise foi et au bavardage. Nulle guerre ne peut plus être livrée, aucune vie vécue dans ce corset d'un autre âge. Pour poursuivre la lutte, aujourd'hui, il faut bazarder la notion de classe et avec elle tout son cortège d'origines certifiées, de sociologismes rassurants, de prothèses d'identité. La notion de classe, à présent, n'est plus bonne qu'à ménager le petit bain de névrose, de séparation et de procès continuels dont ON se délecte si morbidelement, en France, dans tous les milieux et depuis si longtemps. La conflictualité historique n'oppose plus deux gros tas molaires, deux classes, les exploités et les exploités, les dominants et les dominés, les dirigeants et les exécutants, entre lesquels, dans chaque cas individuel, il serait possible de trancher. La ligne de front qui ne passe plus au beau milieu de la société passe désormais au beau milieu de chacun, entre ce

qui fait de lui un *citoyen*, ses prédicats, et le reste. Aussi bien, c'est *dans chaque milieu* que se livre la guerre entre la socialisation impériale et ce qui d'ores et déjà lui échappe. Un processus révolutionnaire peut être enclenché à partir de n'importe quel point du tissu biopolitique, à partir de n'importe quelle situation singulière, en accusant jusqu'à la rupture la ligne de fuite qui la traverse. Dans la mesure où de tels processus, de telles ruptures surviennent, il y a un plan de consistance qui leur est commun, celui de la subversion anti-impériale. «Ce qui fait la généralité de la lutte, c'est le système même du pouvoir, toutes les formes d'exercice et d'application du pouvoir». Ce plan de consistance nous l'avons appelé le Parti Imaginaire, pour que dans son nom même soit exposé l'artifice de sa représentation nominale et a fortiori politique. Comme tout plan de consistance, le Parti Imaginaire est à la fois déjà là et à construire. Construire le Parti, désormais, ne veut plus dire construire l'organisation totale au sein de laquelle toutes les différences éthiques pourraient être mises entre parenthèses, en vue de la lutte; construire le Parti, désormais, veut dire *établir les formes-de-vie dans leur différence, intensifier, complexifier les rapports entre elles, élaborer le plus finement possible la guerre civile parmi nous*. Parce que la plus redoutable ruse de l'Empire est d'amalgamer en un grand repoussoir – celui de la «barbarie», des «sectes», du «terrorisme» voire des «extrémismes opposés» – tout ce qui s'oppose à lui, lutter contre lui passe centralement par le fait de ne jamais laisser confondre les fractions conservatrices du Parti Imaginaire – miliciens libertariens, anarchistes de droite, fascistes insurrectionnels, néo-maurassiens divers, partisans de la civilisation paysanne – avec ses fractions révolutionnaires. Construire le Parti ne se pose plus, donc, en termes d'organisation, mais en termes de *circulation*. C'est-à-dire que s'il y a encore un «problème de l'organisation», c'est celui d'organiser la circulation au sein du Parti. Car seules l'intensification et l'élaboration des rencontres entre nous peuvent contribuer au processus de polarisation éthique, à la construction du Parti.

Il est certain que la passion de l'Histoire est en général le partage de corps incapables de *vivre* le présent. Pour autant, je ne juge pas hors de propos de revenir sur les apories du cycle de lutte initié au début des années 60, maintenant qu'un autre s'ouvre. Dans les pages qui suivent, de nombreuses références seront faites à l'Italie des années 70; le choix n'est pas arbitraire. Si je ne craignais de devenir un peu long, je montrerais sans peine comment ce qui était là en jeu sous la forme la plus nue et la plus brutale le demeure en grande partie pour nous, quoique sous des latitudes pour l'heure moins extrêmes. Guattari écrivait en 1978 : «Plutôt que de considérer l'Italie comme un cas à part, attachant mais tout compte fait aberrant, ne devrions-nous pas, en effet, chercher à éclairer les autres situations sociales, politiques et économiques, plus stables en apparence, procédant d'un pouvoir étatique mieux assuré, à travers la lecture des tensions qui travaillent aujourd'hui ce pays?» L'Italie des années 70 est encore, dans tous ses aspects, le moment insurrectionnel *le plus proche de nous*. C'est de là que nous devons partir, non pour faire l'histoire d'un mouvement passé, mais pour affûter les armes de la guerre en cours.

S'EXTRAIRE
DE LA MACÉRATION
FRANÇAISE !

Nous qui provisoirement opérons en France, n'avons pas la vie facile. Il serait absurde de nier que les conditions dans lesquelles nous menons notre affaire sont déterminées, et même salement déterminées. Outre le fanatisme de la séparation qu'a imprimé aux corps une éducation d'État souveraine et qui fait de l'école l'inavouable utopie plantée dans tous les crânes français, il y a cette méfiance, cette poisseuse méfiance à l'égard de la vie, à l'égard de tout ce qui existe *sans s'en excuser*. Et le retrait du monde – dans l'art, la philosophie, la bonne chère, le chez-soi, la spiritualité ou la critique – comme ligne de fuite exclusive et impraticable dont se nourrit l'épaississement des flux de macération locale. Retrait ombilical qui appelle l'omniprésence de l'État français, ce maître despotique qui semble gouverner ici jusqu'à sa contestation dorénavant "citoyenne". Ainsi va la grande sarabande des cervelles françaises, fri-leuses, percluses et *tordues*, qui n'en finissent plus de tourner au-dedans d'elles-mêmes, à chaque seconde plus menacées qu'elles sont que quelque chose vienne les sortir de leur malheur complaisant.

Presque partout dans le monde, les corps débilisés ont quelque icône historique du ressentiment à quoi se raccrocher, quelque fier mouvement fascistoïde qui aura repeint en grand style le blason de la réaction. Rien de tel en France. Le conservatisme français n'a jamais eu de style. Il n'en a jamais eu parce que c'est un conservatisme bourgeois, un conservatisme *de l'estomac*. Qu'il se soit élevé, à force, au rang de réflexivité malade n'y change rien. Ce n'est pas l'amour d'un monde en voie de liquidation qui l'anime mais la terreur de l'expérimentation, de la vie, de l'expérimentation-vie. Ce conservatisme-là, en tant que substrat éthique des corps spécifiquement français, prime toute espèce de position politique, toute espèce de *discours*. C'est lui qui établit la continuité existentielle, secrète autant qu'évidente, qui scelle l'appartenance de Bové, du bourgeois du XVII^e arrondissement, du scribouillard de l'Encyclopédie des Nuisances et du notable de province *au même parti*. Il importe peu, ensuite, que les corps en question trouvent ou non à émettre des réserves critiques quant à l'ordre existant; on voit bien que c'est la même passion des racines, des arbres, de la soue et des villages qui se prononce aujourd'hui contre la spéculation financière mondiale, et qui réprimera demain le moindre mouvement de déterritorialisation révolutionnaire. C'est partout la même odeur de merde qu'exhalent des bouches qui ne savent parler qu'au nom de l'estomac.

Certainement que la France ne serait pas la patrie du citoyennisme mondial – il est à craindre que dans un avenir proche *Le Monde diplomatique* ne soit traduit en plus de langues que *Le Capital* –, l'épicentre ridicule d'une contestation phobique qui prétend défier le Marché au nom de l'État, si l'ON n'y était parvenu à se rendre à ce point imperméable à tout ce dont nous sommes politiquement contemporains, et notamment à l'Italie des années 70. De Paris à Porto Alegre, c'est de cette lubie bloomesque de quitter le monde historique que témoigne, pays par pays, l'expansion désormais mondiale d'ATTAC.

MAI RAMPANT CONTRE MAI TRIOMPHANT !

77 n'a pas été comme 68. 68 a été contestataire, 77 a été radicalement alternatif. Pour cette raison, la version "officielle" présente 68 comme le bon et 77 comme le méchant; en fait, 68 a été récupéré alors que 77 a été anéanti. Pour cette raison, 77 ne pourra jamais, à la différence de 68, être un objet de célébration facile.

Nanni Balestrini, Primo Moroni
L'orda d'oro

La nouvelle d'une situation insurrectionnelle en Italie, situation qui dura plus de dix ans et à laquelle ON ne put mettre un terme qu'en arrêtant en une nuit plus de 4 000 personnes, menaça à plusieurs reprises de parvenir jusqu'en France dans les années 70. Il y eut d'abord les grèves sauvages de l'Automne Chaud (1969) que l'Empire vainquit par le massacre à la bombe de Piazza Fontana. Les Français, chez qui «la classe ouvrière (ne) saisit des mains fragiles des étudiants le drapeau rouge de la révolution prolétarienne» que pour signer les accords de Grenelle, ne purent alors croire qu'un mouvement parti des universités ait pu mûrir jusqu'à atteindre les usines. Avec toute l'amertume de leur rapport abstrait à la classe ouvrière, ils se sentaient piqués au vif; leur Mai en aurait terni. Aussi donnèrent-ils à la situation italienne le nom de "mai rampant".

Dix ans plus tard, alors que l'on en était déjà à célébrer la *mémoire* de l'événement printanier et que ses éléments les plus déterminés s'étaient gentiment intégrés aux institutions républicaines, de nouveaux échos parvinrent d'Italie. C'était plus confus, à la fois parce que les cervelles françaises pacifiées ne comprenaient déjà plus grand'chose à la guerre dans laquelle elles étaient pourtant engagées, et aussi parce que des rumeurs contradictoires parlaient tantôt de prisonniers en révolte, tantôt de contre-culture armée, tantôt de Brigades Rouges (BR), et d'autres choses un peu trop *physiques* pour qu'ON ait en France coutume de les comprendre. On tendit un peu l'oreille, par curiosité, puis on s'en retourna à ses menues insignifiances en se disant que décidément, ils étaient bien naïfs ces Italiens

qui continuaient à se révolter quand nous en étions déjà aux commémorations. ON se rassit donc dans la dénonciation du goulag, des "crimes du communisme" et autres délices de la "nouvelle philosophie". ON s'évita ainsi de voir que l'on se révoltait alors en Italie *contre ce que Mai 68 était, par exemple, devenu en France* – saisir que le mouvement italien «mettait en cause les profs qui se glorifiaient d'un passé soixante-huitard parce qu'ils étaient en réalité les plus féroces champions de la normalisation sociale-démocrate» (*Tutto Città 77*) eut certes procuré aux Français un désagréable sentiment d'histoire immédiate. L'honneur sauf, ON confirma donc la certitude du "mai rampant" grâce à quoi l'ON remisa parmi les articles d'une autre saison ce mouvement de 77 dont tout est à venir.



Kojev, qui n'avait pas son pareil pour *saisir le vif*, enterra le Mai français d'une jolie formule. Quelques jours avant de succomber à une crise cardiaque dans une réunion de l'OCDE, il avait déclaré au sujet des "événements" : « Il n'y a pas eu de mort. Il ne s'est rien passé ». Il en fallut un peu plus, naturellement, pour enterrer le mai rampant italien. Un autre hégélien surgit alors, qui s'était acquis un crédit non moindre que le premier, mais par d'autres moyens. Il dit : « Ecoutez, écoutez, il ne s'est rien passé en Italie. Juste quelques désespérés manipulés par l'État qui, pour terroriser la population, ont enlevé des hommes politiques et tué quelques magistrats. Rien de notable, vous le voyez bien. » Ainsi, grâce à l'intervention avisée de Guy Debord, ne sut-on jamais de ce côté-ci des Alpes qu'il s'était passé quelque chose en Italie dans les années 70. Toutes les lumières françaises à ce sujet se réduirent donc jusqu'à aujourd'hui à des spéculations platoniques sur la manipulation des BR par tel ou tel service de l'État et le massacre de Piazza Fontana. Si Debord fut un passeur exécutable pour ce que la situation italienne contenait d'explosif, il introduisit en revanche en France le sport favori du journalisme italien : la *rétrologie*. Par *rétrologie* – discipline dont l'axiome primordial pourrait être « la vérité est ailleurs » –, les Italiens désignent ce jeu de miroirs paranoïaque auquel s'adonne celui qui ne peut plus croire en aucun événement, en aucun phénomène vital et qui doit constamment, de ce fait, c'est-à-dire *du fait de sa maladie*, supposer quelqu'un derrière ce qui arrive – la loge P2, la CIA, le Mossad ou lui-même. Le gagnant sera celui qui aura fourni à ses petits camarades les plus solides raisons de douter de la réalité.

On comprend mieux en vertu de quoi les Français parlent, pour l'Italie, d'un "mai rampant". C'est qu'eux ils ont le Mai fier, public, d'État.

Mai 68, à Paris, a pu rester comme le *symbole* de l'antagonisme politique mondial des années 60-70 dans la mesure exacte où la *réalité* de celui-ci était ailleurs.

Aucun effort, cependant, ne fut ménagé pour transmettre aux Français un peu de l'insurrection italienne; il y eut *Mille plateaux* et *La révolution moléculaire*, il y eut l'Autonomie et le mouvement des squatts, mais rien qui fût assez puissamment armé pour percer la muraille de mensonges de l'esprit français. Rien que l'ON ne puisse feindre de ne pas avoir vu. À la place, ON préférera bavarder de La République, de L'École et de La Sécurité Sociale, de La Culture, de La Modernité et du Lien Social, du Malaise-des-banlieues, de La Philosophie et du Service Public. Et c'est encore de cela que l'ON bavarde à l'heure où les services spéciaux de l'Empire ressuscitent en Italie la "stratégie de la tension". Décidément, il manque un éléphant dans cette verrière. Quelqu'un qui pose un peu grossièrement et une bonne fois pour toutes les évidences sur lesquelles tout le monde est assis; au risque de fracasser quelque peu cet échafaudage idéal.

Je veux parler ici, entre autres, aux "camarades", à ce dont je sais partager le parti. J'en ai un peu marre de la confortable arriération théorique de l'ultra-gauche française. J'en ai marre d'entendre depuis des décennies les mêmes faux débats d'un sous-marxisme rhétorique : spontanéité ou organisation, communisme ou anarchisme, communauté humaine ou individualité rebelle. Il y a encore des bordiguistes, des maoïstes et des conseillistes en France. Sans mentionner les périodiques *revivals* trotskystes et le folklore situationniste.



Ce qui était en train de se passer à ce moment était clair : le syndicat et le PCI se tombaient dessus comme la police, comme les fascistes. À ce moment il était clair qu'il y avait une rupture irrémédiable entre eux et nous. Il était clair à partir de cet instant que le PCI n'aurait plus droit à la parole dans le mouvement.

Un témoin des affrontements du 17 février 1977 devant l'Université de Rome, cité in *Lorda d'oro*

Dans son dernier livre, Mario Tronti constate que «le mouvement ouvrier n'a pas été vaincu par le capitalisme; le mouvement ouvrier a été vaincu par la démocratie». Mais la démocratie n'a pas vaincu le mouvement ouvrier comme une créature étrangère à lui : elle l'a vaincu *comme sa limite interne*. La classe ouvrière n'a été que passagèrement le siège privilégié du prolétariat, du prolétariat en tant que «classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile», en tant qu'«ordre qui est la dissolution de tous les ordres» (Marx). Dès l'entre-deux-guerres, le prolétariat commence à déborder franchement la classe ouvrière, au point que les fractions les plus avancées du Parti Imaginaire commencent à reconnaître en elle, dans son travaillisme fondamental, dans ses supposées «valeurs», dans sa satisfaction classiste de soi, bref : dans son être-de-classe homologue à celui de la bourgeoisie, son plus redoutable ennemi, et le plus puissant vecteur d'intégration à la société du Capital. Le Parti Imaginaire sera dès lors la *forme d'apparition* du prolétariat.

Dans tous les pays occidentaux, 68 marque la rencontre et le heurt entre le vieux mouvement ouvrier, fondamentalement socialiste et sénéscent, et les premières fractions constituées du Parti Imaginaire. Lorsque deux corps se heurtent, la direction résultant de leur rencontre dépend de l'inertie et de la masse de chacun d'eux. Il en alla de même alors, dans chaque pays. Là où le mouvement ouvrier était encore puissant, comme en Italie et en France, les minces détachements du Parti Imaginaire se coulèrent dans ses formes mitées, en singèrent aussi bien le langage que les méthodes. On assista ainsi à la renaissance de pratiques militantes du type «Troisième Internationale»; ce fut l'hystérie groupusculaire et la neutralisation dans l'abstraction politique. Ce fut donc le bref triomphe du maoïsme et du trotskysme en France (GP, PC-mlf, UJC-ml, JCR, Parti des Travailleurs, etc.), des *partitini* (Lotta continua, Avanguardia Operaia, MLS, Potere Operaio, Manifesto) et autres groupes extra-parlementaires en Italie. Là où le mouvement ouvrier avait depuis longtemps été liquidé, comme aux États-Unis ou en Allemagne, il y eut un passage immédiat de la révolte étudiante à la lutte armée, passage où l'assomption de pratiques et de tactiques propres au Parti Imaginaire fut souvent masquée par un vernis de discours socialiste voire tiers-mondiste. Ce fut, en Allemagne, le mouvement du 2 juin, la Rote Armee Fraktion (RAF) ou les Rote Zellen, et aux États-

Unis, le Black Panthers Party, les Weathermen, les Diggers ou la Manson Family, emblème d'un prodigieux mouvement de désertion intérieure.

Le propre de l'Italie, dans ce contexte, c'est que le Parti Imaginaire, ayant massivement conflué dans les structures à caractère socialiste des *partitini*, trouva encore la force de les faire exploser. Quatre ans après que 68 eût manifesté la «crise d'hégémonie du mouvement ouvrier» (R. Rossanda), la balle qui jusque-là avait fait long feu, finit par partir, vers 1973, pour donner naissance au premier soulèvement d'envergure du Parti Imaginaire dans une zone-clef de l'Empire : le mouvement de 77.

Le mouvement ouvrier a été vaincu par la démocratie, c'est-à-dire que rien de ce qui est issu de cette tradition n'est en mesure d'affronter la nouvelle configuration des hostilités. Au contraire. Quand l'hostis n'est plus une portion de la société – la bourgeoisie –, mais la société en tant que telle, en tant que *pouvoir*, et que donc nous nous trouvons lutter non contre des tyrannies classiques, mais contre des démocraties biopolitiques, nous savons que toutes les armes comme toutes les stratégies sont à réinventer. L'hostis s'appelle l'Empire, et pour lui nous sommes le Parti Imaginaire.



ECRASER LE SOCIALISME !

*Vous n'êtes pas du Château;
vous n'êtes pas du village;
vous n'êtes rien.*

Franz Kafka
Le Château

de la philosophie du Droit, additif au § 24) Chaque fois qu'il a tenté de se définir comme classe, le prolétariat s'est vidé de lui-même, il a pris modèle sur la classe dominante, la bourgeoisie. En tant que non-classe, le prolétariat ne s'oppose pas à la bourgeoisie, mais à la *petite-bourgeoisie*. Tandis que le petit-bourgeois croit pouvoir tirer son épingle du jeu social, est persuadé qu'il finira bien par s'en sortir individuellement, le prolétaire sait que son propre destin est suspendu à sa coopération avec les siens, qu'il a besoin d'eux pour persister dans l'être, bref : que son existence individuelle est d'emblée collective. En d'autres termes : *le prolétaire est celui qui s'éprouve comme forme-de-vie*. Il est communiste, ou n'est rien.

Dans chaque époque se redéfinit la forme d'apparition du prolétariat, en fonction de la configuration générale des hostilités. La plus regrettable confusion à ce sujet concerne la "classe ouvrière". En tant que telle, la classe ouvrière a toujours été hostile au mouvement révolutionnaire, au communisme. Elle ne fut pas socialiste par hasard, elle le fut *par essence*. Si l'on en excepte les éléments plébéiens, c'est-à-dire précisément ce qu'il ne pouvait *pas* reconnaître comme ouvrier, le mouvement ouvrier coïncida tout au long de son existence avec la fraction *progressiste* du capitalisme. De février 1848 jusqu'aux utopies autogestionnaires des années 70 en passant par la Commune, il n'a jamais revendiqué, pour ses éléments les plus radicaux, que le droit des prolétaires à *gérer eux-mêmes le Capital*. Dans les faits, il n'a jamais travaillé qu'à l'élargissement et à l'approfondissement de la base humaine du Capital. Les régimes dits "socialistes" réalisèrent bel et bien son programme : l'intégration de *tous* au rapport capitaliste de production et l'insertion de *chacun* dans le processus de valorisation. Leur effondrement, en retour, n'aura fait qu'attester l'impossibilité du programme capitaliste total. C'est donc *par* les luttes *sociales* et non contre elles que le Capital s'est installé au cœur de l'humanité, que celle-ci se l'est *effectivement réapproprié* jusqu'à devenir à proprement parler *le peuple du Capital*. Le mouvement

ouvrier fut donc essentiellement un mouvement *social*, et c'est comme tel qu'il se survit. En mai 2001, un petit-chef des *Tute bianche* italiennes venait expliquer aux jeunes abrutis de «Socialisme par en bas» comment devenir un interlocuteur crédible du pouvoir, comment rentrer par la fenêtre dans le sale jeu de la politique classique. Il expliquait ainsi la "démarche" des *Tute bianche* : «Pour nous, les *Tute bianche* symbolisent tous les sujets absents de la politique institutionnelle, tous ceux qui n'y sont pas représentés : les sans-papiers, les jeunes, les travailleurs précaires, les drogués, les chômeurs, les exclus. Ce que nous voulons, c'est donner une représentation à ces gens qui n'en ont pas.» Le mouvement social d'aujourd'hui, avec ses néo-syndicalistes, ses militants informels, ses porte-paroles spectaculaires, son stalinisme nébuleux et ses micro-politiciens, est en cela l'héritier du mouvement ouvrier : il marchandise avec les organes



conservateurs du Capital l'intégration des prolétaires au processus de valorisation réformé. En échange d'une reconnaissance institutionnelle incertaine – incertaine en vertu de l'impossibilité logique de représenter le non-représentable, le prolétariat –, le mouvement ouvrier puis social s'est engagé à garantir au Capital la paix sociale. Quand une de ses hégéries désertiques, Susan George, dénonce après Göteborg ces "casseurs" dont les méthodes «sont aussi anti-démocratiques que les institutions qu'ils prétendent contester», quand à Gênes les *Tute bianche* livrent aux flics des éléments supposés des introuvables "Black Bloc" – qu'ils diffament paradoxalement comme étant infiltrés par la même police –, les représentants du mouvement social ne manquent jamais de me rappeler la réaction du parti ouvrier italien confronté au mouvement de 77. «Les masses populaires – lit-on dans le rapport présenté par Paolo Bufalini le 18 avril 1978 au Comité central du PCI –, tous les citoyens aux sentiments démocratiques et civiques poursuivront leurs efforts pour apporter une précieuse contribution aux forces de l'ordre, aux agents et aux militaires engagés dans la lutte contre le terrorisme. Leur contribution la plus importante, c'est l'isolement politique et moral des *brigatisti* rouges, de leurs sympathisants et de leurs supporters, pour leur retirer tout alibi, toute collaboration extérieure, tout point d'appui. Envers eux, il s'agit de faire le vide, de les laisser comme des poissons sans eau. Ce n'est pas un petit travail, si l'on songe combien les participants aux entreprises criminelles doivent être nombreux». Parce que nul n'a plus intérêt que lui au maintien de l'ordre, le mouvement social fut, est et sera à l'avant-garde de la guerre livrée au prolétariat. Désormais, au Parti Imaginaire.

Comment le mouvement ouvrier fut toujours porteur de l'Utopie-Capital, celle de la «communauté du travail, où n'existent plus que des producteurs, sans oisifs ni chômeurs, et qui gèrerait sans crises et sans inégalité le capital, ainsi devenu La Société» (Philippe Riviale, *La ballade du temps passé*), rien ne le démontre mieux que l'histoire du mai rampant. Contrairement à ce que l'expression suggère, le mai rampant ne fut nullement un processus continu étalé sur dix années, ce fut au contraire un chœur souvent cacophonique de processus révolutionnaires locaux, se mouvant eux-mêmes, ville par ville, selon un rythme propre fait de suspensions et de reprises, de stases et d'accélération, et se répondant les uns aux autres. Une rupture décisive survint cependant, de l'avis général, avec l'adoption par le PCI, en 1973, de la ligne du compromis historique. La période précédente, de 1968 à 1973, avait été marquée par la lutte entre le PCI et les groupes extra-parlementaires pour l'hégémonie de la représentation du nouvel antagonisme social. Ailleurs, ç'avait été l'éphémère succès de la "deuxième" ou "nouvelle" gauche. L'enjeu de cette période, c'est ce que l'ON appelait alors le "débouché politique", c'est-à-dire la traduction des luttes concrètes en une gestion alternative, élargie de l'État capitaliste. Luttés que le PCI regarda d'abord d'un bon œil, et même encouragea çà et là,

puisqu'il contribuait à majorer son pouvoir contradictoire. Mais à partir de 1972, le nouveau cycle de lutte commence à s'essouffler à l'échelle mondiale. Il devient urgent pour le PCI de monnayer au plus vite une capacité sociale de nuisance en chute libre. En outre, la leçon chilienne – un parti socialiste dont l'accession au pouvoir se solde à bref délai par un putsch impérial télécommandé – tend à le dissuader d'atteindre seul à l'hégémonie politique. C'est alors que le PCI élabore la ligne du compromis historique. Avec le ralliement du parti ouvrier au parti de l'ordre et la clôture subséquente de la sphère de la représentation, toute médiation politique se dérobe. Le Mouvement se retrouve seul avec lui-même, contraint d'élaborer sa propre position au-delà d'un point de vue de classe; les groupes extra-parlementaires et leur phraséologie sont brutalement désertés; sous l'effet paradoxal du mot d'ordre de «des/agregazione» le Parti Imaginaire commence à se former en plan de consistance. Face à lui, à chaque nouvelle étape du processus révolutionnaire, c'est logiquement le PCI qu'il rencontrera comme le plus résolu de ses adversaires. Les affrontements les plus durs du mouvement de 77, que ce soient ceux de Bologne ou ceux de l'université de Rome entre les autonomes et les Indiens Métropolitains d'un côté, et le service d'ordre de Luciano Lama, le leader de la CGIL, et la police de l'autre, mettront le Parti Imaginaire aux prises avec le parti ouvrier; et plus tard, ce seront naturellement des "magistrats rouges" qui lanceront l'offensive judiciaire "anti-terroriste" de 1979-1980 et sa suite de rafles. L'origine du discours citoyen qui péroré actuellement en France, c'est là qu'il faut la chercher et sa fonction stratégique offensive, c'est dans ce contexte qu'il faut l'apprécier. «Il est tout à fait clair – écrivent alors des membres du PCI – que les terroristes et les militants de la subversion se proposent de contrecarrer la marche progressive des travailleurs vers la direction politique du pays, de porter atteinte à la stratégie fondée sur l'extension de la démocratie et sur la participation des masses populaires, de remettre en cause les choix de la classe ouvrière, pour pouvoir l'entraîner dans une confrontation directe, dans une laceration tragique du tissu démocratique. [...] Si une grande mobilisation populaire se crée dans le pays, si les forces démocratiques accentuent leur action unitaire, si le gouvernement sait donner de fermes directives aux appareils de l'État réformés d'une manière adéquate et devenus plus efficaces, le terrorisme et la subversion seront isolés et battus et la démocratie pourra s'épanouir dans un État profondément rénové.» (*Terrorisme et démocratie*) L'injonction à dénoncer tel ou tel comme terroriste est alors l'injonction à se distinguer de soi-même en tant que capable de violence, à projeter loin de soi sa propre latence guerrière, à introduire en soi la scission économique qui fera de nous un sujet politique, un citoyen. C'est donc en des termes tout à fait actuels que Giorgio Amendola, alors cadre dirigeant du PCI, attaquait en son temps le mouvement de 77 : «Seuls ceux qui visent la destruction de l'État républicain ont intérêt à semer la panique et à prêcher la désertion». C'est cela même.

CECI N'EST PAS

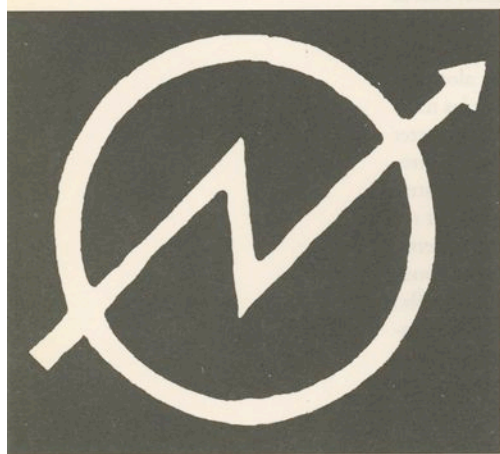


UN PROGRAMME

ARMER
LE PARTI IMAGINAIRE !

Les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement. Des grandes ruptures radicales, des partages binaires et massifs? Parfois. Mais on a affaire le plus souvent à des points de résistance mobiles et transitoires, introduisant dans une société des clivages qui se déplacent, brisant des unités et suscitant des regroupements, sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leur corps et dans leur âme, des régions irréductibles. Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles. C'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution.

Michel Foucault
La volonté de savoir



L'Empire est cette sorte de domination qui ne se reconnaît pas de Dehors, qui est allée jusqu'à se sacrifier en tant que Même pour ne plus avoir d'Autre. L'Empire n'exclut rien, substantiellement, il exclut seulement que quoi que ce soit se présente à lui comme *autre*, se dérobe à l'équivalence générale. Le Parti Imaginaire n'est donc rien, spécifiquement, il est tout ce qui fait obstacle, mine, ruine, dément l'équivalence. Qu'il parle dans la bouche de Poutine, de Bush ou de Jiang Zemin, l'Empire qualifiera donc toujours son hostis de "criminel", de "terroriste", de "monstre". À la limite, il organisera lui-même en sous-main les actions "terroristes" et "monstrueuses" qu'il prêtera ensuite à l'hostis – se souvient-on des envolées édifiantes de Boris Eltsine après les attentats perpétrés à Moscou par ses propres services spéciaux? De cette adresse au peuple russe, notamment, où notre bouffon en appelait à la lutte contre le terrorisme tchéchène, «contre un ennemi intérieur qui n'a ni conscience, ni pitié, ni honneur», qui «n'a pas de visage, de nationalité ou de religion». À l'inverse, ses propres opérations militaires l'Empire ne les reconnaîtra jamais comme des actes de guerre, mais seulement comme des opérations de "maintien de la paix", des affaires de "police internationale".

Avant que la dialectique, la dialectique que en tant que pensée de la réintégration finale, ne revienne crâner à la faveur de 68, Marcuse avait tenté de penser cette curieuse configuration des hostilités. Dans une intervention datant de 1966 intitulée *Sur le concept de négation dans la dialectique*, Marcuse s'en prend au réflexe hégélo-marxiste qui fait intervenir la négation à l'intérieur d'une totalité antagonique, que ce soit entre deux classes, entre le camp socialiste et le camp capitaliste ou entre le Capital et le travail. À cela il oppose une contradiction, une négation qui vient du dehors. Il discerne que la mise en scène d'un antagonisme social au sein d'une totalité, qui avait été le propre du mouvement ouvrier, n'est qu'un dispositif par quoi ON gèle l'événement, prévenant la survenue par l'extérieur de la négation véritable. «L'extérieur dont je viens de parler, écrit-il, ne doit pas être conçu d'une manière mécanique, en termes d'espace, mais comme la différence qualitative qui dépasse les oppositions présentes à l'intérieur de tous partiels antagoniques et n'est pas réductible à ces oppositions. [...] La force de la négation, nous le savons, ne se concentre aujourd'hui en aucune classe. Elle constitue une opposition encore chaotique et anarchique; elle est politique et morale, rationnelle et instinctive; elle est refus de jouer le jeu, dégoût de toute prospérité, obligation de protester. C'est une opposition faible, une opposition inorganique, mais qui, à mon sens, repose sur des ressorts et vise des fins qui se trouvent en contradiction irréconciliable avec la totalité existante.»

Dès l'entre-deux-guerres, la nouvelle configuration des hostilités s'était faite jour. D'un côté, il y avait l'adhésion de l'URSS à la SDN, le pacte Staline-Laval, la stratégie d'échec du Komintern, le ralliement des masses au nazisme, au fascisme et au franquisme, bref: la trahison par les ouvriers de leur assignation à la révolution. De l'autre, c'était le débordement de la subversion sociale hors du mouvement ouvrier – dans le surréalisme, l'anarchisme espagnol ou avec les *hobos* américains. D'un coup, l'identification du mouvement révolutionnaire et du mouvement ouvrier s'effondrait mettant à nu le Parti Imaginaire comme *excess* par rapport à ce dernier. Le mot d'ordre «classe contre classe», qui à partir de 1926 devient hégémonique, ne livre son contenu latent que si l'on observe qu'il domine précisément le moment de la désintégration de toutes les classes sous l'effet de la crise. «Classe contre classe»

veut en vérité dire «classes contre non-classes», il trahit la détermination à résorber, à liquider ce *reste* toujours plus massif, cet élément flottant, inassignable socialement, qui menace d'emporter toute interprétation substantialiste de la société, tant celle de la bourgeoisie que celle des marxistes. *En fait, le stalinisme s'interprète d'abord comme raidissement du mouvement ouvrier devant son débordement effectif par le Parti Imaginaire.*

Un groupe, le Cercle Communiste Démocratique, réuni autour de Souvarine, avait alors, dans la France des années 30, tenté de redéfinir la conflictualité historique. Il n'y parvint qu'à moitié, ayant tout de même identifié les deux principaux écueils du marxisme : l'économisme et l'eschatologie. Le dernier numéro de sa revue, *La critique sociale*, faisait ce constat d'échec : «Ni la bourgeoisie libérale, ni le prolétariat inconscient ne se montrent capables d'absorber dans leurs organisations politiques les forces jeunes et les éléments déclassés dont l'intervention de plus en plus active accélère le cours des événements.» (*La critique sociale*, n° 11, mars 1934) Comme on ne s'en étonnera guère dans un pays où la coutume est de tout dissoudre, en particulier le politique, dans la littérature, c'est sous la plume de Bataille que l'on trouvera, dans ce dernier numéro, la première esquisse d'une théorie du Parti Imaginaire. L'article s'intitule *Psychologie de masse du fascisme*. Chez Bataille, le Parti Imaginaire s'oppose à la *société homogène*. «La base de l'*homogénéité* sociale est la production. La société *homogène* est la société productive, c'est-à-dire la société utile. Tout élément inutile est exclu, non de la société totale, mais de sa partie *homogène*. Dans cette partie, chaque élément doit être utile à un autre sans que jamais l'activité *homogène* puisse atteindre la forme de l'activité *valable en soi*. Une activité utile a toujours une *commune mesure* avec une autre activité utile, mais non avec une activité *pour soi*. La commune mesure, fondement de l'*homogénéité* sociale et de l'activité qui en relève, est l'argent, c'est-à-dire une équivalence chiffrable des différents produits de l'activité collective.» Bataille saisit ici la constitution contemporaine du monde en *tissu biopolitique continu*, qui seule rend compte de la solidarité fondamentale entre les régimes démocratiques et les régimes totalitaires, de leur infinie réversibilité les uns dans les autres. Le Parti Imaginaire, dès lors, est ce qui se manifeste comme *hétérogène* à la formation biopolitique. «Le terme même d'*hétérogène* indique qu'il s'agit d'éléments impossibles à assimiler et cette impossibilité qui touche à la base l'assimilation sociale touche en même temps l'assimilation scientifique. [...] *La violence, la démesure, le délire, la folie* caractérisent à des degrés divers les éléments hétérogènes : actifs, en tant que personnes ou en tant que foules, ils se produisent en brisant les lois de l'*homogénéité* sociale. [...] En résumé, l'existence *hétérogène* peut être représentée par rapport à la vie courante (quotidienne) comme *tout autre*, comme *incommensurable*, en chargeant ces mots de la valeur *positive* qu'ils ont dans l'expérience vécue affective. [...] Le prolétariat ainsi envisagé ne peut d'ailleurs pas se limiter à lui-même : il n'est en fait qu'un point

de concentration pour tout élément social dissocié et rejeté dans l'*hétérogénéité*.» L'erreur de Bataille, et qui grèvera par la suite toute l'entreprise du Collège de Sociologie et d'Acéphale, c'est d'encore concevoir le Parti Imaginaire *comme une partie de la société*, d'encore reconnaître celle-ci comme un cosmos, comme une totalité représentable au-dessus de soi, et de s'envisager *depuis ce point de vue*, i.e. depuis le point de vue *de la représentation*. Toute l'ambiguïté des positions de Bataille quant au fascisme tient à son attachement aux vieilleries dialectiques, à tout ce qui l'empêche de comprendre que, sous l'Empire, *la négation vient du dehors*, qu'elle intervient non comme hétérogénéité *par rapport à l'homogène*, mais comme hétérogénéité *en soi*, comme hétérogénéité *entre elles* des formes-de-vie jouant dans leur différence. En d'autres termes, le Parti Imaginaire ne peut jamais être individué comme un sujet, un corps, une chose ou une substance, ni même comme un ensemble de sujets, de corps, de choses et de substances, mais seulement comme l'*événement* de tout cela. Le Parti Imaginaire n'est pas substantiellement un reste de la totalité sociale, mais le *fait* de ce reste, le fait qu'*il y ait* un reste, que le représenté excède toujours sa représentation, que ce sur quoi s'exerce le pouvoir à jamais lui échappe. Ci-gît la dialectique. Toutes nos condoléances.

Il n'y a pas d'"identité révolutionnaire". Sous l'Empire, c'est au contraire la non-identité, le fait de trahir constamment les prédicats qu'ON nous colle, qui est révolutionnaire. Des "sujets révolutionnaires", il n'y en a plus depuis longtemps que *pour le pouvoir*. Devenir quelconques, devenir imperceptibles, conspirer, cela veut dire distinguer entre notre présence et ce que nous sommes pour la représentation, afin d'en jouer. Dans la mesure exacte où l'Empire s'unifie, où la nouvelle configuration des hostilités acquiert un caractère objectif, il y a une nécessité stratégique de savoir ce que l'on est pour lui, mais nous prendre pour cela, un "Black Bloc", un "Parti Imaginaire" ou autre chose, serait notre perte. *Pour l'Empire, le Parti imaginaire n'est que la forme de la pure singularité*. Du point de vue de la représentation, la singularité est comme telle l'abstraction achevée, l'identité vide du *hic et nunc*. De même, du point de vue de l'homogène, le Parti Imaginaire sera simplement "l'hétérogène", le pur irréprésentable. Sous peine de mâcher le travail à la police, il faut donc nous garder de croire pouvoir faire autre chose qu'*indiquer le Parti Imaginaire quand il survient*, comme : le décrire, l'identifier, le localiser sur le territoire ou le cerner comme un segment de "la société". Le Parti Imaginaire n'est pas un des termes de la contradiction sociale, mais *le fait qu'il y ait de la contradiction*, l'irrésorbable altérité du déterminé face à l'universalité omnivore de l'Empire. Et c'est seulement pour l'Empire, *c'est-à-dire pour la représentation*, que le Parti Imaginaire existe comme tel, c'est-à-dire *en tant que négatif*. Faire porter à ce qui lui est hostile les habits du "négatif", de la "contestation" ou du "rebelle" n'est qu'une tactique dont use le système de la représentation pour amener sur son plan d'inconsistance,

CECI N'EST PAS



UN PROGRAMME

fût-ce au prix de l'affrontement, la positivité qui lui échappe. L'erreur cardinale de toute subversion se concentrera dès lors dans le fétichisme de la négativité, dans le fait de s'attacher à sa puissance de négation comme à son attribut le plus propre quand celle-ci est précisément ce dont elle est le plus tributaire de l'Empire, et de sa reconnaissance. Le militantisme comme le militarisme trouvent ici leur seule issue désirable : cesser d'appréhender notre positivité, qui est toute notre force, qui est tout ce dont nous sommes porteurs, du point de vue de la représentation, c'est-à-dire comme dérisoire. Et certes, pour l'Empire, toute *détermination est une négation.*

Foucault, lui aussi, livrera une contribution déterminante à la théorie du Parti Imaginaire : ses entretiens sur la plèbe. C'est dans un «Débat avec les maos» de 1972 au sujet de la «justice populaire» que Foucault évoquera pour la première fois le thème de la plèbe. Critiquant la pratique maoïste des tribunaux populaires, il rappelle que toutes les révoltes populaires depuis le Moyen Âge ont été des révoltes *anti-judiciaires*, que la constitution de tribunaux du peuple durant la Révolution française correspond précisément au moment de sa reprise en main par la bourgeoisie, et enfin que la formation du tribunal, en réintroduisant une instance *neutre* entre le peuple et ses ennemis, réintroduit dans la lutte contre l'État le principe de celui-ci. «Qui dit tribunal dit que la lutte entre les forces en présence est, de gré ou de force, suspendue.» La fonction de la justice depuis le Moyen Âge fut d'après Foucault de séparer la plèbe prolétarisée, et donc intégrée en tant que prolétariat, incluse sur le mode de l'exclusion, de la plèbe non-prolétarisée, la plèbe à proprement parler. En isolant dans la masse des pauvres, les «criminels», les «violents», les «fous», les «vagabonds», les «pervers», les «voyous», la «pègre», ON ne retirait pas seulement au peuple sa fraction la plus dangereuse pour le pouvoir, celle qui était à tout instant prête à l'action séditionnelle et armée, ON s'offrait aussi la possibilité de retourner contre le peuple ses éléments les plus offensifs. Ce sera le chantage permanent du «ou tu vas en prison, ou tu vas à l'armée», «ou tu vas en prison, ou tu pars aux colonies», «ou tu vas en prison, ou tu entres dans la police», etc. Tout le travail du mouvement ouvrier pour distinguer les honnêtes travailleurs éventuellement en grève, des «provocateurs», «casseurs» et autres «incontrôlés» prolonge cette façon d'opposer la plèbe au prolétariat. Aujourd'hui encore, c'est selon la même logique que les cailleras deviennent vigiles : pour neutraliser le Parti Imaginaire en jouant une de ses fractions contre les autres. La notion de plèbe, Foucault l'explicitera quatre ans plus tard, dans un autre entretien. «Il ne faut sans doute pas concevoir la «plèbe» comme le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes. Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la «plèbe». Mais il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui

échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée. «La» plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a «de la plèbe». Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part de plèbe, c'est moins l'extérieur par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contrecoup; c'est ce qui répond à toute avancée du pouvoir par un mouvement pour s'en dégager; c'est donc ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir. [...] Prendre ce point de vue de la plèbe, qui est celui de l'envers et de la limite par rapport au pouvoir, est donc indispensable pour faire l'analyse de ses dispositifs.»

Mais ce n'est ni à un écrivain ni à un philosophe français que l'on doit la plus décisive contribution à la théorie du Parti Imaginaire : c'est à deux militants des Brigades Rouges, Renato Curcio et Alberto Franceschini. En 1982 paraît en supplément de *Corrispondenza internazionale*, le petit volume intitulé *Gouttes de soleil dans la cité des spectres*. Alors que le différend entre les Brigades Rouges de Moretti et ses «chefs historiques» emprisonnés tourne à la guerre ouverte, Franceschini et Curcio élaborent le programme de l'éphémère Parti-guérilla qui fut le troisième rejeton de l'implosion des BR, à côté de la colonne Walter Alasia et des BR-Parti Communiste Combattant. Reconnaisant dans le sillon du mouvement de 77 combien ils furent *parlés* par la rhétorique convenue, Troisième Internationale, de la révolution, ils rompent avec le paradigme classique de la production, sortant celle-ci de l'usine, l'étendant à l'Usine Totale de la métropole où domine la production sémiotique, c'est-à-dire un paradigme *linguistique* de la production. «Repensée comme un système totalisant (différencié en sous-systèmes ou champs fonctionnels interdépendants et privés de capacité décisionnelle autonome et d'autorégulation), c'est-à-dire comme un système corporatif-modulaire, la métropole informatisée apparaît comme un vaste baignoire à peine déguisé, dans lequel chaque système social comme chaque individu se meut dans des couloirs rigideusement différenciés et régulés par l'ensemble. Un baignoire rendu transparent par les réseaux informatiques qui le surveillent incessamment. Dans ce modèle, l'espace-temps social métropolitain se décalque sur le schéma d'un univers prévisible en équilibre précaire, sans inquiétude sur sa tranquillité forcée, subdivisé en compartiments modulaires à l'intérieur desquels chaque exécutant œuvre encapsulé – comme un poisson rouge dans son bocal – à l'intérieur d'un rôle collectif précis. Univers régulé par des dispositifs de rétroaction sélectifs et affectés à la neutralisation de chaque perturbation du système de programmes décidé par l'exécutif. [...] Dans ce contexte de communication absurde et insoutenable dans lequel

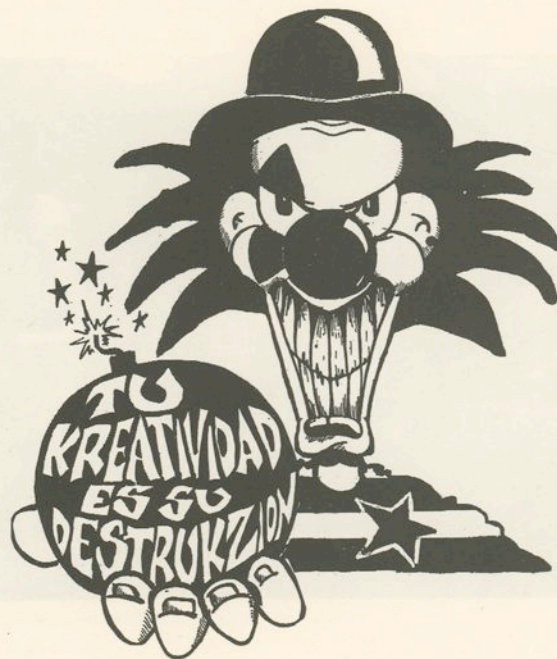
chacun est fatalement pris comme dans le piège d'une injonction paradoxale – pour "parler" il doit renoncer à "communiquer", pour "communiquer" il doit renoncer à parler ! –, il n'est pas étonnant que s'affirment des stratégies de communication antagonistes qui refusent les langages autorisés du pouvoir; il n'est pas stupéfiant que les significations produites par la domination se trouvent repoussées et combattues en leur opposant de nouvelles productions décentrées. Production non-autorisées, illégitimes mais connexes organiquement à la vie et qui par conséquent constellent et composent le réseau clandestin *underground* de la résistance et de l'autodéfense contre l'agression informatique des idiomes déments de l'État. [...] Ici se situe la principale barricade qui sépare le camp de la révolution sociale de celui de ses ennemis : celle-ci accueille les résistants isolés et les flux schizo-métropolitains dans un territoire communicatif antagoniste à ce qui a généré leur dévastation et leur révolte. [...] Pour l'idéologie du contrôle, dividualité à risque est déjà synonyme de "fou terroriste potentiel", d'éclat de matière sociale à haute probabilité d'explosion. Voici pourquoi il s'agit de figures traquées, espionnées, filées, que le grand œil et la grande oreille suivent avec la discrétion et la continuité infatigable du chasseur. Figures qui, pour cette même raison, se trouvent placées au centre d'un intense bombardement sémiotique et intimidatoire tendant à prêter main-forte aux lambeaux d'idéologie officielle. [...] C'est ainsi que la métropole accomplit sa qualité spécifique d'univers concentrationnaire qui, pour détourner d'elle l'antagonisme social incessamment généré, intègre et manœuvre simultanément les artifices de la séduction et les fantasmes de la peur. Artifices et fantasmes qui assument la fonction centrale de système nerveux de la culture dominante et reconfigurent la métropole en un immense *lager* psychiatrique – *la plus totale des institutions totales* – labyrinthique connexion de Quartiers de Haute Sécurité, sections de contrôle continu, cages à "fous",

containers pour détenus, réserves pour esclaves métropolitains volontaires, zones bunkerisées pour fétiches déments. [...] Exercer la violence contre les fétiches néocrotropes du Capital est le plus grand acte conscient d'humanité possible dans la métropole, parce que c'est à travers cette pratique sociale que le prolétariat construit – en s'appropriant le processus productif vital – son savoir et sa mémoire, c'est-à-dire son pouvoir social. [...] Produire dans la transgression révolutionnaire la destruction du vieux monde et faire jaillir de cette destruction les surprises et multiples constellations de nouveaux rapports sociaux sont des processus simultanés qui toutefois parlent des langues différentes. [...] Les préposés à la création de l'imaginaire délirent la vie réelle, s'empêchant de la communiquer; ils fabriquent des anges de séduction et de petits monstres de peur afin de les exhiber à de misérables parterres à travers les réseaux et les circuits qui transmettent l'hallucination autorisée. [...] Se lever de l'"emplacement numéroté", sortir sur la scène et détruire la représentation fétiche, tel est le choix pratiqué depuis les origines par la guérilla métropolitaine de la nouvelle communication. [...] Dans la complexité du processus révolutionnaire métropolitain, le parti ne peut pas avoir une forme exclusivement ou éminemment politique. [...] Le parti ne peut pas revêtir une forme exclusivement combattante. Le "pouvoir des armes" n'évoque pas, comme le croient les militaristes, la puissance absolue, parce que la puissance absolue c'est le savoir-pouvoir qui réunifie les pratiques sociales. [...] Parti guérilla veut dire : parti savoir-parti pouvoir. [...] Le parti guérilla est l'agent maximal de l'invisibilité et de l'extériorisation du savoir-pouvoir du prolétariat. [...] Cela signifie que plus le parti est invisible et se manifeste par rapport à la contre-révolution impérialiste globale, plus il est visible et devient interne au prolétariat, c'est-à-dire plus il communique avec le prolétariat. [...] En cela, le parti guérilla est le parti de la communication sociale transgressive.»

CECI N'EST PAS



UN PROGRAMME





par rapport à la totalité. Cette sécession n'est pas affirmation d'une différence statique, d'une altérité essentielle, nouvelle case dans la grille des identités dont l'Empire assure la gestion, mais fuite, ligne de fuite. Séparation s'écrivait alors *Separazione*.

Ce mouvement de désertion intérieure, de soustraction brutale, de fuite sans cesse renouvelée, cette irréductibilité chronique au monde de la domination, est tout ce que l'Empire redoute. «La seule manière de construire notre culture et de vivre notre vie, pour ce que nous en savons, est d'être absents», annonçait le fanzine mao-dadaïste *Zut* dans son numéro d'octobre 76. Que nous devenions absents à ses provocations, indifférents à ses valeurs, que nous laissions ses stimuli sans réponse, est le cauchemar permanent de la domination cybernétique; «ce à quoi le pouvoir répond par la criminalisation de tout comportement d'étrangeté et de refus du capital» (*Vogliamo tutto*, n° 10, été 76). Autonomie veut donc dire : désertion, désertion de la famille, désertion du bureau, désertion de l'école et de toutes les tutelles, désertion du rôle d'homme, de femme et de citoyen, désertion de tous les rapports de merde auxquels ON nous croit tenus, désertion sans fin. L'essentiel est, dans chaque nouvelle direction que nous donnons à notre mouvement, d'accroître notre puissance, de toujours suivre la ligne d'accroissement de puissance, afin de gagner en force de déterritorialisation, afin d'être sûr qu'ON ne nous arrêtera pas de sitôt. Dans cette voie, ce que nous avons le plus à craindre, ce que nous avons le plus à *trahir*, ce sont tous ceux qui nous guettent, nous tracent, nous suivent de loin, songeant d'une façon ou d'une autre à capitaliser la dépense énergétique de notre fuite : tous les gestionnaires, tous les maniaques de la reterritorialisation. Il y en a du côté de l'Empire bien sûr, ce sont les faiseurs de mode sur le cadavre de nos inventions, les capitalistes branchés et autres sinistres crapules. Mais il y en a aussi de notre côté. Dans l'Italie des années 70, ce sont les opéraïstes, les grands unificateurs de l'Autonomie Organisée, qui réussirent à «bureaucratiser le concept même d'«autonomie»» (*Neglazione*, 1976). Ceux-là tenteront toujours de faire de nos mouvements UN mouvement, pour pouvoir ensuite parler en son nom, s'adonner à leur jeu favori : la ventriloquie politique. Dans les années 60 et 70, tout le travail des opéraïstes fut ainsi de rapatrier dans les termes et dans les manières du mouvement ouvrier ce qui, de toutes parts, le débordait. Partant de l'étrangeté éthique au travail qui se manifestait massivement parmi les ouvriers récemment immigrés du sud de l'Italie, ils théorisèrent ainsi contre les syndicats et les bureaucrates du mouvement ouvrier classique l'*autonomie ouvrière* dont ils espéraient devenir les méta-bureaucrates spontanés; et ce sans avoir eu à grimper les échelons hiérarchiques d'un syndicat classique : méta-syndicalisme. D'où le traitement qu'ils réservèrent aux éléments plébéiens de la classe ouvrière, leur refus de laisser les ouvriers devenir

autre chose que des ouvriers, leur surdité au fait que l'autonomie qui s'affirmait là n'était pas autonomie ouvrière, mais bien autonomie *par rapport* à l'identité d'ouvrier. Traitement qu'ils firent par la suite subir aux «femmes», aux «chômeurs», aux «jeunes», aux «marginiaux», bref : aux autonomes. Incapables d'aucune intimité avec eux-mêmes comme avec aucun monde, ils cherchèrent désespérément à faire d'un plan de consistance, l'aire de l'Autonomie, une organisation, si possible combattante, qui ferait d'eux les interlocuteurs de dernière chance d'un pouvoir aux abois. C'est à un théoricien opéraïste, Asor Rosa, que nous devons naturellement le plus remarquable et le plus populaire travestissement du mouvement de 77 : la théorie dite «des deux sociétés». Selon Asor Rosa, on aurait assisté alors à l'affrontement de deux sociétés, celle des travailleurs garantis d'une part, celle des non-garantis de l'autre (jeunes, précaires, chômeurs, marginaux, etc.). Même si cette théorie a le mérite de rompre avec cela même que tous les socialismes, et donc toutes les gauches, cherchent à préserver à coups de massacres s'il le faut – la fiction d'une unité finale de la société –, elle occulte doublement : 1- que la «première société» n'existe plus, est entrée dans un processus d'implosion continue, 2- que ce qui se recompose comme tissu éthique par-delà cette implosion, le Parti Imaginaire, n'est nullement *un*, en tout cas nullement unifiable en une nouvelle totalité isolable : la seconde société. C'est aujourd'hui très exactement cette opération que Negri, ataviquement, reproduit en appelant *multitude* au singulier quelque chose dont l'essence est, selon ses propres dires, d'être une multiplicité. Ce genre d'arnaques théoriques ne sera jamais aussi minable que la fin qu'elles visent : unifier *spectaculairement* en un sujet ce dont on pourra par la suite se présenter comme l'intellectuel organique.



AUTONOMIE
VAINCRA !

*Et c'est à cause de semblables propensions,
bien plus qu'à cause
de leur violence, que les jeunes de 77
se sont rendus indéchiffrables
pour la tradition du mouvement
ouvrier.*

Paolo Virno
Do you remember counterrevolution?

Gênes est ravagée par des raïas de corps masqués, un nouveau squatt s'ouvre, les ouvriers de Cellatex menacent de faire sauter leur usine, une banlieue s'embrase, s'attaque aux commissariats et aux axes de communication les plus proches, une fin de manif' tourne à la baston, un champ de maïs transgénique est fauché nuitamment. Quel que soit le discours, marxiste-léniniste, revendicatif, islamiste, anarchiste, socialiste, écologiste ou bêtement critique dont ces actes sont couverts, ce sont des événements du Parti Imaginaire. Peu importe que ces discours restent moulés, de la première majuscule au point final, dans le quadrillage signifiant de la métaphysique occidentale : car ces actes parlent d'emblée *un autre langage*.

L'enjeu, pour nous, est bien sûr de doubler l'événement dans l'ordre du geste de l'événement dans l'ordre du langage. C'est une telle conjonction qu'avait réalisée l'Autonomie italienne au cours des années 70. L'Autonomie ne fut jamais *un* mouvement, même si ON la désignait à l'époque comme "le Mouvement". L'aire de l'Autonomie fut le plan de consistance où confluèrent, se croisèrent, s'agrégèrent et se dés/agrégèrent, un grand nombre de devenirs singuliers. L'unification de ces devenirs sous le terme d'«Autonomie» est un pur artifice signifiant, une convention trompeuse. Le grand malentendu, ici, c'est que l'autonomie n'était pas l'attribut revendiqué par des sujets – quel ennui terne et démocratique ç'aurait été, s'il s'était agi de revendiquer son autonomie en tant que sujet –, *mais par des devenirs*. L'Autonomie possède ainsi d'innombrables dates de naissance, n'est qu'une succession d'actes de naissance comme autant d'*actes de sécession*. C'est donc l'autonomie des ouvriers, l'autonomie *de la base* par rapport aux syndicats, de la base qui dès 1962, à Turin, saccage le siège d'un syndicat modéré à Piazza Statuto. Mais c'est aussi l'autonomie des ouvriers par rapport à leur *rôle* d'ouvrier : refus du travail, sabotage, grève sauvage, absentéisme, étrangeté proclamée par rapport aux conditions de leur exploitation, par rapport à la totalité capitaliste. C'est l'autonomie des femmes : refus du travail domestique, refus de reproduire en silence et dans la soumission la force de travail masculine, autoconscience, prise de parole, sabotage des commerces affectifs foireux; autonomie, donc, des femmes par rapport à leur *rôle* de femme et par rapport à la civilisation patriarcale. C'est l'autonomie des jeunes, des chômeurs et des marginaux qui refusent leur rôle d'exclus, ne veulent plus se taire, s'invitent sur la scène politique, exigent le salaire social garanti, construisent un rapport de force militaire pour être payés à ne rien foutre. Mais c'est aussi l'autonomie des militants par rapport à la *figure* du militant, par rapport aux *partitini* et à la logique groupusculaire, par rapport à une conception de l'action qui est remise à plus tard de l'existence. Contrairement à ce que laissera entendre la connerie sociologisante, toujours avide de réductions rentables, le fait marquant, ici, n'est pas l'affirmation comme "nouveaux sujets", politiques, sociaux ou productifs, des jeunes, des femmes, des chômeurs ou des homosexuels, mais au contraire leur désobjectivation violente, pratique, en acte, le rejet et la trahison du rôle qui leur revient *en tant que sujets*. Ce que les différents devenirs de l'Autonomie ont en commun, c'est de revendiquer un *mouvement de séparation* par rapport à la société,

Pour les opéraïstes, *autonomie* fut donc d'un bout à l'autre autonomie de classe, autonomie d'un nouveau sujet social. Tout au long des vingt années d'activité de l'opéraïsme, cet axiome put être maintenu grâce à une notion opportune, celle de *composition de classe*. Au gré des circonstances et de calculs politiques à courte vue, on fera ainsi entrer dans la "composition de classe" telle ou telle nouvelle catégorie sociologique et l'on se livrera, sous prétexte d'enquête ouvrière, à un retournement de veste raisonné. Quand les ouvriers seront fatigués de lutter, on décrètera la mort de l'"ouvrier-masse" et son remplacement dans le rôle d'insurgé global par l'"ouvrier social", c'est-à-dire à peu près n'importe qui. À la fin, on finira par trouver des vertus révolutionnaires à Benetton, aux petits entrepreneurs berlusconiens du Nord-Est italien (cf. *Des entreprises pas comme les autres*) et même, quand il le faut, à la Ligue du Nord.

Tout au long du mai rampant, l'autonomie ne fut que ce mouvement incoercible de fuite, ce staccato de ruptures, de ruptures notamment avec le mouvement ouvrier. Cela, même Negri le reconnaît : «La polémique cinglante qui s'ouvre en 68 entre le mouvement révolutionnaire et le mouvement ouvrier officiel tourne en 77 à la rupture irréversible», écrit-il dans *L'orda d'oro*. L'opéraïsme, en tant que conscience retardataire *parce qu'avant-gardiste* du Mouvement, n'aura eu de cesse de résorber cette rupture, de l'interpréter dans les termes du mouvement ouvrier. Ce qui se joue dans l'opéraïsme, comme dans la pratique des BR, c'est moins une attaque contre le capitalisme qu'une concurrence envieuse avec la direction du plus puissant parti communiste occidental, le PCI; concurrence dont l'enjeu est bien le pouvoir SUR les ouvriers. «On ne pouvait parler politique qu'au travers du léninisme. Tant que ne se donnait pas une composition de classe différente, on se trouvait dans la situation où se sont trouvés beaucoup de novateurs : celle de devoir expliquer le nouveau avec un vieux langage», se plaint Negri dans une interview de 1980. C'est donc sous couvert de marxisme orthodoxe, à l'ombre d'une fidélité rhétorique au mouvement ouvrier que grandit la *fausse conscience* du mouvement. Il y eut bien des voix, comme celle de *Gatti Selvaggi* qui s'élevèrent contre cette entourloupe : «Nous sommes contre le "mythe" de la classe ouvrière parce qu'il est nuisible, et d'abord à elle-même. L'opéraïsme et le populisme ne sont dictés que par le dessein millénaire d'utiliser les "masses" comme pion dans de sales jeux de pouvoir.» (n° 1, décembre 1974) Mais la supercherie était trop énorme pour ne pas fonctionner. Et de fait, elle fonctionna.

Vu le provincialisme foncier de la contestation française, le rappel de ce qui se passa il y a vingt ans en Italie ne revêt pas un caractère d'anecdote historique, au contraire : les problèmes qui se posèrent alors aux autonomes italiens, *nous ne nous les sommes même pas encore posés*. Dans ces conditions, le passage des luttes sur les lieux de travail aux luttes sur le territoire, la recomposition d'un tissu éthique sur la base de la sécession, la question de la réappropriation des moyens de vivre, de lutter et de communiquer entre nous, forment un horizon inatteignable tant que ne sera pas admis le préalable existentiel de la *separ/azione*. *Separ/azione* signifie : nous n'avons rien à voir avec ce monde. Nous n'avons rien à lui dire, ni rien à lui faire comprendre. Nos actes de destruction, de sabotage, nous n'avons pas besoin de les faire suivre d'une explication dûment visée par la Raison humaine. Nous n'agissons pas en vertu d'un monde meilleur, alternatif, à venir, mais en vertu de ce que nous expérimentons d'ores et déjà, en vertu de l'irréconciliabilité radicale de l'Empire et de cette expérimentation, dont la guerre fait partie. Et lorsqu'à cette espèce de critique massive, les gens raisonnables, les législateurs, les technocrates, les gouvernants demandent : «Mais que voulez-vous donc?», notre réponse est : «Nous ne sommes pas des citoyens. Nous n'adoptons jamais votre point de vue de la totalité, votre point de vue *de la gestion*. Nous refusons de jouer le jeu, c'est tout. Ce n'est pas à nous de vous dire à quelle sauce nous voulons être mangés.» La principale source de notre paralysie, ce avec quoi nous devons rompre, c'est l'utopie de la communauté humaine, la perspective de la réconciliation finale et universelle. Même Negri, au temps de *Domination et sabotage*, avait fait ce pas, ce pas hors du socialisme : «Je ne me représente pas l'histoire de la conscience de classe à la façon de Lukács comme le destin d'une recomposition intégrale mais au contraire comme moment d'enracinement intensif dans ma propre séparation. Je suis *autre*, autre est le mouvement de praxis collective dans laquelle je m'insère. Ce dont je participe, c'est un *autre mouvement* ouvrier. Bien sûr, je sais combien de critiques peut soulever ce discours du point de vue de la tradition marxiste. J'ai l'impression, en ce qui me concerne, de me tenir à l'extrême limite signifiante d'un discours politique de classe. [...] Je dois donc assumer la différence radicale comme condition méthodique de la démarche subversive, du projet d'autovalorisation prolétarienne. Et mon rapport avec la totalité historique? Avec la totalité du système? Nous en venons à la seconde conséquence de cette affirmation : mon *rapport avec la totalité* du développement capitaliste, avec la totalité du développement historique n'est assurée que par la *force de destruction* que le mouvement détermine, par le *sabotage* total de l'histoire du capital que le mouvement opère. [...] Je me définis en me séparant de la totalité, et je définis la totalité comme autre de moi, comme réseau qui s'étend sur la continuité du sabotage historique que la classe opère.» Naturellement, il n'y a pas plus d'"autre mouvement ouvrier" que de "seconde société". Ce qu'il y a, en revanche, ce sont les devenirs ciselants du Parti Imaginaire, et leur autonomie.

VIVRE-ET-LUTTER

*Les choses les plus souples, en ce monde,
subjuguent les plus dures.*

Lao Tse, *Tao Te King*

CECI N'EST PAS



UN PROGRAMME

La première campagne offensive contre l'Empire a échoué. L'attaque de la RAF contre le «système impérialiste», celle des BR contre le SIM (Stato Imperialista delle Multinazionali) et tant d'autres actions de guérilla ont été aisément repoussées. L'échec ne fut pas celui de telle ou telle organisation combattante, de tel ou tel «sujet révolutionnaire», mais l'échec d'une conception de la guerre; d'une conception de la guerre qui ne pouvait pas être reprise au-delà de ces organisations, parce qu'elle était déjà elle-même une reprise. À l'exception de quelques textes de la RAF ou du mouvement du 2 juin, il est encore aujourd'hui bien peu de documents issus de la «lutte armée» qui ne soient rédigés dans ce langage emprunté, ossifié, plaqué, qui ne donne d'une façon ou d'une autre dans le kitsch Troisième Internationale. Comme s'il s'agissait de dissuader quiconque de la rejoindre.

C'est à présent, après vingt ans de contre-révolution, le second acte de la lutte anti-impériale qui s'ouvre. Entre-temps, l'effondrement du bloc socialiste et la conversion sociale-démocrate des derniers débris du mouvement ouvrier a définitivement libéré notre parti de tout ce qu'il pouvait encore contenir d'inclinations socialistes. En fait, la péremption de toutes les anciennes conceptions de la lutte s'est d'abord manifestée par une disparition de celle-ci. Puis, à présent, avec le «mouvement anti-globalisation», par la parodie à une échelle supérieure des anciennes pratiques militantes.

Le retour de la guerre exige une nouvelle conception de celle-ci.

Nous devons inventer une forme de guerre telle que la défaite de l'Empire ne sera plus de devoir nous tuer, mais de nous savoir vivants, de plus en plus VIVANTS.

Fondamentalement, notre point de départ n'est pas très différent de celui de la RAF quand elle constate : «Le système a accaparé la totalité du temps libre de l'être humain. À l'exploitation physique en usine vient s'ajouter l'exploitation de la pensée et des sentiments, des aspirations et des utopies par les médias et la consommation de masse. [...] Le système a réussi, dans les métropoles, à plonger



les masses si profondément dans sa propre merde, qu'elles ont apparemment perdu la perception d'elles-mêmes en tant qu'exploitées et opprimées; de sorte que pour elles, l'auto, une assurance-vie, un contrat épargne-logement, leur font accepter tous les crimes du système et que, mis à part l'auto, les vacances, la salle-de-bains, elles ne peuvent rien se représenter ni espérer.» Le propre de l'Empire est d'avoir étendu son front de colonisation sur la totalité de l'existence et de l'existant. Ce n'est pas seulement que le Capital a élargi sa base humaine, c'est qu'il a aussi approfondi l'ancrage de ses ressorts. Mieux, sur la base de la désintégration finale de la société comme de ses sujets, l'Empire se propose à présent de recréer à lui tout seul un tissu éthique; c'est de cela que les branchés, avec leurs quartiers, leur presse, leurs codes, leur bouffe et leurs idées modulaires sont à la fois les cobayes et l'avant-garde. Et c'est pourquoi, du East Village à Oberkampf en passant par Prenzlauer Berg, le phénomène *branché* a d'emblée eu une envergure mondiale.



C'est sur ce terrain *total*, le terrain éthique des formes-de-vie, que se joue actuellement la guerre contre l'Empire. Cette guerre est une guerre d'anéantissement. L'Empire, contrairement à ce que croyaient les BR pour qui l'enjeu de l'enlèvement de Moro était explicitement la reconnaissance par l'État du parti armé, n'est pas l'ennemi. L'Empire n'est que le *milieu hostile* qui s'oppose pied à pied à nos menées. Nous sommes engagés dans une lutte dont l'enjeu est la recomposition d'un tissu éthique. Cela se lit sur le territoire, dans le processus de branchisation progressive des lieux anciennement sécessionnistes, dans l'extension ininterrompue des chaînes de dispositifs. Ici, la conception classique, abstraite d'une guerre qui culminerait dans l'affrontement total, où elle rejoindrait finalement son essence, est caduque. La guerre ne se laisse plus ranger comme un moment isolable de notre existence, celui de la confrontation décisive; désormais, *c'est notre existence même, dans tous ses aspects, qui est la guerre*. Cela veut dire que le premier mouvement de cette guerre est *réappropriation*. Réappropriation des moyens de vivre-et-lutter. Réappropriation, donc, des lieux : squatt, occupation ou mise en commun de lieux privés. Réappropriation du commun : constitution de langages, de syntaxes, de moyens de communication, d'une culture autonomes – arracher la transmission de l'expérience des mains de l'État. Réappropriation de la violence : communisation des techniques de combat, formation de forces d'auto-défense, armement. Enfin, réappropriation de la survie élémentaire : diffusion des savoirs-pouvoirs médicaux, des techniques de vol et d'expropriation, organisation progressive d'un réseau de ravitaillement autonome.

L'Empire s'est bien armé pour lutter contre les deux types de sécession qu'il reconnaît : la sécession "par le haut" des *golden ghettos* – la sécession par exemple de la finance mondiale par rapport à l'"économie réelle" ou de l'hyperbourgeoisie impériale par rapport au reste du tissu biopolitique –, et la sécession "par le bas" des "zones de non-droit" – celle des cités, des banlieues et des bidonvilles. Il lui suffit, à chaque fois que l'une ou l'autre menace son équilibre méta-stable, de jouer l'une contre l'autre : la modernité civilisée des branchés contre la barbarie rétrograde des pauvres, ou les exigences de la cohésion sociale et de l'égalité contre l'égoïsme indémodable des riches. «Il s'agit de conférer une cohérence politique à une entité sociale et spatiale afin d'éviter tout risque de sécession par des territoires habités soit par des exclus des réseaux socio-économiques soit par les gagnants de la dynamique économique mondiale. [...]



Éviter toute forme de sécession signifie trouver les moyens de concilier les exigences de cette nouvelle classe sociale et celles des exclus des réseaux économiques dont la concentration spatiale est telle qu'elle induit des comportements déviants», théorisent déjà les conseillers de l'Empire – en l'occurrence Cynthia Ghorra-Gobin dans *Les États-Unis entre local et mondial*. Aussi bien, l'exode, la sécession que nous préparons, dans la mesure exacte où son territoire n'est pas uniquement physique, mais *total*, l'Empire est impuissant à l'empêcher. Le partage d'une technique, la tournure d'une expression, une certaine configuration de l'espace suffisent à activer notre plan de consistance. Toute notre force réside là : dans une sécession qui ne peut être enregistrée sur les cartes de l'Empire car elle n'est sécession ni par le haut ni par le bas, mais sécession *par le milieu*.

Ce dont nous parlons ici, c'est seulement de la constitution de *machines de guerre*. Par machine de guerre, il faut entendre une certaine coïncidence du vivre et du lutter, coïncidence qui ne se donne jamais sans exiger en même temps d'être construite. Car à chaque fois que l'un de ces termes se trouve d'une quelconque manière séparé de l'autre, la machine de guerre dégénère, déraile. Si c'est le moment du vivre qui est unilatéralisé, elle devient *ghetto*. C'est ce dont témoignent les puants marécages de l'"alternatif", dont la vocation apparaît sans ambiguïté comme de marchandiser le Même sous l'enveloppe du différent. Le plus grand nombre des centres sociaux occupés d'Allemagne, d'Italie ou d'Espagne, démontrent sans peine comment l'extériorité simulée à l'Empire peut constituer un atout précieux dans la valorisation capitaliste. «Le ghetto, l'apologie de la "différence", le privilège accordé à tous les aspects introspectifs et moraux, la tendance à se constituer en société séparée renonçant à donner l'assaut à la machine capitaliste, à l'"usine sociale", tout cela ne serait peut-être pas un résultat des "théories" approximatives et rhapsodiques de Valcarenghi [le directeur de la publication contre-culturelle *Re Nudo*] et consorts? Et n'est-il pas étrange qu'ils nous taxent de "sous-culture" précisément maintenant qu'est mise en crise toute la merde florale et non-violente qui les a accompagnés?», écrivaient déjà les autonomes de *Senza tregua* en 1976. À l'inverse, si c'est le moment du lutter qui est hypostasié, la machine de guerre dégénère en *armée*. Toutes les formations militantes, toutes les communautés terribles sont des machines de guerre qui ont survécu sous cette forme pétrifiée à leur propre extinction. C'est cet excès de la machine de guerre par rapport à tous ses actes de guerre que pointait déjà l'introduction du recueil de textes de l'Autonomie paru en 1977 sous le titre *Le droit à la haine* : «À faire ainsi la chronologie de ce sujet hybride et à beaucoup d'aspects contradictoire qui s'est matérialisé dans l'*aire* de l'Autonomie, je me retrouve à exercer un processus de réduction du mouvement en une somme d'événements alors que la réalité de son devenir-machine de guerre s'affirme seulement par la transformation que le sujet élabore de manière concentrique *autour* de chaque moment d'affrontement effectif.»

Il n'y a de machine de guerre qu'en mouvement, même entravé, même imperceptible, en mouvement suivant sa pente d'accroissement de puissance. C'est ce mouvement qui assure que les rapports de force qui la traversent ne se fixent jamais en rapports de pouvoir. Notre guerre peut être victorieuse, c'est-à-dire se poursuivre, accroître notre puissance, à condition de toujours subordonner l'affrontement à notre positivité. *Ne jamais frapper au-dessus de sa positivité*, tel est le principe vital de toute machine de guerre. Chaque espace conquis sur l'Empire, sur le milieu hostile, doit correspondre à notre capacité à le remplir, à le configurer, à l'habiter. Rien n'est pire qu'une victoire dont on ne sait que faire. Pour l'essentiel, notre guerre sera donc sourde; elle biaisera, fuira l'affrontement direct, proclamera peu. Par là, elle imposera sa propre temporalité. À peine commencerons-nous à être identifiés que nous sonnerons la dispersion, ne laissant jamais la répression nous rattraper, nous reformant déjà en quelque endroit insoupçonné. Que nous importe telle ou telle localité du moment que toute attaque locale est désormais – et c'est le seul enseignement valable de la farce zapatiste – une attaque contre l'Empire? L'important : ne jamais perdre l'initiative, ne pas se laisser imposer la temporalité hostile. Et surtout : ne jamais oublier que notre force de frappe n'est liée à notre niveau d'armement qu'en vertu de la positivité qui nous constitue.

LE MALHEUR DU GUERRIER CIVILISÉ

*Je m'éloigne de ceux qui attendent
du hasard, du rêve, d'une émeute la
possibilité d'échapper à l'insuffisance.
Ils ressemblent trop à ceux qui s'en sont
autrefois remis à Dieu du souci de sauver
leur existence manquée.*

Georges Bataille

Il est communément admis que le mouvement de 77 a été défait pour avoir été incapable, lors des rencontres de Bologne notamment, d'établir un rapport majeur à sa puissance offensive, à sa "violence". Toute la stratégie impériale dans sa lutte contre la subversion consiste, et cela se vérifie chaque année à nouveau, à isoler de la population ses éléments les plus "violents" – "casseurs", "incontrôlés", "autonomes", "terroristes", etc. Contre la vision policière du monde, il faut affirmer qu'il n'y a pas de *problème* de la lutte armée : aucune lutte conséquente ne fut jamais menée sans armes. Il n'y a de problème de la lutte armée que pour celui qui veut conserver son propre monopole de l'armement légitime, l'État. Ce qu'il y a, en revanche, c'est effectivement une question de l'*usage* des armes. Lorsqu'en mars 77, 100 000 personnes manifestent à Rome parmi lesquels 10 000 sont armées et qu'à l'issue d'une journée d'affrontements aucun policier ne reste sur le carreau quand cela eût été si facile de faire un massacre, on perçoit un peu mieux la différence qu'il y a entre l'armement et l'usage des armes. Être armé est un élément du rapport de force, le refus de demeurer abjectement à la merci de la police, une façon de s'arroger notre légitime impunité. Cette affaire réglée, il reste une question du rapport à la violence, rapport dont le défaut d'élaboration nuit partout aux progrès de la subversion anti-impériale.

Toute machine de guerre est par nature une société, une société sans État; mais sous l'Empire, du fait de sa situation obsidionale, une détermination s'ajoute à cela. Ce sera une société d'un genre particulier : une société à *guerriers*. Si chaque existence en son sein est essentiellement une guerre et saura le moment venu prendre part à l'affrontement, une minorité de corps doivent y prendre la guerre pour objet *exclusif* de leur existence. Ils seront les *guerriers*. Dorénavant, la machine de guerre devra se défendre non seulement des attaques hostiles, mais aussi de la menace que sa minorité guerrière ne se sépare d'elle, ne se constitue en caste, en classe dominante, qu'elle ne forme un embryon d'État et, retournant les moyens offensifs dont elle dispose en moyens d'oppression, qu'elle n'y prenne le pouvoir. Établir un rapport majeur à la violence veut seulement dire, pour nous, établir un rapport majeur à la minorité des guerriers. Curieusement, c'est dans un texte de 1977, le dernier de Clastres, *Le malheur du guerrier sauvage*, que se trouve esquissé pour la première fois un tel rapport. Peut-être était-il nécessaire que s'effondre toute la propagande de la virilité classique pour qu'une telle entreprise fût menée à bout.

Contrairement à ce que l'ON nous a dit, le guerrier n'est pas une figure de la plénitude, et surtout pas de la plénitude virile. Le guerrier est une figure de l'amputation. Le guerrier est cet être qui n'accède au sentiment d'exister que dans le combat, dans l'affrontement avec l'Autre; cet être qui ne parvient pas à se procurer par lui-même le sentiment d'exister. Rien n'est plus triste, au fond, que le spectacle de cette forme-de-vie qui, dans chaque situation, attendra du corps-à-corps le remède à son absence à soi. Mais rien n'est plus émouvant, aussi bien; parce que cette absence à soi n'est pas un simple manque, un défaut d'intimité avec soi-même, mais au contraire une positivité. Le guerrier est bel et bien animé par un désir, et même par un désir exclusif : celui de disparaître. Le guerrier veut n'être plus, mais que cette disparition ait un certain style. Il veut *humaniser* sa vocation à la mort. C'est pourquoi il ne parvient jamais à se mêler vraiment au reste des humains, parce que ceux-ci se gardent spontanément de son mouvement vers le néant. Dans l'admiration qu'ils lui vouent se mesure la distance qu'ils mettent entre eux et lui. Le guerrier s'est ainsi condamné à la solitude. Une grande insatisfaction se rattache en lui à cela, à ce qu'il ne parvient à n'être d'aucune communauté, sinon de la fausse communauté, de la communauté *terrible* des guerriers, qui n'ont en partage que cette solitude. Le prestige, la reconnaissance, la gloire sont moins l'apanage du guerrier que la seule forme de rapport qui soit compatible avec cette solitude. Son salut et sa damnation y sont également contenus.

Le guerrier est une figure de l'inquiétude et du ravage. À force de n'être pas *là*, de n'être que pour-la-mort, son immanence est devenue misérable, et il le sait. C'est qu'il ne s'est jamais fait au monde. Pour cette raison, il n'y est pas attaché; il en attend la fin. Mais il y a aussi une tendresse, une délicatesse même du guerrier, et qui est ce silence, cette demi-présence. S'il n'est pas *là*, bien souvent, c'est qu'il ne pourrait, en cas contraire, qu'entraîner ceux qui l'entourent dans sa course à l'abîme. C'est ainsi qu'aime le guerrier : en préservant les autres de la mort qu'il a au cœur. À la compagnie des hommes, le guerrier préférera donc souvent la solitude. Et cela par bienveillance plus que par dégoût. Ou bien, il ira rejoindre la meute endeuillée des guerriers, qui se regardent glisser un à un vers la mort. Puisque tel est leur penchant.



En un sens, sa propre société ne peut que se méfier du guerrier. Elle ne l'exclut pas, ni ne l'inclut vraiment; elle l'exclut sur le mode de son inclusion et l'inclut sur le mode de son exclusion. Le terrain de leur entente est celui de la *reconnaissance*. C'est par le prestige qu'elle lui reconnaît que la société tient le guerrier à distance, c'est par là qu'elle se l'attache et c'est par là qu'elle le condamne. «Pour chaque fait d'arme accompli, écrit Clastres, le guerrier et la société énoncent le même jugement : "c'est bien, mais je peux faire plus, acquérir un surcroît de gloire", dit le guerrier. "C'est bien, mais tu dois faire plus, obtenir de nous la reconnaissance d'un prestige supérieur", dit la société. Autrement dit, tant par sa personnalité propre (la gloire avant tout) que par sa dépendance totale par rapport à la tribu (qui d'autre pourrait conférer la gloire?), le guerrier se trouve, *volens nolens*, prisonnier d'une logique qui le pousse implacablement à vouloir en faire toujours un peu plus. À défaut de quoi la société perdrait vite la mémoire de ses exploits passés et de la gloire qu'ils lui procurèrent. Le guerrier n'existe que dans la guerre, il est voué comme tel à l'activisme» et donc, à bref délai, à la mort. Si le guerrier est ainsi dominé, aliéné à la société, «l'existence, dans telle ou telle société, d'un groupe organisé de guerriers "professionnels" tend à transformer l'état de guerre permanent (situation générale de la société primitive) en guerre effective permanente (situation particulière des sociétés à guerriers). Or une telle transformation, poussée à son terme, serait porteuse de conséquences sociologiques considérables en ce que, touchant à la structure même de la société, elle en altérerait l'être indivisé. Le pouvoir de décision quant à la guerre et quant à la paix (pouvoir absolument essentiel) n'appartiendrait plus en effet à la société comme telle, mais bien à la confrérie des guerriers, qui placeraient son intérêt privé avant l'intérêt collectif de la société, qui ferait de son point de vue particulier le point de vue général de la tribu. [...] D'abord groupe d'acquisition de prestige, la communauté guerrière se transformerait ensuite en groupe de pression en vue de pousser la société à accepter l'intensification de la guerre.»

La contre-société subversive *doit*, nous *devons* reconnaître à chaque guerrier, à chaque organisation combattante le prestige lié à ses exploits. Nous *devons* admirer le courage de tel ou tel fait d'arme, la perfection technique de telle ou telle prouesse, d'un enlèvement, d'un attentat, de toute action armée réussie. Nous *devons* apprécier l'audace de telle ou telle attaque de prison pour libérer des camarades. Nous le devons, précisément pour nous prémunir des guerriers, *pour les vouer à la mort*. «Tel est le mécanisme de défense que la société primitive met en place pour conjurer le risque dont est porteur, comme tel, le guerrier : la vie du corps social indivisé, contre la mort du guerrier. Se précise ici le texte de la loi tribale : la société primitive est, en son être, *société-pour-la-guerre*; elle est en même temps, et pour les mêmes raisons, *société contre le guerrier*». Notre deuil, lui, sera sans équivoque.



Le rapport du Mouvement italien à sa minorité armée fut tout au long des années 70 frappé de cette ambivalence. Le détachement de celle-ci en puissance militaire autonomisée ne cesse jamais d'être redouté. Et c'est précisément cela que l'État, avec la "stratégie de la tension", recherche. En élevant artificiellement le niveau militaire de l'affrontement, en criminalisant la contestation politique, en forçant les membres des organisations combattantes à la clandestinité totale, il veut les couper du Mouvement, et ce faisant les faire haïr en son sein comme l'État y est haï. Il s'agit de liquider le Mouvement en tant que machine de guerre, en le contraignant à prendre la guerre avec l'État pour objet *exclusif*. Le mot d'ordre de Berlinguer, secrétaire général du PCI en 1978 : «Ou avec l'État, ou avec les BR» – qui signifie d'abord «Ou avec l'État italien, ou avec l'État brigadiste» –, résume le *dispositif* dans lequel l'Empire aura broyé le Mouvement; et qu'il exhume à présent pour contrer le retour de la lutte anti-capitaliste.

GUÉRILLA
DIFFUSE !

- Mais vous êtes combien? Je veux dire... nous, le groupe.
– On n'en sait rien. Un jour on est deux, un autre vingt. Et parfois on se retrouve à cent mille.

Cesare Battisti
Dernières cartouches

Dans l'Italie des années 70, deux stratégies subversives coexistent : celle des organisations combattantes et celle de l'Autonomie. Ce partage est schématique. Il est par exemple évident que dans le seul cas des BR, il serait possible de distinguer entre les "premières BR", celles de Curcio et Franceschini, qui sont « invisibles pour le pouvoir, mais présentes pour le mouvement », qui sont implantées dans les usines où elles font taire les petits chefs, jambisent les jaunes, brûlent leurs voitures, enlèvent les dirigeants, qui veulent seulement être, selon leur formule, « le point le plus haut du mouvement », et celles de Moretti, plus nettement staliniennes, qui ont plongé dans une clandestinité totale, professionnelle, et qui, devenues invisibles pour le Mouvement autant que pour elles-mêmes, livrent l'« attaque au cœur de l'État » sur la scène abstraite de la politique classique, finissant par être aussi coupées de toute réalité éthique que celle-ci. Il serait ainsi possible de soutenir que la plus fameuse action des BR, l'enlèvement de Moro, sa détention dans une "prison du peuple" où il était jugé par une "justice prolétarienne", mime trop parfaitement les procédures de l'État pour n'être pas déjà le fait de BR dégénérées, militarisées, ne correspondant plus à elles-mêmes, aux premières BR. Si l'on oublie ces possibles arguties, on verra qu'il y a un axiome stratégique commun aux BR, à la RAF, aux NAP, à Prima Linea (PL), et en fait à toutes les organisations combattantes : et c'est de s'opposer à l'Empire *en tant que sujet*, collectif et révolutionnaire. Cela implique non seulement de *revendiquer* les actes de guerre, mais surtout de réduire ses membres, à terme, à tous plonger dans la clandestinité et par là à se retrancher du tissu éthique du Mouvement, de sa vie en tant que machine de guerre. Un ancien de PL livre en 1980, au milieu d'inacceptables appels à la reddition, quelques observations dignes d'intérêts : « Les BR, pendant le mouvement de 77, ne comprenaient rien à ce qu'il se passait. Eux qui, depuis des années, faisaient un travail de taupe, voyaient tout d'un coup des milliers de jeunes qui en faisaient de toutes les couleurs. Prima Linea, elle, a été traversée par le mouvement, mais, paradoxalement, il n'en est rien resté alors que les BR en ont récupéré les résidus quand le mouvement est mort. En fait, les organisations armées n'ont jamais su se synchroniser avec les mouvements existants. Elles reproduisent une sorte de mécanisme alterné, d'infiltration silencieuse, puis de critique virulente. Et quand le mouvement disparaît, on en recueille les cadres désillusionnés et on les lance dans le ciel de la politique. [...] C'est surtout vrai pour l'après Moro. Avant, l'organisation était au contraire traversée par cet esprit de transgression un peu irrationnel du mouvement de 77. Nous n'étions pas des Don Juan des temps modernes, mais "l'irrégularité" était le comportement diffus. Puis peu à peu avec l'influence des BR, ça a changé. Eux ils avaient leur grand amour modèle, la passion de Renato Curcio et Margherita Cagol. [...] Le militarisme, c'est une certaine conception du militantisme, où la vie elle-même s'organise comme au régiment. Une analogie avec le service militaire me frappait, cette camaraderie formelle baignant dans un optimisme sécurisant et entretenant un certain type de concurrence : à celui qui fera la meilleure blague et maintiendra le mieux le moral de la troupe. Avec, comme à l'armée, l'élimination progressive des timides et des mélancoliques. Il n'y a pas de place pour eux, car ils sont immédiatement considérés comme un poids pour le bon moral du régiment. C'est une déformation militariste typique qui cherche dans une existence de bande exubérante et bruyante, une forme de sécurité substituant une vie intérieure. Alors, inconsciemment, il faut marginaliser ceux qui pourraient faire peser une atmosphère peut-être plus triste mais sans doute plus vraie, correspondant de toute manière beaucoup plus à ce que les plus bruyants doivent, au fond, ressentir intérieurement. Avec comme corollaire, le culte de la virilité. » (*Libération*, 13-14 octobre 1980) Si l'on passe sur la malveillance de fond qui anime le propos, ce témoignage confirme deux mécanismes propres à tout groupe politique qui se constitue en sujet, en entité séparée du plan de consistance sur lequel il repose : 1- Il prend tous les traits d'une communauté terrible. 2- Il se trouve projeté sur le terrain de la représentation, dans le ciel de la politique classique, qui seule partage avec lui son degré de séparation et de spectralité. L'affrontement de sujet à sujet avec l'État s'ensuit nécessairement, comme rivalité sur le terrain de l'abstraction, comme mise en scène d'une guerre civile *in vitro*; et finalement on finit par prêter à l'ennemi un cœur qu'il n'a pas. On lui prête exactement la substance que soi-même on est en train de perdre.

L'autre stratégie, celle non plus de la guerre mais de la guérilla diffuse, est le propre de l'Autonomie. Elle seule est à même d'abattre l'Empire. Il ne s'agit plus, ici, de se ramasser en un sujet compact pour faire face à l'État, mais de se disséminer en une multiplicité de foyers comme autant de *failles* dans la totalité capitaliste. L'Autonomie, ce sera moins un ensemble de radios, de groupes, d'armes, de fêtes, d'émeutes, de squatts qu'une certaine intensité dans la circulation des corps entre tous ces points. Ainsi l'Autonomie



n'exclut-elle pas l'existence d'organisations en son sein, quand bien même celles-ci afficheraient de ridicules prétentions néo-léninistes : toute organisation s'y trouve d'elle-même ramenée au rang d'architecture vide que traversent au gré des circonstances les flux du Mouvement. Dès lors que le Parti Imaginaire se constitue en tissu éthique secessionniste la possibilité même d'une instrumentalisation du Mouvement par ses organisations, et a fortiori d'une infiltration de celui-ci, disparaît : ce sont plutôt elles qui sont vouées à être subsumées par lui, comme de simples *points* de son plan de consistance. À la différence des organisations combattantes, l'Autonomie s'appuie sur l'indistinction, l'informalité, une semi-clandestinité adéquate à la pratique conspirative. Les actions de guerre sont ici soit anonymes, soit signées de noms fantoches, différents à chaque fois, inassignables en tous cas, solubles dans la mer de l'Autonomie. Ce sont autant de coups de griffe issus de la pénombre, et forment comme telles une offensive autrement plus dense et plus redoutable que les campagnes de propagande armée des organisations combattantes. Chaque action se signe elle-même, s'autorevendique par son propre *comment*, par sa propre signification en situation, laissant distinguer au premier coup d'œil l'attentat d'extrême-droite, le massacre d'État de la menée subversive. Cette stratégie repose sur l'intuition, jamais formulée par l'Autonomie, que non seulement il n'y a plus de sujet révolutionnaire, mais que c'est *le non-sujet lui-même* qui est devenu révolutionnaire, c'est-à-dire opérant contre l'Empire. En instillant dans la machine cybernétique cette sorte de conflitualité permanente, quotidienne, endémique, l'Autonomie achève de la rendre ingouvernable. Significativement, le réflexe de l'Empire face à cet *ennemi quelconque* sera toujours de la représenter comme une organisation structurée, unitaire, comme un sujet, et si possible de la rendre telle. «Je discute avec un leader du Mouvement; il rejette d'abord le terme de leader : il n'y a pas parmi eux de leaders. [...] Le Mouvement, c'est, dit-il, une mobilité insaisissable, un bouillonnement de tendances, de groupes et de sous-groupes, un assemblage de molécules autonomes. [...] Pour moi, il existe bien un groupe dirigeant du Mouvement; c'est un groupe "interne", inconsistant en apparence, mais en réalité parfaitement structuré. Rome, Bologne, Turin, Naples : il s'agit bien d'une stratégie concertée. Le groupe dirigeant reste invisible et l'opinion publique, même informée, n'est pas en mesure de juger.» ("La paléo-révolution des Autonomes", *Corriere della Sera*, 21 mai 1977) Nul ne sera surpris que l'Empire tente à présent la même opération contre la reprise de l'offensive anti-capitaliste, à propos cette fois des mystérieux "Black Bloc". Alors que le Black Bloc ne fut jamais qu'une *technique* de manifestation inventée par les Autonomes allemands dans les années 80 puis perfectionnée par des anarchistes américains au début des années 90, une *technique* c'est-à-dire quelque chose de réappropriable, de contaminant, l'Empire ne ménage pas ses effets depuis quelque temps pour le grimer en sujet, pour en faire une entité close, compacte, étrangère. «D'après les magistrats de Gênes, les Black Bloc constituent "une bande armée" avec une forme horizontale, non hiérarchique, composée de groupes indépendants sans commandement unique, en mesure donc de s'épargner "le poids d'une gestion centralisée", mais tellement dynamique qu'elle est capable d'"élaborer ses propres stratégies" et de prendre "des décisions rapides et collectives de grand impact" tout en maintenant l'autonomie des mouvements singuliers. C'est pourquoi elle a atteint "une maturité politique qui fait des Black Bloc une force réelle".» ("Les Black Bloc sont une bande armée", *Corriere della Sera*, 11 août 2001) Comblant par le délire son incapacité à saisir toute épaisseur éthique, l'Empire se construit ainsi le fantasme de l'ennemi qu'il peut abattre.



ET L'ÉTAT
SOMBRA DANS LE
PARTI IMAGINAIRE ...

Lorsque l'on veut contrer la subversion, il faut prendre en compte trois éléments distincts. Les deux premiers forment la cible à proprement parler, c'est-à-dire le Parti ou Front et ses cellules ou comités d'un côté, et de l'autre les groupes armés qui les soutiennent ou qui sont soutenus par eux. Nous dirons qu'ils sont comme la tête et le corps d'un poisson. Le troisième élément, c'est la population. La population est l'eau dans laquelle le poisson nage. Selon le type d'eau qui forme son milieu naturel, le type de poisson change, et il en va de même pour les organisations subversives. S'il faut détruire un poisson, on peut l'attaquer directement avec une canne ou un filet, pourvu qu'il soit dans une situation qui donne une chance à ces méthodes. Mais si la canne et le filet ne suffisent pas, il peut s'avérer nécessaire de faire à l'eau quelque chose qui forcera le poisson à se placer dans une position où il peut être pris. Il est concevable qu'il faille polluer l'eau pour tuer le poisson, aussi peu désirable que puisse sembler le procédé.

Frank Kitson
Low intensity operations – Subversion, Insurrection, Peacekeeping, 1971

*Frattanto i pesci,
dai quali discendiamo tutti, assisteremo
curiosi
al dramma personale e collettivo
di questo mondo che a loro
indubbiamente doveva sembrare cattivo
e cominciarono a pensare,
nel loro grande mare
come è profondo il mare
È chiaro che il pensiero fa paura
e dà fastidio anche se chi pensa
è muto come un pesce
anzi è un pesce
e come pesce è difficile da bloccare
perché lo protegge il mare
come è profondo il mare [...]*

Lucio Dalla
Come è profondo il mare, 1976

La reconfiguration impériale des hostilités est passée largement inaperçue. Elle est passée inaperçue parce qu'elle s'est d'abord manifestée à l'écart des métropoles, dans les anciennes colonies. La mise hors-la-loi de la guerre, d'abord simplement proclamatoire avec la SDN puis effective à partir de l'invention de l'arme nucléaire, a produit une mutation décisive de celle-ci; mutation que Schmitt a tenté de saisir dans son concept de «guerre civile mondiale». Depuis que toute guerre entre États est devenue criminelle au regard de l'ordre mondial, ce n'est pas seulement que l'on n'assiste plus qu'à des conflits limités, c'est que la nature même de l'ennemi a changé : *l'ennemi est devenu intérieur*. Tel est le retournement de l'État libéral en Empire que même lorsque l'ennemi est identifié comme un État, un «État-voyou» dans la terminologie cavalière des diplomates impériaux, la guerre qui lui est livrée prend désormais l'aspect d'une simple opération de police, d'une affaire de gestion intérieure, d'une initiative de maintien de l'ordre.

La guerre impériale n'a ni début, ni fin, c'est un processus de pacification permanent. L'essentiel de ses méthodes et de ses principes sont connus depuis cinquante ans. Ils ont été élaborés à l'occasion des guerres de décolonisation. Là, l'appareil étatique d'oppression subit une altération décisive. L'ennemi n'est plus une entité isolable, une nation étrangère ou une classe déterminée, il est quelque part embusqué dans la population, sans attribut visible. À la limite, il est la population *elle-même*, en tant que puissance insurrectionnelle. La configuration des hostilités propre au Parti Imaginaire se manifeste ainsi immédiatement sous les traits de la guérilla, de la guerre de partisan. Alors, non seulement l'armée devient police, mais l'ennemi devient «terroriste» – «terroristes» les résistants à l'occupation allemande, «terroristes» les insurgés algériens contre l'occupation française, «terroristes» les militants anti-impérialistes des années 70, «terroristes» à présent les éléments trop déterminés du mouvement anti-globalisation. Trinquier, l'un des maîtres d'œuvre autant que théoricien de la bataille d'Alger : «Le rôle de pacification dévolu à l'armée allait poser aux militaires des problèmes qu'ils n'étaient pas normalement habitués à résoudre. L'exercice des pouvoirs de police dans une grande ville leur était mal connu. Les rebelles algériens utilisaient pour la première fois une arme nouvelle : le *terrorisme urbain*. [...] C'est un avantage incomparable, mais c'est aussi un grave inconvénient : la population qui abrite le terroriste le connaît. Elle peut à tout moment le dénoncer aux forces de l'ordre si on lui en donne la possibilité. Il est possible de lui retirer ce soutien vital par un contrôle strict de la population.» (*Le Temps perdu*) La conflictualité historique, depuis plus d'un demi-siècle, ne répond plus aux principes de la guerre classique; depuis un demi-siècle, il n'y a plus que *des guerres spéciales*.



Ce sont ces guerres spéciales, ces formes irrégulières, sans principe, de la guerre qui, à mesure, ont fait sombrer l'État libéral dans le Parti Imaginaire. Toutes les doctrines contre-insurrectionnelles, celles de Trinquier, de Kitson, de Beaufre, du colonel Château-Jobert, sont formelles sur ce point : la seule façon de lutter contre la guérilla, contre le Parti Imaginaire, est d'employer ses techniques. «Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans.» Trinquier, à nouveau : «Mais il faut qu'il sache que lorsqu'il [l'insurgé-résistant] sera pris, il ne sera pas traité comme un criminel ordinaire, ni comme un prisonnier fait sur un champ de bataille. [...] Pour ces interrogatoires, il ne sera certainement pas assisté d'un avocat. S'il donne sans difficulté les renseignements demandés, l'interrogatoire sera rapidement terminé; sinon des spécialistes devront, par tous les moyens, lui arracher son secret. Il devra alors, comme le soldat, affronter la souffrance et peut-être la mort qu'il a su éviter jusqu'alors. Or, ceci, le terroriste doit le savoir et l'accepter comme un fait inhérent à son état et aux procédés qu'en toute connaissance de cause ses chefs et lui-même ont choisis.» (*La guerre moderne*) La mise sous surveillance continue de la population, le marquage des individus à risque, la torture blanche, la guerre psychologique, le contrôle policier de la Publicité, la manipulation sociale des affects, l'infiltration et l'exfiltration des "groupes extrémistes", le massacre d'État, comme autant d'aspects du déploiement massif des dispositifs impériaux, répondent aux nécessités d'une guerre ininterrompue, menée le plus souvent sans fracas. Car comme disait Westmorland : «Une opération militaire, ce n'est qu'une des

diverses façons de combattre l'insurrection communiste.» ("Contre-insurrection", in *Tricontinental*, 1969)

Au fond, seuls les partisans de la guérilla urbaine ont compris de quoi il retournait dans les guerres de décolonisation. Eux seuls, qui prirent modèle sur les Tupamaros uruguayens, saisirent ce qui se jouait de *contemporain* dans ces conflits présentés comme "de libération nationale". Eux seuls, et les forces impériales. Le président d'un colloque sur «le rôle des forces armées dans le maintien de l'ordre dans les années 70», organisé en avril 1973 à Londres par le Royal Institute for Defence Studies déclarait alors : «Si nous perdons à Belfast, nous aurons peut-être à nous battre à Brixton ou à Birmingham. De même que l'Espagne des années 30 était une répétition pour un conflit européen généralisé, de même, peut-être, ce qui se passe en Irlande du Nord est une répétition pour une guerre de guérilla urbaine généralisée à l'Europe et plus particulièrement à la Grande-Bretagne.» Toutes les campagnes de pacification en cours, toute l'activité des "forces internationales d'interposition" actuellement déployées aux marges de l'Europe et dans le monde, annoncent évidemment d'autres "campagnes de pacification", sur le territoire européen cette fois. Seuls ceux qui ne comprennent pas que leur fonction est *de former des hommes à la lutte contre nous* peuvent chercher dans quelque mystérieux complot mondial la raison de ces interventions. Nulle trajectoire ne résume mieux le prolongement de la pacification extérieure en pacification intérieure que celle de l'officier britannique Frank Kitson, l'homme



qui établit la doctrine stratégique grâce à laquelle l'État britannique vainquit l'insurrection irlandaise et l'OTAN les révolutionnaires italiens. Ainsi Kitson, avant de consigner sa doctrine contre-insurrectionnelle dans *Low intensity operations – Subversion, Insurrection, Peacekeeping*, avait-il pris part aux guerres de décolonisation au Kenya contre les "Mau-Mau", en Malaisie contre les communistes, à Chypre contre Grivas et finalement en Irlande du Nord. De sa doctrine, nous ne retiendrons qu'une poignée de renseignements de première main sur la rationalité impériale. Nous les condenserons en trois postulats. Le premier est qu'il y a une continuité absolue entre les plus petits délits et l'insurrection, qui sont les deux termes d'un processus en trois phases : la «phase préparatoire», la «phase non-violente» et l'insurrection proprement dite. Pour l'Empire, la guerre est un continuum – *Warfare as a whole* dit Kitson –; il faut répondre dès la première «incivilité» à ce qui menace l'ordre social et tendre pour ce faire à une «intégration à tous les niveaux des activités militaires, policières et civiles». L'intégration civilo-militaire est le second postulat impérial. Parce qu'à l'ère de la pacification nucléaire, les guerres entre États se font de plus en plus rares et que la tâche essentielle de l'armée n'est dès lors plus la guerre extérieure mais la guerre intérieure, la contre-insurrection, il convient d'habituer la population à une présence militaire permanente dans les lieux publics. Une menace terroriste imaginaire, irlandaise ou musulmane, permettra de justifier des patrouilles régulières d'hommes en armes dans les gares, aéroports, métros, etc. D'une manière générale, la multiplication des points d'indistinction entre le civil et le militaire sera recherchée. L'informatisation du social, c'est-à-dire le fait que tout geste produise tendanciellement de l'information, forme le cœur de cette intégration. La multiplication des dispositifs de surveillance diffuse, de traçage et d'enregistrement a pour mission de générer à foison de cette *low grade intelligence* (information de basse qualité) sur laquelle la police peut ensuite appuyer ses interventions. Le troisième des principes de l'action impériale, lorsqu'on a dépassé cette phase préparatoire de l'insurrection qu'est la situation politique normale, concerne les «mouvements de la paix». Dès qu'une opposition violente à l'ordre existant se fait jour, il importera de s'adjoindre sinon de créer de toutes pièces des mouvements pacifistes dans la population qui serviront à isoler les rebelles pendant qu'on les infiltrer en vue de leur faire commettre des actes qui les discréditent – cette stratégie, Kitson l'expose sous le nom poétique de «noyer le bébé dans son propre lait». Pour le reste, il ne sera pas mauvais de brandir une menace terroriste imaginaire afin de «rendre les conditions de vie de la population suffisamment inconfortables pour qu'elles constituent un stimulant au retour à la vie normale». Si Trinquier eut l'honneur de conseiller les éminences contre-insurrectionnelles américaines, lui qui en 1957 avait déjà mis en œuvre un vaste système d'ilotage, de contrôle de la population algéroise répondant à l'appellation moderniste de «Dispositif de Protection Urbaine», Kitson, lui, vit son œuvre parvenir jusqu'aux plus hauts cercles de l'OTAN. Et lui-même rejoint sans tarder les structures atlantistes. N'était-ce pas sa vocation, au reste, lui qui souhaitait à son livre qu'il «attire l'attention sur les étapes à franchir dès à présent pour faire échec à la subversion, à l'insurrection et pour mener les opérations dans la seconde moitié des années 1970» et le concluait en insistant sur le même point : «Pour l'heure, il est permis d'espérer que le contenu de ce livre aidera d'une manière ou d'une autre l'armée à se préparer pour les orages qui pourraient bien l'attendre dans la seconde partie des années 1970.»

Sous l'Empire, la persistance même des apparences formelles de l'État fait partie des manœuvres stratégiques qui le périssent. Dans la mesure où l'Empire ne peut reconnaître un ennemi, une altérité, une différence éthique, il ne peut non plus reconnaître la situation de guerre qu'il crée. Il n'y aura donc pas d'état d'exception à proprement parler mais un état d'urgence permanent, indéfiniment reconduit. On ne suspendra pas officiellement le régime légal pour mener la guerre à l'ennemi intérieur, aux insurgés ou à quoi que ce soit d'autre, on ajoutera juste au régime légal actuel un ensemble de lois *ad hoc*, destinées à la lutte contre l'ennemi inavouable. «Le droit commun se muera donc en un développement prolifératif et superfétatoire de règles spéciales : la règle devenant ainsi un ensemble d'exceptions» (Luca Bressi, Oreste Scalzone, *L'exception est la règle*). La souveraineté de la police, redevenue machine de guerre, ne souffrira plus de contestation. ON lui reconnaîtra le droit de tirer à vue, rétablissant dans les faits la peine de mort qui dans le droit n'existe plus. ON allon-

gera la durée maximale de détention préventive de telle façon que l'inculpation vaudra désormais condamnation. Dans certains cas, la lutte "anti-terroriste" légitimera l'emprisonnement sans procès aussi bien que la perquisition sans mandat. D'une façon générale, ON ne jugera plus des faits, mais des personnes, une conformité subjective, une disposition à se repentir; des qualifications criminelles adéquatement vagues comme "complicité morale", "délit d'appartenance à une organisation criminelle" ou "incitation à la guerre civile" seront créées à cet effet. Et quand cela ne suffira plus, ON jugera par théorème. Pour manifester nettement la différence entre inculpés citoyens et "terroristes", ON ménagera par des lois sur les repentis la possibilité pour chacun de se dissocier publiquement de soi-même, de devenir un infâme. D'importantes remises de peine seront alors accordées; dans le cas contraire prévaudront explicitement des *Berufsverbot*, l'interdiction d'exercer certaines professions sensibles qu'il importe de protéger de toute contamination subversive. Mais de tels trains de lois, comme la loi Reale en Italie ou les législations d'exception allemandes, ne font que répondre à une situation insurrectionnelle déclarée. Bien plus scélérates sont les lois qui visent à armer la lutte préventive contre les machines de guerre du Parti Imaginaire. En complément de lois "anti-terroristes" seront alors votées à la quasi-unanimité, comme cela s'est fait récemment en France, en Espagne et en Belgique, des "lois anti-sectes"; lois qui poursuivent sans s'en cacher le projet de criminaliser tout regroupement autonome de la fausse communauté nationale des citoyens. Il est à craindre, en outre, que l'on ait de plus en plus de mal à éviter localement des excès de zèle comme ces "lois anti-extrémisme" adoptées par la Belgique en novembre 1998 et qui répriment «toutes les conceptions ou visées racistes, xénophobes, anarchistes, nationalistes, autoritaires ou totalitaires, qu'elles soient à caractère politique, idéologique, confessionnel ou philosophique, contraires [...] au bon fonctionnement des institutions démocratiques».

Il serait faux de croire qu'en dépit de tout cela, l'État se survive. Au sein de la guerre civile mondiale, sa prétendue neutralité éthique ne parvient plus à faire illusion. La forme-tribunal elle-même, qu'il s'agisse d'un TGI ou d'un TPI, est perçue comme une modalité explicite de la guerre. C'est l'idée de l'État comme médiation entre des parties qui va ici au gouffre. Le compromis historique, expérimenté en Italie dès le début des années 70 mais advenu en réalité dans toutes les démocraties biopolitiques avec la disparition de toute opposition effective de la scène de la politique classique, achève de ruiner le principe même d'État. Ainsi l'État italien n'a-t-il pas survécu aux années 70, à la guérilla diffuse, ou du moins il n'y a pas survécu *en tant qu'État*, mais seulement *en tant que parti*, en tant que parti des citoyens, c'est-à-dire *de la police et de la passivité*. Et c'est de ce parti que le regain de la passion économique dans les années 80 sanctionna l'éphémère victoire. Mais le naufrage complet de l'État ne s'avère tout à fait qu'au moment où parvient à sa tête, où s'empare du théâtre de la politique classique un homme dont tout le programme est précisément de la rejeter et de substituer à celle-ci une pure gestion entrepreneuriale. À ce point, l'État s'assume ouvertement comme parti. Avec Berlusconi, ce n'est pas un individu singulier qui prend le pouvoir, mais une forme-de-vie : celle du petit-entrepreneur borné, arriviste et philofasciste du Nord de l'Italie. Le pouvoir est à nouveau fondé éthiquement – fondé sur l'entreprise comme unique forme de socialisation en dehors de la famille –, et celui qui l'incarne ne *représente* personne et surtout pas une majorité, mais *est* une forme-de-vie parfaitement discernable, avec laquelle seule une fraction très réduite de la population peut s'identifier. Tout comme chacun reconnaît dans Berlusconi le clone du connard d'à-côté, la copie conforme du pire parvenu du quartier, chacun sait qu'il était membre de la loge P2 qui avait fait de l'État italien un instrument à son service. *C'est ainsi, pan par pan, que l'État sombre dans le Parti Imaginaire.*

CECI N'EST PAS



UN PROGRAMME



LA FABRIQUE
DU CITOYEN

Les sociétés répressives qui sont en train de se mettre en place ont deux caractéristiques : la répression y est plus douce, plus diffuse, plus générale, et en même temps beaucoup plus violente. Pour tous ceux qui peuvent se soumettre, s'adapter, être canalisés, il y aura une diminution des interventions de la police. Il y aura de plus en plus de psychologues, et même des psychanalystes, dans les services de police; il y aura de plus en plus de thérapies de groupes; les problèmes de l'individu et du couple seront universellement discutés; la répression sera de plus en plus compréhensive, en termes psychologiques. Le travail des prostituées devra être reconnu, il y aura des conseillers en drogue à la radio – bref: il y aura un climat général de bienveillante compréhension. Mais si des groupes ou des individus essaient d'échapper à cette inclusion, si des gens essaient de mettre en question le système de confinement général, alors ils seront exterminés comme l'ont été les Black Panthers aux Etats-Unis, ou leur personnalité sera broyée comme cela s'est passé avec la Fraction Armée Rouge en Allemagne.

Félix Guattari
Why Italy?

Vous avez divisé en deux parties toute la population de l'Empire – et en disant cela, j'ai désigné la totalité du monde habité –; la partie la plus distinguée, la plus noble et la plus puissante, vous l'avez faite partout, dans son ensemble, citoyenne et même parente; l'autre, sujette et administrée.

Aelius Aristide
En l'honneur de Rome

S'il y a un privilège heuristique de l'Italie en matière politique, c'est qu'en règle générale l'incandescence historique a la vertu d'accroître la lisibilité stratégique d'une époque. Encore aujourd'hui, les lignes de force, les partis en présence, les enjeux tactiques et la configuration générale des hostilités se laissent bien plus difficilement deviner en France qu'en Italie; et pour cause, la contre-révolution qui s'y est imposée à force ouverte il y a vingt ans achève à peine de s'installer ici. En France, le processus contre-insurrectionnel a pris son temps, et s'est offert le luxe de voiler sa nature. S'étant rendu plus indiscernable, il s'est aussi fait moins d'ennemis qu'ailleurs, ou des alliés plus abusés.

Le fait le plus troublant de ces vingt dernières années, c'est sans doute que l'Empire soit parvenu à se tailler dans les débris de la civilisation une humanité neuve, organiquement acquise à sa cause : *les citoyens*. Les citoyens sont ceux qui, au sein même de la conflagration générale du social, persistent à *proclamer* leur participation abstraite à une société qui n'existe plus que négativement, par la terreur qu'elle exerce sur tout ce qui menace de la désertir, et ce faisant *de lui survivre*. Les hasards et les raisons qui produisent le citoyen ramènent tous au cœur de l'entreprise impériale : atténuer les formes-de-vie, neutraliser les corps; et c'est cette entreprise qu'en retour le citoyen prolonge par l'auto-annulation du risque qu'il présente pour le milieu impérial. Cette fraction variable d'agents inconditionnels que l'Empire prélève sur chaque population forment la réalité humaine du Spectacle et du Biopouvoir, le point de leur coïncidence absolue.

Il y a donc toute une fabrique du citoyen dont l'implantation durable est la principale victoire de l'Empire; victoire qui n'est pas seulement sociale, ou politique, ou économique, mais *anthropologique*. Certes, les moyens n'ont pas été comptés pour la remporter. Son point de départ est la restructuration offensive du mode de production capitaliste qui répond, dès le début des années 70, au regain de la conflictualité ouvrière dans les usines et au remarquable désintérêt pour le travail qui se manifeste dans les jeunes générations après 68. Toyotisme, automation, enrichissement des tâches, flexibilisation et individualisation des situations de travail, délocalisation de la production, décentralisation, sous-traitance, flux tendus, gestion par projet, démantèlement des grandes unités productives, variabilisation des horaires, liquidation des systèmes industriels lourds, des concentrations ouvrières, nomment autant d'aspects d'une réforme du mode de production dont l'objectif était centralement de restaurer le pouvoir capitaliste sur la production. Cette restructuration fut partout initiée par des fractions avancées du patronat, théorisée par des syndicalistes éclairés et mise en œuvre en accord





avec les principales centrales ouvrières. Lama expliquait ainsi, en 1976, dans *La Repubblica*, que «la gauche doit délibérément et sans mauvaise conscience aider à la reconstitution des marges de profit aujourd'hui extrêmement diminuées, même s'il faut proposer des mesures coûteuses pour les travailleurs»; et Berlinguer, de son côté, révélera au même moment que «le terrain de la productivité n'est pas une arme du patronat» mais «une arme du mouvement ouvrier pour pousser plus avant la politique de transformation». L'effet de la restructuration n'est que superficiellement son but : «se séparer d'un même geste des ouvriers contestataires et des petits chefs abusifs» (Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*). Ce dont il s'agit, c'est bien plutôt de purger le cœur productif d'une société où la production se militarise, de tous les «déviant», de tous les divisus à risques, de tous les agents du Parti Imaginaire. Ce sont d'ailleurs par les mêmes méthodes que la normalisation opérera au-dedans et au-dehors de l'usine : en grimant ses cibles en «terroristes». Le licenciement des «61 de la Fiat» qui annonce en 1979 la défaite à venir des luttes ouvrières en Italie ne fera pas valoir d'autre motif. Bien entendu, de telles manœuvres auraient été impossibles si les instances du mouvement ouvrier n'y avaient apporté une participation active, n'ayant pas moins intérêt que les patrons à éradiquer l'insubordination chronique, l'ingouvernabilité, l'autonomie ouvrière, «toute cette activité continue de franc-tireur, de saboteur, d'absentéiste, de déviant, de criminel» que la nouvelle génération d'ouvriers avaient importée dans l'usine. Nul, assurément, n'est mieux placé que la gauche pour profiler des citoyens; elle seule peut reprocher à tel ou tel sa désertion «au moment où tous sont appelés à donner une preuve de courage civil, chacun au poste qu'il occupe», ainsi que tonnait Amendola en 1977, faisant la leçon à Sciascia et Montale.

Il y a donc, depuis vingt ans, toute une sélection, tout un calibrage des subjectivités, toute une mobilisation de la «vigilance» des salariés, tout un appel à l'autocontrôle d'un côté et de l'autre à l'investissement subjectif dans le processus de production, à la créativité, qui a permis à l'Empire d'isoler le nouveau *noyau dur* de sa société, les citoyens. Mais ce résultat n'aurait pu être obtenu si l'offensive sur le terrain du travail n'avait en même temps été appuyée d'une seconde, plus générale, plus *morale*. Son prétexte fut «la crise». La crise n'aura pas seulement consisté à rendre la marchandise artificiellement rare pour la rendre à nouveau désirable, son abondance ayant produit, en 68, un dégoût trop visible à son endroit. La crise aura surtout permis d'obtenir à nouveau l'identification des Bloom à la totalité sociale menacée, et dont le sort dépendrait de la bonne volonté de chacun. Il n'y va pas d'autre chose dans la «politique des sacrifices», dans l'appel à «se serrer la ceinture», et plus généralement, désormais, à se comporter en tout «de manière responsable». Mais responsable de quoi, au juste? de votre société de merde? des contradictions qui minent *votre* mode de production? des lézards dans *votre* totalité? Dites-moi! C'est à cela, d'ailleurs, que l'on reconnaît le plus sûrement le citoyen : à ce qu'il introjecte individuellement des contradictions, des apories qui sont celles de la totalité capitaliste. Plutôt que de lutter contre le rapport social qui ravage les conditions de l'existence la plus élémentaire, il triera ses déchets et roulera à l'aquazole. Plutôt que contribuer à la construction d'une *autre* réalité, il ira le vendredi soir après le boulot servir des repas aux SDF dans un centre géré par de gluants cathos. Et il en parlera au dîner, le lendemain.

Le volontarisme le plus niais et la mauvaise conscience la plus dévorante sont le propre du citoyen.



TRADITION DE LA BIOPOLITIQUE

Rarement opération intellectuelle fut plus malvenue, plus grossière et plus avortée que celle que les aspirants gestionnaires du Capital socialisé ont tenté dans le premier numéro, inaugural de connerie, du torchon *Multitudes*. Il ne me serait certainement pas venu à l'idée de seulement évoquer une publication dont toute la raison d'être est de servir de faire-valoir théorico-mondain au plus raté des arrivistes, Yann Moulier Boutang, si la portée de cette opération n'allait pas bien au-delà des cénacles micro-militants qui s'abaissent à lire *Multitudes*.

Toujours à la remorque des dernières bouffonneries du maître, qui dans *Exil* prêche en faveur de l'«entrepreneur biopolitique inflationniste», les bureaucrates du négriisme parisien tentèrent d'introduire une distinction positive entre Biopouvoir et biopolitique. Se réclamant d'une introuvable orthodoxie foucauldienne, ils rejetèrent courageusement la catégorie de Biopouvoir – vraiment trop critique, trop molaire, trop unifiance. À cela, ils opposèrent la biopolitique comme «ce qui enveloppe le pouvoir et la résistance comme un nouveau langage qui les invite à confronter quotidiennement égalité et différence, les deux principes, politique et biologique, de notre modernité». Puisque de toute façon quelqu'un de plus intelligent qu'eux, Foucault, s'était permis ce truisme qu'«il n'y a de pouvoir qu'entre des sujets libres», ces messieurs décrétèrent bien excessive la notion de Biopouvoir. Comment un pouvoir productif, dont la vocation est de maximiser la vie, pourrait-il être tout à fait mauvais? Et puis, est-ce bien démocratique de parler de Biopouvoir – et qui sait de Spectacle? Ne serait-ce pas un premier pas vers quelque sécession? «La biopolitique – préférera penser un Lazzarato en tutu rose – est donc la coordination stratégique de ces relations de pouvoir finalisées à ce que les vivants produisent plus de force.» Et cet imbécile d'en conclure au programme enthousiasmant d'un «renversement du biopouvoir en une biopolitique, de l'«art de gouverner» en production et gouvernement de nouvelles formes de vie.»

Certes, on ne peut pas dire que les négristes se soient jamais embarrassés de soucis philologiques. Et l'on s'en veut toujours un peu de leur rappeler que le projet d'un salaire garanti fut avant eux le fait d'un courant intellectuel français para-nazi animé par Georges Duboin, courant qui inspira sous l'Occupation les travaux «scientifiques» du groupe «Collaboration». De la même façon, c'est très-modestement qu'il faudrait rappeler à ces débiles l'origine du concept de *biopolitique*. Sa première occurrence, dans le domaine français, remonte à 1960. *La biopolitique* est alors le titre d'une courte brochure, œuvre d'un médecin genevois ivre de paix, le Dr A. Starobinski. «La biopolitique admet l'existence des forces purement organiques qui régissent les sociétés humaines et les civilisations. Ces forces sont des forces aveugles qui poussent les masses humaines les unes contre les autres et provoquent les rencontres sanglantes des nations et des civilisations, qui aboutissent à leur destruction et leur disparition. Mais la biopolitique admet aussi qu'il existe dans la vie des sociétés et des civilisations des forces constructives et conscientes qui peuvent les sauvegarder et ouvrir à l'humanité des perspectives nouvelles et optimistes. Les forces aveugles – c'est le césarisme, la force brutale, la volonté de puissance, la destruction des plus faibles par la force ou la ruse, le butin et la rapine. [...] Tout en admettant la réalité de ces faits au cours de l'histoire des civilisations, nous allons plus loin et nous affirmons qu'il existe la réalité de la vérité, de la justice, de l'amour du Divin et du prochain, de l'entraide et de la fraternité humaine. Ces réalités positives sont la continuité des mêmes lois biologiques inscrites dans la structure de la nature humaine. Tous ceux qui partagent l'idéal de la fraternité humaine, tous ceux qui conservent dans leur cœur l'idéal de la Bonté et de la justice sont ceux qui travaillent pour sauvegarder les valeurs supérieures de la civilisation. Nous devons nous rendre compte que tout ce que nous avons, que tout ce que nous sommes – notre sécurité, notre instruction, nos possibilités d'exister – nous le devons à la civilisation. C'est pourquoi notre devoir élémentaire est de faire tout notre possible pour la protéger et la sauver. Chacun de nous doit le faire en abandonnant ses préoccupations personnelles, en se vouant à une activité sociale, en développant les valeurs de l'État dans le domaine de la justice, en approfondissant les valeurs spirituelles et religieuses, en participant activement à la vie culturelle. Je ne crois pas que cela soit difficile, mais il faut surtout de la bonne volonté, car chacun de nous, la pensée et l'action de chacun, influence l'harmonie universelle. Ainsi toute vision optimiste de l'avenir devient un devoir et une nécessité. Nous ne devons pas craindre la guerre et les calamités qui en sont les conséquences, car nous y sommes déjà, nous sommes en état de guerre.» Le lecteur attentif remarquera que nous nous sommes gardés de citer les passages de la brochure qui préconisent d'«éliminer du sein [de notre civilisation] tout ce qui peut favoriser son déclin» avant d'en conclure qu'«au stade actuel de la civilisation, l'humanité doit être unifiée.»



Mais le bon docteur genevois n'est qu'un doux rêveur au regard de ceux qui sanctionneront définitivement l'entrée de la biopolitique dans l'univers intellectuel français : les fondateurs des *Cahiers de la biopolitique*, dont le premier numéro paraît au cours du second semestre 1968. Son directeur, et cheville ouvrière, n'est autre qu'André Birre, sinistre fonctionnaire passé de la Ligue des Droits de l'Homme et d'un grand projet de révolution sociale dans les années 30 à la Collaboration. Les *Cahiers de la biopolitique*, émanation de l'Organisation du Service de la Vie, veulent eux aussi sauver la civilisation. «Lorsque les membres fondateurs de l'«Organisation du Service de la Vie» se concertèrent, en 1965, après vingt ans de travaux assidus, pour définir leur attitude devant la situation présente, leur conclusion fut que, si l'humanité veut pouvoir continuer son évolution et atteindre un plan plus élevé, selon les principes mêmes d'Alexis Carrel et d'Albert Einstein, elle doit en revenir délibérément au respect des Lois de la Vie et à la coopération avec la nature, au lieu de la vouloir dominer et exploiter comme elle le fait aujourd'hui. [...] Cette réflexion-là, qui permettra de rétablir l'ordre de manière organique et de donner aux techniques leur mesure et leur efficacité, nous la connaissons, c'est la réflexion biopolitique. Ce savoir qui nous manque, c'est celui que peut nous apporter la Biopolitique, science et art tout à la fois de l'utilisation du savoir humain, selon les données des lois de la nature et de l'ontologie qui gouvernent notre vie et notre destin.» On trouvera donc, dans les deux numéros des *Cahiers de la biopolitique*, de logiques digressions sur la «reconstruction de l'être humain», les «indices de santé et de qualité», le «normal, l'anormal et le pathologique», au milieu de considérations intitulées «quand la femme gouverne l'économie du monde», «quand les organismes internationaux ouvrent les voies de la biopolitique» ou encore «notre devise et notre charte pour l'honneur d'être et de servir». «La biopolitique, y apprend-on, a été définie comme étant la science de la conduite des Etats et des collectivités humaines, compte tenu des lois et des milieux naturels et des données ontologiques qui régissent la vie et déterminent les activités des hommes.»

On comprend mieux, à présent, pourquoi les négristes de *Vacarme* réclamaient il y a quelque temps une «biopolitique mineure» : parce que la biopolitique majeure, le nazisme, n'a semble-t-il pas donné satisfaction. De là, aussi, l'incohérence bavarde des petits négristes parisiens : s'ils étaient cohérents, il se pourrait bien qu'ils s'étonnent eux-mêmes, se découvrant d'un coup comme les porteurs du projet impérial lui-même, celui de recomposer un tissu social intégralement machiné, finalement pacifié et fatalement productif. Mais heureusement pour nous, ces bredouilleurs ne savent pas ce qu'ils disent. Ils ne font que réciter sur le mode techno la vieille doctrine patristique de l'*oikonomia*, doctrine dont ils ignorent tout et d'abord que l'Église du premier millénaire l'a élaborée pour fonder l'étendue illimitée de

ses prérogatives temporelles. Dans la pensée patristique, la notion d'*oikonomia* – qui se traduit de cent façons : incarnation, plan, dessein, administration, providence, charge, office, accommodement, mensonge ou ruse – est ce qui permet de désigner en un seul concept : le rapport de la divinité au monde, de l'Éternel au déploiement historique, du Père au Fils, de l'Église à ses fidèles et de Dieu à son icône. «Il s'agit du premier concept organiciste et fonctionnaliste qui concerne simultanément la chair du corps, la chair du discours et la chair de l'image. [...] La notion de plan divin dans le but d'administrer et de gérer la création déchuë, et ainsi de la sauver, rend l'économie solidaire de la totalité de la création depuis l'origine des temps. L'économie est donc de ce fait aussi bien Nature que Providence. L'économie divine veille à la conservation harmonieuse du monde et au maintien de toutes ses parties dans un déroulement adapté et finalisé. L'économie incarnationnelle n'est autre que la distribution de l'image du Père dans sa manifestation historique. [...] La pensée économique de l'Église est une pensée gestionnaire et correctrice. Gestionnaire, dans la mesure où l'*oikonomia* ne fait qu'un avec l'organisation administrative, la gestion et le déroulement de tout ministère. Mais il faut y adjoindre la fonction correctrice, car les initiatives humaines non inspirées par la grâce ne peuvent engendrer qu'inégalités, injustices ou transgressions. Il faut donc que l'économie divine et ecclésiastique prenne en charge la misérable gestion de notre histoire et en opère une régulation éclairée et rédemptrice.» (Marie-José Mondzain, *Image, Icône, Économie*) La doctrine de l'*oikonomia*, celle d'une intégration finale parce qu'originale de toutes choses – même la souffrance, même la mort, même le péché – dans le plan d'incarnation divin, est l'énoncé programmatique du projet biopolitique dans la mesure où celui-ci est d'abord le projet de l'inclusion universelle, de la subsomption totale de toutes choses dans l'*oikonomia* sans dehors d'un divin devenu parfaitement immanent, l'Empire. Ainsi quand l'*opus magnum* du négrisme, *Empire*, se revendique fièrement d'une ontologie de la production, nous ne pouvons nous empêcher de comprendre ce que notre théologien en costard veut dire : toute chose est produite dans la mesure où elle est l'expression d'un sujet absent, de l'absence du sujet, le Père, en vertu duquel toute chose est – même l'exploitation, même la contre-révolution, même le massacre d'État. *Empire* se conclura logiquement sur ces phrases. «Dans la postmodernité, nous nous retrouvons dans la situation de Saint François, opposant à la misère du pouvoir la joie de l'être. C'est une révolution qu'aucun pouvoir ne contrôlera – parce que le biopouvoir et le communisme, la coopération et la révolution restent ensemble, en tout amour, toute simplicité et toute innocence. Telles sont l'irrépressible clarté et l'irrépressible joie d'être communiste.»

«Il se pourrait que la biopolitique devienne l'instrument de la révolte des cadres», regrettait Georges Hénein en 1967.

RÉFUTATION DU NEGRISME

Jamais la société ne fut aussi absorbée par le cérémonial du "problème", et jamais elle ne fut si démocratiquement uniforme, dans chaque sphère de la survie socialement garantie. Tandis que les différenciations entre classes tendent graduellement à s'estomper, de nouvelles générations "fleurissent" sur une même tige de tristesse et de stupeur qui se commentent, dans l'eucharistie publicitaire et généralisée du "problème". Et tandis que le gauchisme le plus "dur" – sous sa forme la plus cohérente – revendique le salaire pour tous, le capital caveasse avec de moins en moins de pudeur le rêve de lui donner satisfaction : s'épurer de la pollution de la production au point d'abandonner les hommes à la liberté de se produire simplement comme ses formes emplies de vide, comme ses contenants, dynamisés par une même énigme : pourquoi sont-ils là?

Giorgio Cesarano
Manuel de survie, 1974

Nul n'a à réfuter le négriisme. Les faits s'en chargent. Ce qu'il est important de déjouer, en revanche, ce sont les usages qu'il en sera prévisiblement fait contre nous. La vocation du négriisme, en dernière instance, est de fournir au parti des citoyens son idéologie la plus sophistiquée. Quand l'équivoque au sujet du caractère évidemment réactionnaire du bovisme et d'ATTAC aura été définitivement levée, c'est lui qui viendra au jour, comme le dernier des socialismes possible, le socialisme cybernétique.

Certes, il est déjà stupéfiant qu'un mouvement qui s'oppose à la "mondialisation néo-libérale" au nom du «devoir de civilisation», qui en appelle contre elle à l'État et au «contrôle citoyen», et qui plaint les «jeunes» d'être tenus dans un «état d'infra-citoyenneté» pour finalement vomir que «relever le double défi d'une implosion sociale et d'une désespérance politique exige un sursaut civique et militant» (*Tout sur ATTAC*), puisse encore passer pour une contestation quelconque de l'ordre dominant. Et s'il s'en distingue effectivement, c'est seulement par l'anachronisme de ses vues, la niaiserie de ses analyses. La coïncidence quasi-officielle entre le mouvement citoyen et les lobbies étatistes ne peut au reste avoir qu'un temps. La participation massive de députés, de magistrats, de fonctionnaires, de flics, d'élus, de tant de «représentants de la société civile», qui donna à ATTAC sa caisse de résonance initiale, est aussi ce qui, à terme, n'autorise plus d'illusion sur son compte. Et déjà, la vacuité des premiers slogans – «se réapproprié ensemble l'avenir de notre monde» ou «faire de la politique autrement» – laissent la place à des formulations moins ambiguës. «Il faut désormais penser puis construire un nouvel ordre mondial, qui intègre la difficile et nécessaire soumission de tous – individus, entreprises et États – à un intérêt général de l'humanité.» (Jean de Maillard, *Le marché fait sa loi. De l'usage du crime par la mondialisation*)

Nul besoin, ici, de prophétiser : les fractions les plus ambitieuses du soi-disant "mouvement anti-globalisation" sont d'ores et déjà ouvertement négristes. Les trois mots d'ordre caractéristiques du négriisme politique, car toute sa force réside dans le fait de fournir aux néo-militants informels des sujets de revendication, sont le «revenu de citoyenneté», le droit à la libre circulation des corps – «Des papiers pour tous!» – et le droit à la créativité, surtout si elle est assistée par ordinateur. En ce sens, la perspective négriste n'est nullement distincte de la perspective impériale, mais un simple perfectionnisme en son sein. Lorsque Moulier Boutang publie dans toutes les feuilles à sa disposition un manifeste politique intitulé *Pour un nouveau New Deal*, espérant convertir à son projet de société toutes les gauches de bonne volonté, il ne fait qu'énoncer la vérité du négriisme. Le négriisme, effectivement, exprime un antagonisme, mais un antagonisme *au sein de la classe des gestionnaires*, entre sa fraction progressiste et sa fraction conservatrice. De là son curieux rapport à la guerre sociale, à la subversion pratique, son recours systématique à la revendication. La guerre sociale, du point de vue négriste, n'est qu'un *moyen* de faire pression sur la fraction adverse du pouvoir. En tant que telle, elle n'est donc pas assumable, même si elle peut s'avérer utile. D'où le rapport incestueux du négriisme politique avec la pacification impériale : il veut sa réalité mais pas son réalisme. Il veut le Biopouvoir sans la police, la communication sans le Spectacle, la paix sans avoir à faire la guerre pour cela.

Le négriisme ne coïncide pas avec la pensée impériale, à proprement parler; il n'en est que le versant *idéaliste*. Sa vocation est de produire l'écran de fumée derrière lequel pourra se tramer en sécurité le quotidien impérial, jusqu'à ce qu'invariablement les faits le démentent. À ce titre, c'est encore la réalisation du négriisme qui en fournit la meilleure réfutation. Comme lorsque le sans-papier à qui l'on a obtenu un titre de séjour se satisfait de l'intégration la plus prosaïque, comme lorsque les *Tute bianche* se font marave la gueule par une police italienne avec laquelle ils avaient cru pourtant s'entendre, comme lorsque Negri se plaint, à la fin d'une récente interview, que dans les années 70, l'État italien n'ait pas su distinguer parmi ses ennemis «ceux qui étaient récupérables de ceux qui ne l'étaient pas». C'est donc le mouvement citoyen qui est voué, en dépit de sa conversion au négriisme, à le décevoir le plus sûrement. Il est ainsi prévisible que le revenu de citoyenneté sera instauré, et dans une certaine mesure il l'est déjà, sous la forme d'une rémunération



sociale de la passivité politique, de la conformité éthique. Les citoyens, dans la mesure où ils sont destinés à suppléer de plus en plus fréquemment aux défaillances de l'État-providence, seront de plus en plus ouvertement rétribués pour leur fonction de cogestion de la pacification sociale. Ce sera donc sous la forme du chantage à l'auto-discipline, de la diffusion d'une étrange police d'extrême-proximité que sera instauré le revenu de citoyeneté. Le cas échéant, on pourra même l'appeler «salaire d'existence», puisqu'il s'agira bien de sponsoriser les formes-de-vie les plus compatibles avec l'Empire. Il y aura aussi, comme le prophétisent les négristes, il y a déjà une «mise au travail des affectés»; une proportion croissante de la plus-value est bel et bien tirée de formes de travail qui font appel à des compétences linguistiques, relationnelles, physiques qui ne s'acquièrent pas dans la sphère de la production mais dans la sphère de la reproduction; le temps de travail et le temps de vie tendent *effectivement* à s'indistinguer, mais tout cela n'annonce qu'une soumission élargie de l'existence humaine au processus de valorisation cybernétique. Le travail immatériel que les négristes présentent comme une victoire du prolétariat, une «victoire sur la discipline d'usine» contribue lui aussi sans contredit à la perspective impériale, comme le plus surnois des dispositifs de domestication, d'immobilisation des corps. L'autovalorisation prolétarienne, théorisée par Negri comme le maximum de la subversion, se réalise elle aussi, mais comme prostitution universelle. Chacun se fait valoir à sa manière, fait valoir le maximum de tronçons de son existence, a même recours à la violence et au sabotage pour cela, mais l'autovalorisation de chacun ne mesure que l'étrangeté à soi que le système de la valeur lui a extorquée, ne sanctionne que la victoire massive de celui-ci. En fin de compte, l'idéologie citoyenne-négriste servira seulement à couvrir des atours édeniques de la Participation universelle, l'exigence militaire «d'associer le maximum de membres importants de la population, particulièrement ceux qui ont été engagés dans l'action non violente, aux côtés du gouvernement» (Kitson), l'exigence de *faire* participer. Que de répugnants gaullistes du type de Yoland Bresson militent depuis plus de vingt ans pour le revenu d'existence, y plaçant l'espoir d'une «métamorphose de l'être social», devrait d'ailleurs suffire à renseigner sur la véritable fonction stratégique du négrisme politique. Fonction que Trinquier, cité par Kitson, n'aurait pas reniée : «La condition *sine qua non* de la victoire, dans la guerre moderne, est le soutien inconditionnel de la population.»

Mais la coïncidence entre le négrisme et le projet citoyen de contrôle total se noue ailleurs, sur un plan non pas idéologique mais *existentiel*. Le négriste, citoyen en cela, vit dans la dénégation des évidences éthiques, dans la conjuration de la guerre civile. Mais alors que le citoyen travaille à contenir toute expression des formes-de-vie, à préserver les situations moyennes, à normaliser son milieu, le négriste pratique fougueusement la plus extrême cécité éthique. Pour lui, tout se vaut, hors des petits calculs politiques foireux auxquels il se livre transitoirement. Ceux qui parlent du jésuitisme de Negri ratent ainsi l'essentiel. C'est d'une véritable infirmité, d'une formidable mutilation humaine qu'il s'agit. Negri voudrait bien être «radical», mais il n'y arrive pas. À quelle profondeur du réel, en effet, peut bien accéder un théoricien qui déclare : «Je considère le marxisme comme une science dont patrons et ouvriers se servent dans une égale mesure, même si c'est à partir de positions différentes, opposées?» un professeur de philosophie politique qui avoue : «Personnellement, je déteste les intellectuels. Je ne me sens bien qu'avec les prolétaires (surtout s'ils sont ouvriers : je compte en fait mes amis les plus chers et mes maîtres parmi les ouvriers) et avec les entrepreneurs (je compte aussi parmi les industriels et les professionnels quelques excellents amis)? Que peut bien valoir l'avis sentencieux de quelqu'un qui ne saisit pas la différence éthique entre ouvrier et patron? Qui peut écrire au sujet des entrepreneurs du Sentier : «le nouveau chef d'entreprise est une déviance organique, un mutant, une anomalie impossible à éliminer. [...] Le nouveau syndicaliste, c'est-à-dire le chef d'entreprise de type nouveau, ne s'occupe du salaire qu'en tant que salaire social»? Quelqu'un qui confond tout, déclare que «rien ne révèle tant l'énorme positivité historique de l'autovalorisation ouvrière que le sabotage» et propose pour toute perspective révolutionnaire «d'accumuler un autre capital»? Quelles que soient ses prétentions à jouer le stratège caché du «peuple de Seattle», un être à qui fait défaut la plus élémentaire intimité à soi et au monde, la plus infime sensibilité éthique, ne peut produire que des désastres, réduire tout ce qu'il touche à l'état de flux indifférencié, de merde. Il perdra toutes les guerres dans lesquelles son désir de se fuir le propulsera, y perdra les siens et, ce qui est pire, ne pourra même pas reconnaître sa défaite. «Tous les prophètes armés ont vaincu, et tous les désarmés ont été défaits. Dans les années 70, Negri a pu comprendre Machiavel comme un appel à la collision frontale avec l'État. Quelques décennies plus tard, *Empire* fait preuve d'un optimisme de la volonté qui ne peut être soutenu que par un escamotage millénariste de la distinction entre ceux qui sont armés et ceux qui ne le sont pas, entre les puissants et ceux qui sont abjectement privés de pouvoir.» (Gopal Balakrishnan, «Virgilian visions»)

ET GUERRE AU TRAVAIL !

Dès le mois de février, quelque chose d'apparemment inexplicable avait commencé à secouer les entrailles de Milan. Une ébullition, presque un éveil. La ville semblait renaître. Mais d'une vie curieuse, trop forte, trop violente et surtout, trop marginale. Une nouvelle cité paraissait s'installer alors dans la métropole. Aux quatre coins de Milan, partout, c'était le même scénario : des bandes d'adolescents s'élançaient à l'assaut de la ville. D'abord, elles occupaient des maisons vides, des boutiques désaffectées, qu'elles baptisaient "cercles du prolétariat juvénile". Puis, de là, elles se répandaient peu à peu et "prenaient le quartier". Cela allait de l'animation théâtrale au petit "marché pirate" sans oublier les "expropriations". Au plus fort de la vague on comptait jusqu'à trente de ces cercles. Chacun possédait bien entendu son siège et beaucoup éditaient de petits journaux.

La jeunesse milanaise se passionna pour la politique et les groupes d'extrême-gauche profitèrent, comme les autres, de ce regain d'intérêt. Plus que de politique, il s'agissait en fait de culture, de mode de vie, d'un refus global et de la recherche d'une autre manière de vivre. Les jeunes milanais dans leur quasi-totalité n'ignorèrent plus rien de la révolte estudiantine. Mais différents de leurs aînés, ils aimaient Marx et le rock and roll et se définissaient comme des freaks. [...] Fortes de leur nombre et de leur désespoir, les bandes plus ou moins politisées entendirent vivre selon leurs besoins. Les cinémas étaient trop cher : ils imposèrent certains samedis la réduction du prix des billets à coups de barre de fer. Ils n'avaient plus d'argent : ils lancèrent le mouvement "des expropriations", tragiquement simples, à la limite du pillage. Il suffisait d'être une dizaine pour se livrer à ce sport, qui consistait à entrer en masse dans un magasin, se servir et ressortir sans payer. On appelait les pillleurs "la bande au salami" parce qu'au début, ils dévalisèrent principalement des charcuteries. Très vite, les magasins de jeans, de disques furent également touchés. Fin 1976, exproprier était devenu une mode, et rares étaient les lycéens qui ne s'y étaient pas essayés une fois au moins. Toutes classes confondues : les pillards étaient aussi bien fils d'ouvriers que fils de grands bourgeois et tous communiaient dans une grande fête qui n'allait pas tarder à se transformer en tragédie.

Fabrizio "Collabo" Calvi
Camarade P 38

À l'exception d'une infime minorité de démeurés, nul ne croit plus au travail. Nul ne croit plus au travail, mais de ce fait la foi dans sa nécessité n'en devient que plus féroce. Et chez ceux que la dégradation achevée du travail en pur moyen de domestication ne rebute pas, cette foi tend le plus souvent à tourner au fanatisme. Il est vrai que l'on n'est pas professeur, travailleur social, agent d'ambiance ou vigile sans quelques séquelles subjectives. Que l'ON appelle aujourd'hui travail ce que l'on avait jusqu'hier qualifié de loisir – des "testeurs de jeux vidéo" sont payés pour jouer la journée durant, des "artistes" pour faire les bouffons publics; une masse croissante d'impuissants que l'ON dira psychanalystes, tireuses de cartes, *coachs* ou juste psychologues se font grassement rétribuer pour écouter les autres se lamenter –, ne semble pas en mesure de corroder cette foi inoxydable. Même, il apparaît que plus le travail se vide de sa substance éthique, plus l'idole du travail se fait tyrannique. Plus la valeur et la nécessité du travail cessent visiblement d'aller de soi, plus ses esclaves éprouvent le besoin d'en affirmer l'éternité. Aurait-on besoin de préciser que «la seule intégration réelle, vraie, pour une vie d'homme ou de femme, est celle qui passe par l'école, par le monde du savoir et, à l'issue d'une scolarité satisfaisante et complète, par l'entrée dans le monde du travail» (*Face aux incivilités scolaires*), si cela contenait ne fût-ce qu'un début d'évidence? Aussi bien, c'est quand la Loi renonce à définir le travail en termes d'activité pour le définir en termes de *disponibilité* qu'elle dit le fin mot de l'histoire : par travail, ON n'entend plus que la soumission volontaire à la pure contrainte extérieure, "sociale", du maintien de la domination marchande.

Témoin d'un tel état de fait, l'économiste, même marxiste, se perd en paralogismes d'universitaire, en conclut à la déraison définitive de la raison capitaliste. C'est que la logique d'une telle situation n'est plus d'ordre économique, mais d'ordre éthico-politique. *Le travail est la clef de voûte de la fabrique du citoyen*. À ce titre, il est bel et bien nécessaire, comme peuvent l'être les centrales nucléaires, l'urbanisme, la police ou la télévision. Il faut travailler parce qu'il faut ressentir sa propre existence, au moins pour partie, comme étrangère à soi. Et c'est la même nécessité qui commande que l'ON prise l'«autonomie» en entendant par là le fait de "gagner sa vie par soi-même", c'est-à-dire de *se vendre soi-même*, et pour cela d'introjecter la quantité requise de normes impériales. En vérité, l'unique rationalité de la production présente, *c'est de produire des producteurs, des corps qui ne peuvent pas ne pas travailler*. De son côté, l'inflation de tout le secteur des marchandises culturelles, de toute l'industrie de l'imaginaire et bientôt *des sensations* répond à la même fonction impériale de neutralisation des corps, de dépression des formes-de-vie, de bloomification. Dans la mesure où c'est



l'étrangeté à soi et rien d'autre qu'entretient l'*entertainment*, il constitue un *moment* du travail social. Mais le tableau ne serait pas complet si l'on omettait de dire que le travail a aussi une fonction plus directement militaire, qui est de subventionner tout un ensemble de formes-de-vie – managers, vigiles, flics, professeurs, branchés, Jeunes-Filles, etc. –, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles sont anti-extatiques sinon anti-insurrectionnelles.

De tout le legs en putréfaction du mouvement ouvrier, rien n'empeste tant que la culture, et maintenant le culte, du travail. C'est elle et elle seule, avec son insupportable cécité éthique et sa haine de soi professionnelle, que l'on entend geindre à chaque nouveau licenciement, à chaque nouvelle preuve *que le travail est fini*. Ce qu'il faudrait faire, en vérité, c'est créer une fanfare, que l'on pourrait éventuellement baptiser «Chorale de la Fin Du Travail» (C.F.D.T.) et dont la vocation serait de débarquer dans chaque lieu de licenciement massif pour y chanter, en défilant sur des accords parfaitement ruineux, balkaniques et dissonants, la fin du travail et toute la prodigieuse étendue de chaos qui s'ouvre à nous de ce jour. Ici comme ailleurs, ne pas avoir fait ses comptes avec le mouvement ouvrier se paie chèrement, et la puissance de diversion dont témoigne en France une usine à gaz du genre d'ATTAC n'a pas d'autre origine. On ne s'étonnera pas trop, après cela, après avoir saisi la position centrale du travail dans l'usinage du citoyen, que l'actuel héritier du mouvement ouvrier, le mouvement social, se soit subitement métamorphosé en *mouvement citoyen*.

Nous aurions tort de négliger le caractère de pur scandale qui s'attache, du point de vue du mouvement ouvrier, à toutes les pratiques dans lesquelles se manifeste le débordement de celui-ci par le Parti Imaginaire. D'abord parce que le théâtre de celles-ci n'est plus de façon privilégiée le lieu de production mais bien la totalité du territoire, ensuite parce qu'elles ne sont pas le moyen d'une fin ultérieure – un meilleur statut, un meilleur pouvoir d'achat, moins de travail ou plus de liberté –, mais immédiatement *sabotage et réappropriation*. Là encore, il n'est pas de contexte historique qui nous livre plus d'enseignements sur ces pratiques, leur nature et leurs limites que l'Italie des années 60 et 70. Toute l'histoire du mai rampant est en effet l'histoire de ce débordement, l'histoire de l'extinction de la "centralité ouvrière". L'incompatibilité entre le Parti Imaginaire et le mouvement ouvrier y apparaît pour ce qu'elle est : une incompatibilité *éthique*. Incompatibilité qui éclate par exemple dans le *refus du travail* que les ouvriers méridionaux opposent pied à pied à la discipline d'usine, faisant ainsi éclater le compromis fordiste. Ce sera le mérite d'un groupe comme Potere Operaio d'avoir maniaquement porté dans les usines la «guerre au travail». «Le refus du travail et l'étrangeté à celui-ci ne sont pas occasionnels – constate le *Gruppo Gramsci* au début des années 70 – mais enracinés dans une condition objective de classe que le développement du capitalisme reproduit sans cesse et à des niveaux toujours plus élevés : la force nouvelle de la classe ouvrière dérive de sa concentration et de son homogénéité, dérive du fait que le rapport capitaliste s'étend au-



delà de l'usine traditionnelle (et en particulier à ce que l'on appelle le "tertiaire"). De la sorte, il produit là aussi des luttes, des objectifs et des comportements tendanciellement basés sur l'étrangeté au travail capitaliste et exproprié les ouvriers et les employés de leur professionnalité résiduelle, détruisant ainsi leur "affection" et toute sorte d'identification possible avec le travail que leur impose le capital. Mais ce n'est qu'avec la fin du cycle de luttes ouvrières, en 1973, que le débordement effectif du Parti Imaginaire se produisit. À ce point, en effet, ceux qui voulaient poursuivre la lutte durent prendre acte de la fin de la centralité ouvrière et porter la guerre au dehors de l'usine. Pour certains, comme les BR, qui en restaient à l'alternative léniniste entre lutte économique et lutte politique, la sortie de l'usine voulut dire la projection immédiate dans le ciel de la politique, l'attaque frontale du pouvoir d'État. Pour les autres, notamment pour les Autonomes, ce fut la politisation de tout ce que le mouvement ouvrier avait laissé à sa porte : la sphère de la reproduction. Lotta Continua lance alors le mot d'ordre : «Reprenons la ville!». Negri théorise l'«ouvrier social» – une catégorie suffisamment élastique pour permettre d'y faire entrer les féministes, les chômeurs, les précaires, les artistes, les marginaux et les jeunes révoltés – et l'«usine diffuse», concept qui justifiait la sortie de l'usine au nom du fait que tout, en définitive, de la consommation de marchandises culturelles au travail domestique, contribuait désormais à la reproduction de la société capitaliste, et que donc l'usine était désormais partout. Cette évolution contenait en soi, à plus ou moins brève échéance, la rupture avec le socialisme et avec ceux qui, comme les BR et certains collectifs de l'autonomie ouvrière, voulaient croire que «la classe ouvrière reste de toutes façons le noyau central et dirigeant de la révolution communiste» (BR – *Résolution de la direction stratégique*, avril 75). Les pratiques qui correspondirent à cette rupture éthique divisèrent d'emblée ceux qui croyaient appartenir au même mouvement révolutionnaire : ce furent les autoréductions – en 1974, 200 000 foyers italiens autoréduisent leur facture d'électricité –, les expropriations prolétariennes, les squats, les radios libres, les manifestations armées, la lutte dans les quartiers, la guérilla diffuse, les fêtes contre-culturelles, bref : l'Autonomie. Au milieu de tant de déclarations paradoxales – il faut tout de même rappeler que Negri est ce schizophrène qui, au bout de vingt ans de militantisme autour du «refus du travail» finit par conclure : «Donc, quand nous parlions de refus du travail il fallait entendre par là refus du travail en usine» –, il arriva même à ce dissocié de naissance, du fait de la radicalité de l'époque, de produire quelques lignes mémorables, comme celles-ci, tirées de *Domination et sabotage* : «La connexion autovalorisation-sabotage, et sa réciproque, nous interdit d'avoir plus rien à faire avec le "socialisme", avec sa tradition, tant avec le réformisme qu'avec l'eurocommunisme. Ce serait même le cas de dire que

nous sommes d'une autre race. Rien de ce qui appartient au projet en carton-pâte du réformisme, à sa tradition, à son infâme illusion, ne nous touche plus. Nous sommes dans une matérialité qui a ses propres lois, découvertes ou à repérer dans la lutte, de toute façon *autres*. Le "nouveau mode d'exposition" de Marx est devenu le nouveau mode d'être de la classe. Nous sommes ici, indéboullonnables, majoritaires. Nous possédons une méthode pour détruire le travail. *Nous nous sommes mis à la recherche d'une mesure positive du non-travail*. De la libération de cette servitude merdique dont jouissent les patrons, et que le mouvement officiel du socialisme nous a toujours imposé comme blason de noblesse. Non, vraiment, nous ne pouvons plus nous dire "socialistes", nous ne pouvons plus accepter votre infamie.» Ce à quoi s'affronta avec une telle violence le mouvement de 77, ce mouvement qui était l'assomption scandaleuse et collective des formes-de-vie, ce fut le parti du travail, le parti de la *dénégation* de toute forme-de-vie. Et c'est en milliers de prisonniers que l'on put mesurer l'hostilité du socialisme à l'endroit du Parti Imaginaire.





Toute l'erreur des gens de l'Autonomie organisée, ces «poux repoussants qui [hésitaient] entre caresser dans le sens du poil le dos de la baleine sociale-démocrate ou celui du Mouvement» (*La rivoluzione*, n° 2, 1977), fut de croire que le Parti Imaginaire pourrait être *reconnu*, qu'une médiation institutionnelle serait possible. Et aujourd'hui encore, c'est l'erreur de leurs héritiers directs, les *Tute bianche*, qui croyaient à Gênes qu'il leur suffirait de se comporter en flics, de dénoncer les "violents" pour que la police les épargne. Au contraire, il faut partir du fait que notre lutte est *d'emblée criminelle*, et se comporter en conséquence. Seul le rapport de force nous garantit quelque chose, et d'abord une certaine impunité. L'affirmation immédiate du besoin ou du désir, pour ce qu'il implique d'intimité avec soi-même, contrevient *éthiquement* à la pacification impériale; et n'a même plus l'alibi du militantisme. Le militantisme et la critique de celui-ci étaient tous deux, à leur manière divergente, compatibles avec l'Empire; l'un comme forme du travail, et l'autre comme forme de l'impuissance. Mais la pratique qui passe outre, où une forme-de-vie impose sa façon de dire «je», se voue à l'écrasement si elle n'a pas calculé son coup. «La restauration de la scène paranoïaque de la politique, avec tout son attirail d'agressivité, de volontarisme et de refoulement risque à tout instant d'écraser et de repousser la réalité, ce qui existe, la révolte qui naît de la transformation du quotidien et de la rupture des mécanismes de contrainte.» (*La rivoluzione*, n° 2)

Ce fut Berlinguer, alors à la tête du PCI, qui, peu avant le congrès de Bologne, en septembre 77, eut ces mots historiques : «Ce ne sont pas quelques porteurs de peste (*untorelli*) qui déracineront Bologne.» Il résumait ainsi le point de vue de l'Empire à notre sujet : nous sommes des *untorelli*, des agents contagieux, bons seulement à être exterminés. Et dans cette guerre d'anéantissement, c'est de la gauche que nous devons craindre le pire, parce qu'elle est la dépositaire officielle de la foi dans le travail, de ce fanatisme spécial qu'est la négation de toute différence éthique au nom de l'éthique de la production. «*Nous voulons une société du travail et non une société d'assistés*», opposait Jospin, ce grumeau de malheur calvino-trotskyte, au "mouvement des chômeurs". Ce credo exprime le désarroi d'un être, le Travailleur, qui ne connaît d'au-delà de la production que dans la déchéance, le loisir, la consommation ou l'auto-destruction, un être qui a à ce point perdu tout contact avec ses propres inclinations qu'il s'effondre s'il n'est mû par quelque nécessité externe, par quelque *finalité*. On se souviendra pour l'occasion que l'activité marchande, lorsqu'elle apparut comme telle dans les sociétés antiques, ne put être nommée en propre, étant elle-même non seulement privée de substance éthique, mais la privation de substance éthique élevée au rang d'activité autonome. On ne put donc la définir que négativement, comme défaut de *scholè* chez les Grecs, *a-scholìa*, et défaut d'*otium* chez les Latins, *neg-otium*. Et c'est encore, avec ses fêtes, avec ses manifestations *fine a se stesso*, avec son humour armé, sa science des drogues et sa temporalité dissolvante, ce vieil *art du non-travail* qui, dans le mouvement de 77, fit le plus décidément trembler l'Empire.

Est-il fait d'autre chose, au fond, le plan de consistance sur lequel se dessinent nos lignes de fuite? Y-a-t-il d'autre préalable à l'élaboration du jeu entre nos formes-de-vie?

Ma noi ci saremo

La Chambre Internationale de Commerce reconnaît à quel point la société a changé, les citoyens exprimant leurs profondes préoccupations. Toutefois, l'émergence de **groupes d'activistes** risque d'affaiblir l'ordre public, les institutions légales et le processus démocratique. **Ces organisations activistes** devraient se légitimer elles-mêmes, en prouvant leur démocratie interne et leur transparence. Elles devraient assumer pleinement leurs responsabilités en ce qui concerne les conséquences de leurs activités. Si ce n'est pas le cas, **il faudrait envisager des règles établissant leurs droits et responsabilités**. Le monde des affaires est habitué à travailler avec les syndicats, les organisations de consommateurs et d'autres groupes qui sont responsables, crédibles, transparents, et qui méritent le respect. **Ce que nous mettons en question, c'est la prolifération de groupes activistes** qui n'acceptent pas ces critères d'autodiscipline.

Geneva Business Declaration, adoptée en septembre 1998 par 450 dirigeants de multinationales dans le cadre du Geneva Business Dialogue

Ceux qui sont contre le G8 ne luttent pas contre des responsables démocratiquement élus dans leur pays : ils luttent contre le monde occidental, la philosophie du monde libre, l'esprit d'entreprise.

S. Berlusconi, *Le Monde*, dimanche 22 - lundi 23 juillet 2001

Thèses (comme une comptine)

1. Le sujet politique de la démocratie est la *population*, soit un conglomérat de corps éthiquement hétérogènes, à gérer et à administrer.
2. Le citoyen, l'atome qui constitue cette population, n'est ni honnête homme ni criminel, ni pauvre ni riche, il n'a pas de classe, pas de sexe, pas d'odeur, mais il a des droits (parmi lesquels le droit de vote qui assure la persistance du système qui l'a produit), un pouvoir d'achat variable et des *désirs*.
3. La démocratie écoute les désirs des citoyens, car elle ne peut pas faire autrement. Du moment qu'elle gère et ne commande pas, elle a *besoin* du consensus comme le poisson de l'eau. Et celui-ci ne saurait faire défaut puisqu'il est lui-même le principal produit de la démocratie. Hors de rares expressions d'antagonisme violent que l'on conjure en permanence, ON veillera juste à *calibrer* le consensus, à faire converger en quelques points précis les désirs singuliers.
4. Tant que le capitalisme se survit, cette convergence est dans une large mesure assurée par la consommation et tout ce qui, universellement, la préserve (le travail, la police, la famille, les rapports médiés par l'argent, etc.).
5. Quand le citoyen se met à "exister", à désirer en dehors des diagrammes publicitaires, à détraquer les fatalités de sa vie quotidienne, à jeter des regards trop insistants ou empreints d'une sympathie trop dénuée de charité vers les non-citoyens, il devient un "sujet potentiellement dangereux", un presque-plus-citoyen, quelqu'un qui ferait mieux de regarder la télé. Et certes, il n'est pas indifférent de ne plus voir dans le pacte social qu'une fable pour endormir les enfants sages des démocraties, dans nos "droits" qu'autant d'incitations à ne pas sortir d'une pitoyable conformité orthopédique, pas indifférent non plus de savoir que l'on est seul et surveillé, que nos "libertés" ne sont que les jouets que l'ON nous laisse pour nous distraire pendant que les gestionnaires optimisent, comptent et redistribuent le nombre de morts et de malades dans le monde pour les années à venir.
6. Le bon citoyen n'existe pas et le mauvais citoyen est le criminel potentiel. Le seul horizon possible de l'idéologie citoyenne est donc celui de la surveillance, et le seul garant de sa perpétuation le système pénal. D'où l'équation : citoyen = flic.
7. En dernier ressort, le flic est le véritable détenteur du monopole de la violence légitime. C'est en échange de cela qu'il supporte l'humiliation d'être réduit à l'obéissance; puisqu'en obéissant il peut frapper, opprimer, bref : lâcher la bonde à son ressentiment d'esclave. Le citoyen est celui qui délègue sa violence au flic, mais cette fois c'est en échange d'esclavages multiples (droits de consommer, travailler, s'amuser, se balader sous l'oeil vigilant de la loi punitive) qui ont pour seule finalité de le tenir à sa place, de le faire gentiment rester dans sa chambre pendant que les "autres" exercent leur arbitraire en toute impunité. Autrement dit : le citoyen est le flic en civil, *désarmé*, de l'Empire cybernétique, celui qui croit avoir des droits *et qui se trompe*.
8. Les "autres", c'est ceux qui n'ont pas à s'inquiéter de cette connerie qu'ON appelle la "Loi", qui l'écartent d'un geste vexé quand elle leur barre le chemin, qui la changent à loisir en fonction des nécessités du profit et de leur hégémonie; ce qui, au reste, est la seule position cohérente au sein d'une société capitaliste. La coopération la plus rentable sera donc celle des mafieux, des hommes d'Etat, des capitalistes et de la police; et ce sera aussi la plus naturelle. Entre-temps, ON paiera quelqu'un pour chanter une berceuse social-démocrate et pacifiste aux citoyens; qu'ils ne pleurent pas trop entre un cauchemar et l'autre. Et cela durera jusqu'à ce que la violence frappe à leur porte, jusqu'à ce que quelqu'un mette le feu à leur banque, à leur voiture, à leurs stations-service, à leurs rêves publicitaires qui ne se réalisent jamais. Alors la berceuse changera : "Ne vous inquiétez pas, c'est la police qui infiltre les manifestants ou le contraire, bref : ce sont des fous, c'est du n'importe quoi, ça n'a pas de sens. Mais quelle horreur ! regardez tout ce sang, ce n'est pas de la sauce tomate cette fois, ce n'est pas beau à voir, hein? On vous fera pareil si vous ne dormez pas, vous avez bien vu? Vous avez bien vu? Vous n'avez rien vu, allez dodo !"

Affinité et élection. La démocratie se fonde sur l'idée que la politique est le royaume du *logos*, d'où la prolifération des débats, la fétichisation de la discussion comme moyen de résolution des conflits – à une époque où, par ailleurs, nul ne sait plus ni parler ni écouter. La démocratie passe ainsi à côté du fait que *les évidences politiques ne sont jamais d'ordre logique, mais toujours d'ordre éthique*. L'essence de toute communauté n'est pas discursive mais élective. La subsistance de l'"élection" au sein de la démocratie n'est qu'un leurre opportun : l'élection ne peut être qu'un mouvement réciproque et certainement pas le mouvement de *choix* en faveur de celui ou celle qui s'offre. La pratique électorale n'est pas, en ce sens, une pratique élective car l'élu ne choisit jamais ses électeurs, a de bonnes raisons de les mépriser et ne fait appel à eux pendant sa campagne que pour mieux les faire taire quand il les gèrera.

Tous seuls ensemble. Qu'ont-ils en commun la ménagère de Berlin, l'électricien de Bologne, les punks d'Helsinki, les écolos de Seattle et les autonomes de Mestre ? Evidemment : *absolument rien*, sauf leur présence physique au contre-sommet de Prague. Ils se sont connus sur le *net*, ils se sont rencontrés grâce au "réseau" sur la base d'un ennemi commun (le FMI, la Banque Mondiale, la gestion actuelle de l'économie globale, etc.). Ils ont pour un jour contesté en cortèges séparés l'épiphanie parodique d'une élite d'exploiteurs, ils ont critiqué la marchandise globale à l'autre bout du monde, pour revenir le lendemain chez eux se soumettre à la marchandise locale. Ils se sont rencontrés physiquement pour un jour, et ils s'écriront des e-mails pour le reste de leur vie, dans le meilleur des cas. Chacun reste ainsi sagement pris dans les mailles étroites du pouvoir, tel un poisson dans un filet, et de là proteste contre une injustice globale dont il ignore tout, exception faite des comptes-rendus de la presse. Personne qui ait l'idée de contester le marchand de journaux du coin ou la permanence du nouveau maire de gauche, car on pourrait demain le retrouver à côté de nous à bord d'un train occupé, lancé vers une nouvelle destination de la contestation globale.

Du quotidien désespérant que les grandes décisions des sommets façonnent, *personne ne parle*. La politique c'est *eux* qui la font et *nous* qui la subissons ou l'entravons. Erreur : pour qu'ils puissent faire leur politique, ils faut qu'ils soient déjà passés sur nos cadavres. Il est absurde de protester parce qu'ils nous font mal quand ils nous piétinent; il faut se lever, ici et maintenant, parce que c'est à chaque instant que s'organise notre privation de destin. C'est cela que disent les "incontrôlés".

On ne gouverne que des corps. La gestion des corps, de leur santé et de leur maladie, de leur mobilité et de leur sédentarité, de leur recensement ou de leur clandestinité est le seul but du "gouvernement mondial".

L'argent, le travail, les transports, les soins, le logement, les papiers d'identité ne sont qu'autant de dispositifs dont les gouvernements usent pour contrôler les corps.

La culture, les spectacles, la répression ne sont que des moyens supplémentaires pour contrôler les "âmes" dans les corps. Comme il y a des corps sans âmes, mais pas d'âmes sans corps, les conditionnements culturels s'adressent eux aussi, en dernière instance, aux corps. C'est par ma "tuabilité" et pas par autre chose que je suis conditionnable. Quand le pouvoir montre son vrai visage, il ne vise pas mon âme, il frappe mon corps, car c'est en tant que corps que je suis exposé, que je puis être assassiné ou emprisonné. Les droits de l'homme sont la parade désormais planétaire qui voudrait nous faire oublier cette évidence, nous faire oublier que la forclusion de la violence est un facteur culturel contingent, nécessaire à perpétuer *un certain* régime de pouvoir et d'oppression qui arrange *certaines* personnes et pas d'autres.

Le monopole de la violence. Persuader les citoyens que se défendre par eux-mêmes est inhumain et bestial, que la violence est une abomination à refouler en permanence jusqu'à se dégoûter de soi si besoin est – la "violence" étant présente dans la vie des êtres humains au même titre que l'oxygène – a toujours été le rêve des gouvernements. La démocratie l'a presque réalisé, tout en se réservant encore pour quelque temps l'absurde privilège d'appeler les hommes à tuer et à se faire tuer dans ses guerres *à elle*.

Mobilisation non pas mouvement. À Prague, pour que la convergence ne fût-ce que physique d'autant de formes-de-vie incompatibles soit rendue possible, il a fallu huiler non pas une machine de guerre mais une machine organisationnelle. Si certains étaient "armés" (de bâtons en bois et de boucliers en plastique ou plus simplement de masques à gaz pour ne pas étouffer au milieu des lacrymogènes), la majorité à Seattle comme à Prague se disait animée par le rêve romantique de masses innocentes, désarmées et justes en butte à quelques puissants corrompus armés jusqu'aux dents. La réappropriation de la violence qui est tout de même intervenue et qui a fait la Une des journaux est rapportée avec stupeur et condamnée à l'unanimité. Cela s'appelle la dissociation et c'est le premier effet toxique de l'idéologie citoyenne. Qui se révélera vite mortelle.

Dans la gueule du loup. Mais si l'on récuse la violence, pourquoi se rendre là où le dispositif sécuritaire s'annonce inattaquable et seul son "forcement" possible?

Prague a été une "réussite", dit-on, car les mâchoires de la répression ne se sont pas refermées le premier mais le deuxième jour. Qui a eu l'impudence ou l'insouciance de promener dans la ville une gueule non conforme le lendemain de la manif a payé très cher sa légèreté.

Pourquoi, donc, ne se rencontrer que sous les lumières les plus éblouissantes du Spectacle, là où le moindre geste accompli est immédiatement reproduit et amplifié en mondiovision jusqu'à en devenir irréproductible pour quiconque était absent de l'événement? Séparer l'espace-temps de la lutte de l'espace-temps de la vie ne participe-t-il pas de ce contre quoi nous luttons?

Que ce soit clair : nous ne sommes pas contre la joie émeutière de Prague et de Seattle, nous sommes juste contre leur épique unicité, qui nous empêche de les répéter tous les jours chez nous.

Là où il faut être. Il y a un aspect de la répression qui est rarement interrogé et qui est pourtant la base de toute logique autoritaire, c'est l'idée de la *place* que chacun doit tenir. Savoir *rester à sa place*, dans l'espace comme dans la hiérarchie, est ce qui vous garantit la sécurité; et qui *n'est pas à sa place* l'a bien cherché... Il en va de même dans la lecture de classe de la société : c'est aux pauvres et aux exploités de se libérer, aux riches de conserver et défendre leurs privilèges. C'est ainsi que l'on passe à côté du caractère dynamique du rapport de domination qui fait que le plus grand nombre des exploités qui ne se rebellent pas et ne travaillent qu'à rendre leur vie semblable à celle de leur patron, se ménageant une existence aussi contre-révolutionnaire que ce dernier quand il fume son cigare assis dans un fauteuil en cuir. Désormais, s'accommoder de la place de patron ou de celle d'esclave renforce *de la même manière* la domination en tant qu'être employé ou employeur signifie de nos jours un refus identique du conflit sous toutes ses formes. Aucune *place* de cette société n'est plus révolutionnaire par elle-même. La plèbe occupe la place des sans-place, et c'est la seule d'où l'on puisse se révolter.

Se déplacer physiquement donne naturellement un puissant prétexte à la police puisque l'on n'était effectivement pas à *sa place* quand on a été arrêté. Mais dans ces conditions pourquoi ne pas se révolter *sur place*? Pourquoi, au lieu de manifester que l'on est également traité en étranger partout – ce qui est la condition du Bloom –, ne manifeste-t-on pas que notre propre pays et notre propre quartier nous sont étrangers à nous et aux nôtres, que "notre place" n'est pas notre place car nous ne voulons pas de celle que l'ON nous alloue? Et c'est alors seulement que la ritournelle "notre patrie est le monde entier" retrouvera un sens.

Barnum. Tony Blair, à la suite des deux coups de flingue qui, à Göteborg, ont touché dans le dos un garçon qui avait lancé des pierres contre les flics, a dit qu'il ne fallait pas se laisser distraire par le "cirque anarchiste itinérant". Ce en quoi il a raison : pour un cirque, il sera bientôt si désespérant et si injustement cruel que les spectateurs ne voudront plus payer leur ticket.

L'image du garçon qui trébuche avec deux projectiles logés dans les reins et dans le foie, du flic qui vient de tirer, les yeux écarquillés, la suspension cinématographique de l'émeute, ont tout du mauvais film. On n'est guère ému, mais on y croit. Certes on aimerait ne pas mourir comme ça, devant une caméra, sous le regard parasite des spectateurs médusés. Ici, la fin des héros n'est plus un mot, mais un sentiment certain. La marchandise de la révolte, ça passe bien à la télé et dans le format tabloïd, pourvu que la chorégraphie soit bonne; que ça soit organisé, quoi.

Les productions de l'anti-mondialisation, Indymedia et tout? Ça manque de rythme même dans les scènes d'actions.

D'ailleurs, comme par hasard, lorsque la police tire, le pouvoir saisit la télécommande.

Et si le prochain sommet était au Qatar?

GAME OVER.

Hooligani dangereux. Le temps passe, les contre-sommets changent, d'allure, de rythme. On revient de Gênes, la victime de Göteborg marche à nouveau, il a perdu dix kilos, mais Carlo Giuliani, lui, ne bouge plus, il a perdu la vie, la police l'a prise, comme elle saisit le matériel suspect dans ses perquisitions.

L'évidence qui s'est faite jour à Gênes n'est ni celle de l'incontrôlabilité de la police impériale (le ministre de l'Intérieur italien déclarait au lendemain du massacre que fut la nuit du 21 juillet qu'il n'était pas au courant de l'opération), ni celle de l'élévation du niveau de l'affrontement (devenu meurtrier), mais celle du déclin définitif de la bonne blague social-démocrate. Pendant que les médias du monde entier peinent à définir comme criminelles des actions de destruction d'automobiles, de banques, de marchandises, bref : de *choses* et la réappropriation de la violence par un fantomatique "Black Bloc", le gouvernement Berlusconi esquisse en toute innocence le sourire coquin de la dictature.

Le vrai plan de consistance politique du contre-sommet de Gênes aura été clairement celui des "violents" qui seuls avaient saisi l'enjeu et le niveau du "dialogue" : les citoyens qui défilaient pacifiquement pour leurs droits ont été gazés, tabassés, arrêtés, considérés comme des déchets incombants qu'il fallait au plus vite balayer des rues, alors que les casseurs qui savaient où ils se trouvaient et dans quelles conditions ils opéraient ont agi dans une relative impunité – très vite jugée suspecte, évidemment, par la mauvaise foi citoyenne. Lorsque les journaux italiens titrent sans ironie aucune que "la police et le Black Bloc ont chargé ensemble le cortège", ils saisissent en effet confusément un plan de consistance qui est celui du Parti Imaginaire, où la question de l'infiltration devient vite vaine; il est certain que le flic provocateur est aussi un casseur alors que le contraire ne peut jamais être prouvé, c'est pourquoi les réformistes sortent de Gênes totalement défaits et désorientés. L'inquiétude qui saisit le citoyen face aux photos des flics en civil déguisés en manifestants et sereinement installés parmi leurs collègues en uniforme rappelle assez la frayeur de l'enfant face au déguisement rudimentaire de son papa en père Noël. Devant l'image de la criminalité *nécessaire et constitutive* du pouvoir policier, ceux qui demeurent dupes de l'illusion démocrate gesticulent de façon cocasse en implorant qu'on les rassure : "Racontez-nous que les violences du Black Bloc ont été l'effet des provocation policières, mais racontez-nous aussi que la police est bonne, qu'elle tabasse *par erreur* les gentils manifestants, qu'elle épargne les méchants parce que ce sont leurs collègues, qu'elle nous protège quand même, qu'elle travaille pour nous quoi qu'il arrive". Du point de vue citoyen, Gênes doit se réduire à un problème de gestion entre bons flics et mauvais flics : en aucun cas papa ne nous aurait menti, le père Noël existe !

Essayant d'être présent. Le terrain mobile du non-droit, la guerre civile pauvre mais vivante des émeutes, produisent en réalité une autre forme de *présence politique*, celle d'un ailleurs qui prend corps, d'un possible qui se passe tout d'un coup de la prothèse improbable du délire citoyen. Les corps gagnent la scène concrète du politique contre l'hypostase du corps mystique des huit puissants, auxquels ils contestent la faculté de les représenter, de pouvoir exister et décider à leur place. La casse et la destruction dans la rue ne sont pas une invitation faite aux médias à se pencher sur la contestation plutôt que sur l'événement contesté (les nombreuses agressions de journalistes le prouvent) mais renvoient à l'urgence de sortir de la fausse alternative de l'acceptation du pouvoir tel qu'il est ou de l'acceptation des règles convenues pour le transformer, c'est-à-dire tout en le préservant.

Sorti de cette impasse, plus de ciel de la politique et de terre des citoyens, mais un monde déjà là, à peupler et à parcourir. Le slogan réformiste "un autre monde est possible" que beaucoup d'anti-G8 exhibaient sur leurs T-shirts ne fait que donner la mesure de leur résignation et de leur ignorance : la question n'est naturellement pas que d'autres mondes soient possibles, mais que d'autres mondes *sont là*, vivent ou sommeillent sous le poids des dispositifs impériaux, et qu'ON leur mène la guerre. La puissance qu'ils recèlent, leur abrupte présence, il suffit de quelques coups bien assénés pour la faire surgir et d'un peu d'audace pour en trouver le chemin.

Le fait que le dispositif policier de Gênes, préparé depuis des mois et des mois, avec des meetings de police et de RG internationaux, des dépenses astronomiques en grillages, blocages de rues, expulsion des habitants de la ville, ait été un échec total du point de vue strictement sécuritaire nous renseigne sur sa fonction implicite non moins que sur sa fonction réelle. Les flics, comme les journalistes, dévorent le présent, ne sont là que pour ça. Que ce soit par une opération d'immobilisation du temps (l'incarcération durable qui prolonge un acte ponctuel accompli dans un moment précis) ou de multiplication d'un présent qui ne peut pas passer (reproduction indéfinie par image ou par texte d'un geste unique et singulier), flics et journalistes rongent l'espace de l'événement et coopèrent par les divers moyens à leur disposition pour le neutraliser.

Les souvenirs de ceux qui, à Gênes, n'ont pas subi sur leurs corps les conséquences de cette guerre civile éphémère sont tragiquement frappés d'irréalité : le temps médiatique et le temps répressif amenuisent la présence, disqualifient le sens et l'intensité dont elle est porteuse, promènent une image qui fige (la *preuve*, la garantie d'"objectivité" à usage de qui est passif et absent au moment du fait). *Image* vient du mot latin *imago* qui désignait les masques de cire mortuaire. Que les images des contre-sommets nous laissent indifférents ou nous choquent, elles participent simplement d'un dispositif de production de confusion. Ce que les corps agissants – et ceux qui défilaient – dans la rue ont voulu prouver était que la pratique violente est le seul moyen de regagner de la présence sous l'Empire, et que c'est exactement cela que le pouvoir redoute. C'est ainsi que s'explique la peur de la police devant le "Black Bloc", sa perte de contrôle incompréhensible eu égard à la disproportion des forces en jeu. Dès que les corps ne sont pas le pâle hologramme d'eux-mêmes la police tire parce qu'elle a *déjà* perdu le contrôle : elle n'arrive plus à contenir *la présence d'un autre monde en acte*.

Quelconque. La peur que suscite le recours à un moyen proscrit par le dispositif démocrate mais non menaçant pour autant, la cagoule, est la peur du quelconque. Bien sûr que le Black Bloc n'existe pas : et c'est parce qu'il existe *trop*. Derrière les foulards, les kéfiéhs et les cagoules se cache n'importe qui, ou quiconque ne se dissocie pas publiquement, mais peut-être aussi celui qui le fait. Derrière le visage masqué se cache le désir de tout citoyen de ne plus être contrôlé.

Les émeutes de Gênes étaient intenses sans être épiques, puissantes sans être héroïques, et la police, qui ne conçoit pas que la "violence" puisse exister sans organisation, cherche pathétiquement un supposé "chef" aux non moins supposés "Black Bloc", cumulant ainsi en un seul souhait deux inexistences. Ceux que l'ON a qualifié de Black Bloc à Gênes n'étaient pas tous vêtus de noir – ON dit même qu'ils étaient en noir le premier jour et plus le deuxième, qu'ils l'étaient dans les affrontements et pas dans les autres cortèges, etc. La couleur noire elle-même est une non-couleur, la somme de toutes les autres couleurs, la couleur quelconque par excellence. Quiconque était trouvé en possession d'habits noirs devenait dans les jours du contre-sommet un individu suspect, de même que quiconque se voile le visage, et devient donc quelconque, indiscernable dans la masse, ne saurait le faire que parce qu'il doit avoir quelque chose à cacher. En fait, quiconque pouvait être dans le Black Bloc, et donc aussi bien des flics et des néo-nazis car dans une zone de non-contrôle *il n'y a simplement plus de sujets*, ce qui rend totalement caduque la question du "qui a fait quoi?". Peu importe si, aux yeux du contrôle, les zones d'opacité apparaissent comme des imperfections à gommer ou des trous creusés à dessein dans le tissu continu de la surveillance : le contrôle ne voit pas l'événement, il ne voit que les sujets et les prétendues conséquences de leurs actes. Mais dans l'espace quelconque de l'émeute il n'y a que l'événement de l'émeute qui règle à son rythme le continuum psycho-somatique des corps impliqués en masse. L'émeute n'est pas un espace d'échange, ni de parole, ni nécessairement d'action, c'est un espace de *présence*, où les corps se confondent et les sujets disparaissent dans la connivence du Parti Imaginaire. La seule vérité que la volonté de savoir du pouvoir puisse trouver à son sujet est celle-ci : qu'il n'y a d'intelligence de l'événement qu'en son sein au moment où il advient, et que tout témoignage le trahit, toute extériorité le déforme. Qui n'était pas présent ne comprend pas. Qui était présent n'a rien à expliquer parce que l'espace de l'émeute anonyme est un espace déployé, qui se passe d'interprétation, qui s'érige et s'efface *contre* le sujet, et donc contre soi-même en tant que sujet. Tout énoncé ayant pour sujet l'"intention" du Black Bloc se trouve ainsi frappé de nullité. Le Black Bloc n'étant pas un sujet, il peut faire tout et son contraire, quinze personnes de n'importe quel credo peuvent s'habiller en noir (ou en blanc) et revendiquer des actions au nom d'un Black Bloc ou des *Tute Bianche*. La différence c'est que dans le second cas des corps nommés et déterminés se substituent à la multitude pour dire "Nous, les *Tute Bianche*" et pour se *dissocier* de tout ce qui leur échappe en espérant pouvoir endiguer la puissance du quelconque dans une représentation politiquement rentable. Mais ce pari est perdu d'avance, car c'est le même que celui de la police, à laquelle d'ailleurs Casarini en appelle pour qu'ON fasse la lumière sur cette zone d'opacité, oubliant qu'il y a vingt ans en Italie quelqu'un a voulu assécher la mer pour prendre les poissons et qu'il a échoué parce que, comme on le dit aux enfants, "la mer n'a pas de fin".

no justice / no peace / fuck the police !

Parabellum

Ieri abbiamo assistito a una grande giornata di democrazia; infatti tutti gli spezzoni del corteo, democraticamente, senza che fossero operate distinzioni di sesso, razza, religione, idea politica ecc., sono stati caricati, picchiati, sparati dalle forze dello Stato, fino all'esecuzione di piazza Alimonda.

Chi nei mesi scorsi ha operato affinché la manifestazione di Genova si riducesse a una innocua e inutile passeggiata sotto i riflettori dei media, come quella dell'anno scorso, si è trovato spiazzato e non ha potuto far altro che deplorare gli avvenimenti, chiamando alla calma e all'abbandono della strada, proprio mentre questa intonava la bella vecchia canzone della rivolta.

Gli Agnoletto, le Francescato, i Casarini, i Farina devono essere espulsi dal movimento per la gravità dei comportamenti tenuti e delle dichiarazioni rilasciate ieri.

Diversamente da ciò che questi infami (e il loro pastore Bertinotti) sostengono, gli scontri non sono stati provocati da poche centinaia di elementi estranei alla manifestazione, ma hanno visto un'ampia e decisa partecipazione, grazie alla quale l'arroganza delle forze dello Stato è stata contenuta e sono state estirpate dalle strade di Genova varie concrezioni di morte (*in primis* le banche) e numerose brutture mercantili.

Nella pratica, l'ideologia pacifista si è rivelata per quello che è: un elemento di debolezza *mortale*. Perché nel Luglio 1960 le forze dell'ordine non si azzardarono a sparare, nonostante la gravità degli scontri, e ieri, invece, l'hanno fatto? Perché allora sapevano che avrebbero dovuto scontare una risposta adeguata all'offesa.

La giornata di ieri ha messo in chiaro la differenza che passa tra i cieli dell'ideologia demo-contrattualista del Genoa Social Forum, delle Tute bianche & Co. e la natura terrena dei rapporti sociali, dove i problemi non sono mai di *forma* ma di *forza*, e dove l'*Enfermé* (Blanqui) continua ad avere ragione, oggi come centocinquanta anni fa: «Chi ha del ferro ha del pane».

Salutiamo il Black Bloc e tutti gli anonimi compagni che si sono battuti con coraggio.

Negli scontri di piazza di ieri è emersa quella comunità universale di lotta che costituisce il senso profondo dell'azione degli uomini quando si levano contro il dominio del capitale e dello Stato.

Sì al movimento reale e a tutti i comportamenti che rompono con la passività.

Oggi più decisi di ieri !

Alcuni individui sostenitori della comunità umana

Genova, 21 luglio 2001

Parabellum

Nous avons vécu hier une grande journée de démocratie; tous les tronçons du cortège ont en effet été chargés, tabassés, tirés comme des lapins par les forces de l'État – démocratiquement, sans distinction de sexe, de race, de religion, d'idées politiques, etc. – jusqu'à l'exécution de Piazza Alimonda.

Ceux qui ont, dans les derniers mois, œuvré pour que la manifestation de Gênes se réduise, comme celle de l'année dernière, à une promenade innocente et inoffensive sous les projecteurs des médias, se sont trouvés désorientés et n'ont rien pu faire d'autre que déplorer les événements, en appelant au calme et à quitter la rue, au moment même où cette dernière entonnait à nouveau l'antique chanson de la révolte.

Les Agnoletto, les Francescato, les Casarini, les Farina doivent être expulsés du mouvement pour la gravité des comportements tenus et des déclarations faites hier.

Contrairement à ce que soutiennent ces poucaves (et leur berger Bertinotti), les émeutes n'ont pas été provoquées par quelques centaines d'éléments étrangers à la manifestation, mais ont été l'occasion d'une participation large et déterminée, grâce à quoi l'arrogance des forces de l'État a été contenue et diverses concrétions de mort (en premier lieu les banques) comme de nombreuses hideurs marchandes ont été arrachées des rues de Gênes.

Dans les faits, l'idéologie pacifiste est apparue pour ce qu'elle est : un élément de faiblesse mortelle. Pourquoi en Juillet 1960 les forces de l'ordre n'ont-elles pas osé tirer, malgré la violence des émeutes, alors qu'hier elles l'ont fait? Parce qu'à l'époque elles savaient qu'elles auraient dû faire face à une réponse à la hauteur de l'offensive.

La journée d'hier a mis en lumière la frontière qui passe entre les cieux de l'idéologie démo-contractuelle du Genoa Social Forum, des Tute Bianche & Co. et la nature terrestre des rapports sociaux, où les problèmes ne sont jamais de *forme* mais de *force*, et où l'*Enfermé* (Blanqui) continue d'avoir raison, aujourd'hui comme il y a cent cinquante ans : «Qui a du fer a du pain».

Nous saluons le Black Bloc et tous les camarades anonymes qui se sont battus avec courage.

Dans les émeutes de rue, hier, a émergé cette communauté de lutte universelle qui constitue le sens profond de l'action des hommes lorsqu'ils se soulèvent contre la domination du capital et de l'État.

Oui au mouvement réel et à tous les comportements qui rompent avec la passivité.

Aujourd'hui plus décidés qu'hier !

Quelques individus qui soutiennent la communauté humaine

Gênes, 21 juillet 2001

Comment faire?*

Don't know what I want,
but I know how to get it.

Sex Pistols
Anarchy in the UK

I VINGT ANS. Vingt ans *de contre-révolution*, De contre-révolution *préventive*.

En Italie.

Et ailleurs.

Vingt ans d'un sommeil hérissé de grillages, peuplé de vigiles. D'un sommeil *des corps*, imposé par couvre-feu.

Vingt ans. Le passé ne passe pas. Parce que la guerre continue. Se ramifie. Se prolonge. Dans une réticulation mondiale de dispositifs locaux. Dans un calibrage inédit des subjectivités. Dans une nouvelle paix de surface.

Une paix *armée*

bien faite pour couvrir le déroulement d'une imperceptible guerre civile.

Il y a vingt ans, c'était

le punk, le mouvement de 77, l'aire de l'Autonomie,

les Indiens métropolitains et la guérilla diffuse.

D'un coup surgissait,

comme issu de quelque région souterraine de la civilisation,

tout un contre-monde de subjectivités

qui ne voulaient plus consommer, qui ne voulaient plus produire,

qui ne voulaient même plus être des subjectivités.

La révolution était moléculaire, la contre-révolution ne le fut pas moins.

on disposa offensivement,

puis durablement,

toute une complexe machine à neutraliser ce qui est porteur d'intensité. Une machine à désamorcer tout ce qui *pourrait* exploser.

Tous les dividus à risque,

les corps indociles,

les agrégations humaines autonomes.

Puis ce furent vingt ans de bêtise, de vulgarité, d'isolement et de désolation.

Comment faire?

* Ce texte a été écrit en vue d'une parution italienne, au printemps 2001.



Se relever. Relever *la tête*. Par choix ou par nécessité. Peu importe, vraiment, désormais. Se regarder dans les yeux et se dire qu'on recommence. Que tout le monde le sache, au plus vite.

On recommence.

Finis la résistance passive, l'exil intérieur, le conflit par soustraction, la survie. On recommence. En vingt ans, on a eu le temps de voir. On a compris. La démocratie pour tous, la lutte "anti-terroriste", les massacres d'État, la restructuration capitaliste et son Grand Œuvre d'épuration sociale,

par sélection,

par précarisation,

par normalisation,

par "modernisation".

On a vu, on a compris. Les méthodes et les buts. Le destin qu'on nous réserve. Celui qu'on nous refuse. L'état d'exception. Les lois qui mettent la police, l'administration, la magistrature au-dessus des lois. La judiciarisation, la psychiatrisation, la médicalisation de tout ce qui sort du cadre. De tout ce qui *fuit*.

On a vu. On a compris. Les méthodes et les buts.

Quand le pouvoir établit en temps réel sa propre légitimité,
quand sa violence devient préventive
et que son droit est un "droit d'ingérence",
alors il ne sert plus à rien d'avoir raison. D'avoir raison *contre lui*.
Il faut être plus fort, ou plus rusé. C'est pour ça
aussi
qu'on recommence.

Recommencer n'est jamais recommencer *quelque chose*. Ni reprendre une affaire là où on l'avait laissée. Ce que l'on recommence est toujours *autre chose*. Est toujours inouï. Parce que ce n'est pas le passé qui nous y pousse, mais précisément ce qui en lui *n'est pas* advenu.

Et parce que c'est aussi bien *nous-mêmes*, alors, qui recommençons.

Recommencer veut dire: sortir de la suspension. Rétablir le contact entre nos devenirs.

Partir,

à nouveau,

de là où nous sommes,
maintenant.

Par exemple, il y a des coups
qu'on ne nous fera plus.
Le coup de "la société". À transformer. À détruire. À rendre meilleure.
Le coup du pacte social. Que certains briseraient tandis que les autres peuvent feindre
de le "restaurer".
Ces coups-là, on ne nous les fera plus.
Il faut être un élément militant de la petite-bourgeoisie planétaire,
un *citoyen* vraiment
pour ne pas voir qu'elle n'existe plus,
la société.
Qu'elle a imploré. Qu'elle n'est plus qu'un argument pour la terreur de ceux qui disent la
re/présenter.
Elle qui s'est absentée.

Tout ce qui est social nous est devenu étranger.
Nous nous considérons comme absolument déliés de toute obligation, de toute
prérogative, de toute appartenance
sociales.
"La société",
c'est le nom qu'a souvent reçu l'Irréparable
parmi ceux qui voulaient aussi en faire
l'Inassumable.
Qui se refuse à ce leurre devra faire
un pas d'écart.
Opérer
un léger déplacement
d'avec la commune logique
de l'Empire et de sa contestation,
celle de la *mobilisation*,
d'avec leur commune temporalité,
celle de l'*urgence*.

Recommencer veut dire: habiter cet écart. Assumer la schizophrénie capitaliste dans le
sens d'une croissante faculté de *désubjectivation*.
Désertier *tout en gardant les armes*.
Fuir, imperceptiblement.
Recommencer veut dire: rallier la sécession sociale, l'opacité, entrer
en démobilisation,
soutirant aujourd'hui à tel ou tel réseau impérial de production-consommation les
moyens de vivre et de lutter pour, au moment choisi,
le saborder.

Nous parlons d'une nouvelle guerre,
d'une nouvelle guerre *de partisans*. Sans front ni uniforme, sans armée ni bataille
décisive.
Une guerre dont les foyers se déploient à l'écart des flux marchands quoique branchés sur
eux.
Nous parlons d'une guerre toute en latence. Qui *a le temps*.
D'une guerre *de position*.
Qui se livre là où nous sommes.
Au nom de personne.
Au nom de notre existence même,
qui n'a pas de nom.

Opérer ce léger déplacement.
Ne plus craindre son temps.
«Ne pas craindre son temps est une question d'espace».
Dans le squatt. Dans l'orgie. Dans l'émeute. Dans le train ou le village occupé. À la

recherche, au milieu d'inconnus, d'une *free party* introuvable. Je fais l'expérience de ce léger déplacement. L'expérience de ma désobjectivation. Je *deviens*

une singularité quelconque. Un *jeu* s'insinue entre ma présence et tout l'appareil de qualités qui me sont ordinairement attachées.

Dans les yeux d'un être qui, présent, veut m'estimer *pour ce que je suis*, je savoure la déception, *sa* déception de me voir devenu si *commun*, si parfaitement *accessible*. Dans les gestes d'un autre, c'est une inattendue complicité.

Tout ce qui m'isole comme *sujet*, comme corps doté d'une configuration publique d'attributs, je le sens fondre. Les corps s'effrangent à leur limite. À leur limite, s'indistinguent. Quartier suivant quartier, le quelconque ruine l'équivalence. Et je parviens à une nudité nouvelle,

à une nudité *impropre*, comme vêtue d'amour.

S'évade-t-on jamais seul de la prison du Moi ?

Dans le squatt. Dans l'orgie. Dans l'émeute. Dans le train ou le village occupé. Nous nous retrouvons.

Nous nous retrouvons

en singularités quelconques. C'est-à-dire

non sur la base d'une commune appartenance,

mais d'une *commune présence*.

C'est cela

notre *besoin de communisme*. Le besoin d'espaces de nuit, où nous puissions

nous retrouver

par-delà

nos prédicats.

Par-delà la *tyrannie* de la reconnaissance. Qui impose la *re/connaissance* comme distance *finale* entre les corps. Comme inéluctable séparation.

Tout ce que l'ON – le fiancé, la famille, le milieu, l'entreprise, l'État, l'opinion – me reconnaît, c'est par là que l'ON croit me tenir.

Par le rappel constant de ce que je suis, de mes *qualités*, ON voudrait m'abstraire de chaque situation. ON voudrait m'extorquer en toute circonstance une fidélité à moi-même qui est une fidélité à *mes prédicats*.

ON attend de moi que je me comporte en homme, en employé, en chômeur, en mère, en militant ou en philosophe.

ON veut contenir entre les bornes d'une identité le cours imprévisible de mes devenir.

ON veut me convertir à la religion d'une cohérence

que l'ON a choisie pour moi.

Plus je suis *reconnue*, plus mes gestes sont entravés, *intérieurement* entravés. Me voilà prise dans le maillage ultra-serré du nouveau pouvoir. Dans les rêts impalpables de la nouvelle police : LA POLICE IMPÉRIALE DES QUALITÉS.

Il y a tout un réseau de dispositifs où je me coule pour m'"intégrer", et qui m'*incorporent* ces qualités.

Tout un petit système de fichage, d'identification et de flicage mutuels.

Toute une prescription diffuse de l'absence.

Tout un appareil de contrôle comporte/mental, qui vise au panoptisme, à la privatisation transparentielle, à l'atomisation.

Et dans lequel je me débats.

J'ai besoin de devenir anonyme. Pour être présente.

Plus je suis anonyme, plus je suis présente.

J'ai besoin de zones d'indistinction

pour accéder au Commun.

Pour ne plus me *reconnaître* dans mon nom. Pour ne plus entendre dans mon nom que la voix qui l'appelle.

Pour faire consister le *comment* des êtres, non ce qu'ils sont, mais *comment* ils sont ce qu'ils sont. Leur forme-de-vie.

J'ai besoin de zones d'opacité où les attributs,

même criminels, même géniaux,

ne séparent plus les corps.



Comment faire?

Devenir quelconque. Devenir une *singularité* quelconque, n'est pas donné. Toujours possible, mais jamais donné.

Il y a une *politique* de la singularité quelconque.

Qui consiste à arracher à l'Empire

les conditions et les moyens,

même intersticiels,

de s'éprouver comme tel.

C'est une politique, parce qu'elle suppose une capacité d'affrontement,

et qu'une nouvelle agrégation humaine

lui corresponde.

Politique de la singularité quelconque: dégager ces espaces où aucun acte n'est plus assignable à aucun corps donné.

Où les corps retrouvent l'aptitude au *geste* que la savante distribution des dispositifs métropolitains – ordinateurs, automobiles, écoles, caméras, portables, salles de sport, hôpitaux, télévisions, cinémas, etc. – leur avait dérobée.

En les reconnaissant.

En les immobilisant.

En les faisant tourner à vide.

En faisant exister la tête séparément du corps .

Politique de la singularité quelconque.

Un devenir-quelconque est plus révolutionnaire que n'importe quel être-quelconque.

Libérer des espaces nous libère cent fois plus que n'importe quel "espace libéré".

Plus que de mettre en acte un pouvoir, je jouis de la mise en circulation de ma puissance.

La politique de la singularité quelconque réside dans l'offensive. Dans les circonstances,

les moments et les lieux où seront arrachés

les circonstances, les moments et les lieux

d'un tel anonymat,

d'un arrêt momentané en état de simplicité,

l'occasion d'extraire de toutes nos formes *la pure adéquation à la présence*,

l'occasion d'être, enfin,

là.

II

COMMENT FAIRE? Non pas *Que faire?* *Comment faire?* La question des moyens.

Pas celle des buts, des *objectifs*,

de ce qu'il y a à *faire*, stratégiquement, dans l'absolu.

Celle de ce que l'on *peut* faire, tactiquement, en situation,

et de l'*acquisition* de cette puissance.

Comment faire? Comment désert? Comment ça marche? Comment conjuguer mes

blessures et le communisme? Comment rester en guerre sans perdre la tendresse?

La question est technique. Pas un problème. Les problèmes sont rentables.

Ils nourrissent les experts.

Une question.

Technique. Qui se redouble en question des techniques de *transmission* de ces techniques.

Comment faire? Le résultat contredit toujours au but. Parce que poser un but

est encore un moyen,

un *autre* moyen.

Que faire? Babeuf, Tchernychevski, Lénine. La virilité classique réclame un antalgique, un mirage, quelque chose. Un *moyen* pour s'ignorer encore un peu. En tant que présence.

En tant que forme-de-vie. En tant qu'être *en situation*, doté d'inclinations.

D'inclinations *déterminées*.

Que faire? Le volontarisme comme ultime nihilisme. Comme nihilisme propre à la *virilité classique*.

Que faire? La réponse est simple : se soumettre encore une fois à la logique de la mobilisation, à la temporalité de l'urgence. Sous prétexte de rébellion. Poser des fins,

des mots. Tendre vers leur accomplissement. Vers l'accomplissement *des mots*. En

attendant, remettre l'existence à plus tard. Se mettre entre parenthèses. Loger dans

l'exception de soi. À l'écart du temps. Qui passe. Qui ne passe pas. Qui s'arrête.

Jusqu'à... Jusqu'au prochain. But.

Que faire? Autrement dit: inutile de vivre. Tout ce que vous n'avez pas vécu, l'Histoire vous le rendra.

Que faire? C'est l'oubli de soi qui se projette sur le monde.
Comme oublié du monde.



Comment faire? La question du *comment*. Non pas de *ce* qu'un être, un geste, une chose *est*, mais de *comment* il *est* ce qu'il est. De comment ses prédicats se rapportent à lui. Et lui à eux.

Laisser être. Laisser être la béance entre le sujet et ses prédicats. L'*abîme* de la présence. Un homme n'est pas "un homme". "Cheval blanc" n'est pas "cheval".

La question du *comment*. L'*attention* au *comment*. L'attention à la manière dont une femme est, et n'est pas,

une femme – il en faut des dispositifs pour faire d'un être de sexe féminin "une femme", ou d'un homme à la peau noire "un Noir".

L'attention à la *différence éthique*. À l'*élément* éthique. Aux irréductibilités qui le traversent. Ce qui se passe entre les corps dans une occupation est plus intéressant que l'occupation elle-même.

Comment faire? veut dire que l'affrontement militaire avec l'Empire doit être subordonné à l'intensification des relations à l'intérieur de notre parti. Que le politique n'est qu'un certain degré d'intensité *au sein* de l'élément éthique. Que la guerre révolutionnaire ne doit plus être confondue avec sa représentation : le moment brut du combat.

La question du *comment*. Devenir attentif à l'avoir-lieu des choses, des êtres. À leur événement. À l'obstinée et silencieuse saillance de leur temporalité propre sous l'écrasement planétaire de toutes les temporalités par celle de l'urgence.

Le *Que faire?* comme ignorance programmatique de cela. Comme formule inaugurale du désamour affairé.

Le *Que faire?* revient. Depuis quelques années. Depuis le milieu des années 90, plus que depuis Seattle. Un revival de la *critique* fait semblant d'affronter l'Empire avec les slogans, les recettes des années 60. Sauf que cette fois, on simule.

On simule l'innocence, l'indignation, la bonne conscience et le besoin de société. On remet en circulation toute la vieille gamme des affects sociaux-démocrates. Des affects *chrétiens*. Et à nouveau, ce sont les manifestations. Les manifestations tue-désir. Où il ne se passe rien. Et qui ne manifestent plus que l'absence collective.

À jamais.

Pour ceux qui ont la nostalgie de Woodstock, de la ganja, de mai 68 et du militantisme, il y a les contre-sommets. on a reconstitué le décor, *le possible en moins*.

Voilà ce que commande le *Que faire?* aujourd'hui : aller à l'autre bout du monde contester la marchandise globale

pour revenir, après un grand bain d'unanimité et de séparation médiatisée, se soumettre à la marchandise locale.

Au retour, c'est la photo dans le journal... Tous seuls ensemble !... Il était une fois... Quelle jeunesse !...

Dommage pour les quelques corps vivants égarés là, cherchant en vain un espace à leur désir.

Ils en reviennent un peu plus ennuyés. Un peu plus vidés. Réduits.

De contre-sommet en contre-sommet, ils finiront bien par comprendre. Ou pas.

On ne conteste pas l'Empire sur sa gestion. On ne *critique* pas l'Empire.

On *s'oppose* à ses forces.

Là où l'on est.

Dire son avis sur telle ou telle alternative, aller là où l'on nous appelle, cela n'a plus de sens. Il n'y a pas de projet global alternatif au projet global de l'Empire. Car il n'y a pas de projet global de l'Empire. Il y a une *gestion impériale*. Toute gestion est mauvaise. Ceux qui réclament une autre société feraient mieux de commencer par voir qu'il n'y en a plus. Et peut-être cesseraient-ils alors d'être des apprentis-gestionnaires. Des citoyens. Des citoyens *indignés*.

Comment faire?

L'ordre global ne peut pas être pris pour ennemi. Directement.
Car l'ordre global n'a pas de lieu. Au contraire. C'est plutôt l'ordre des non-lieux.
Sa perfection n'est pas d'être global, mais d'être *globalement local*. L'ordre global est la conjuration de tout événement parce qu'il est l'occupation achevée, autoritaire du local.
On ne s'oppose à l'ordre global que *localement*. Par l'extension des zones d'ombre sur les cartes de l'Empire. Par leur mise en contact progressive.
Souterraine.

La politique qui vient. Politique de l'insurrection locale contre la gestion globale. De la présence regagnée sur l'absence à soi. Sur l'étrangeté citoyenne, impériale.
Regagnée par le vol, la fraude, le crime, l'amitié, l'inimitié, la conspiration.
Par l'élaboration de modes de vie qui soient aussi des modes de lutte.

Politique de l'avoir-lieu.
L'Empire *n'a pas lieu*. Il administre l'absence en faisant partout planer la menace palpable de l'intervention policière. Qui cherche dans l'Empire un adversaire auquel se mesurer trouvera l'anéantissement préventif.
Être perçu, désormais, c'est être vaincu.

Apprendre à devenir indiscernables. À nous confondre. Reprendre goût à l'anonymat,
à la promiscuité.
Renoncer à la distinction,
Pour déjouer la répression:
ménager à l'affrontement les conditions les plus favorables.
Devenir rusés. Devenir impitoyables. Et pour cela devenir quelconques.

Comment faire? est la question des enfants perdus. Ceux à qui l'on n'a pas dit. Ceux qui ont les gestes mal assurés. À qui rien n'a été *donné*. Dont la créaturalité, l'errance ne cesse de se trahir.

La révolte qui vient est la révolte des enfants perdus.
Le fil de la transmission historique a été rompu. Même la tradition révolutionnaire nous laisse orphelins. Le mouvement ouvrier surtout. Le mouvement ouvrier qui s'est retourné en instrument d'une intégration supérieure au Processus. Au nouveau Processus, cybernétique, de valorisation sociale.
En 1978, c'est en son nom que le PCI, le "parti aux mains propres", lançait la chasse à l'Autonome.
Au nom de sa conception classiste du prolétariat, de sa mystique de la société, du respect du travail, de l'utile et de la décence.
Au nom de la défense des "acquis démocratiques" et de l'État de droit.
Le mouvement ouvrier qui se sera survécu dans l'opéraïsme.
Seule critique existante du capitalisme *du point de vue de la Mobilisation Totale*.
Doctrines redoutables et paradoxales,
qui aura sauvé l'objectivisme marxiste en ne parlant plus que de «subjectivité».
Qui aura porté à un raffinement inédit la dénégation du *comment*.
La résorption du geste dans son produit.
L'urticaire du *futur antérieur*.
De ce que toute chose *aura été*.

La critique est devenue vaine. La critique est devenue vaine parce qu'elle équivaut à une absence. Quant à l'ordre dominant, tout le monde sait à quoi s'en tenir. Nous n'avons plus besoin de théorie *critique*. Nous n'avons plus besoin de professeurs. La critique roule pour la domination, désormais. *Même la critique de la domination*.
Elle reproduit l'absence. Elle nous parle de là où nous ne sommes pas. Elle nous propulse ailleurs. Elle nous consomme. Elle est lâche. Et reste bien à l'abri quand elle nous envoie au carnage.
Secrètement amoureuse de son objet, elle ne cesse de nous mentir.
D'où les si courtes idylles entre prolétaires et intellectuels engagés.
Ces mariages *de raison* où l'on n'a la même idée ni du plaisir ni de la liberté.

Plutôt que de nouvelles critiques, c'est de nouvelles cartographies que nous avons besoin.

De cartographies non de l'Empire, mais des lignes de fuite hors de lui.

Comment faire? Nous avons besoin de cartes. Non pas de cartes de ce qui est hors carte. Mais de cartes de navigation. De cartes *maritimes*. D'outils d'*orientation*. Qui ne cherchent pas à dire, à représenter ce qu'il y a à l'intérieur des différents archipels de la désertion, mais nous indiquent comment les rejoindre.

Des *portulans*.



NOUS SOMMES le mardi 17 septembre 1996, peu avant l'aube. Le ROS (Regroupement Opérationnel Spécial) coordonne dans toute la péninsule l'arrestation de 70 anarchistes italiens.

Il s'agit de mettre un terme à 15 ans d'enquêtes infructueuses au sujet des anarchistes insurrectionalistes.

La technique est connue: fabriquer un "repenti", lui faire dénoncer l'existence d'une vaste organisation subversive hiérarchisée.

Puis accuser sur la base de cette création chimérique tous ceux que l'on veut neutraliser d'en faire partie.

Encore une fois, assécher la mer pour prendre les poissons.

Même quand il ne s'agit que d'un étang minuscule.

Et de quelques gardons.

Une «note informative de service» a échappé au ROS sur cette affaire.

Il y expose sa stratégie.

Fondé sur les principes du général Dalla Chiesa, le ROS est le type même du service impérial de contre-insurrection.

Il travaille sur la population.

Là où une intensité s'est produite, là où quelque chose s'est passé, il est le *french doctor* de la situation. Celui qui pose,

sous couvert de prophylaxie, les cordons sanitaires visant à isoler la contagion.

Ce qu'il redoute, il le dit. Dans ce document, il l'écrit. Ce qu'il redoute, c'est «*le marécage de l'anonymat politique*».

L'Empire a peur.

L'Empire a peur que nous devenions quelconques. Un milieu délimité, une organisation combattante. Il ne les craint pas. Mais une constellation expansive de squatts, de fermes autogérées, d'habitations collectives, de rassemblements *fine a se stesso*, de radios, de techniques et d'idées. L'ensemble relié par une intense circulation des corps, et des affects entre les corps. C'est une autre affaire.

La *conspiration des corps*. Non des esprits critiques, mais des *corporéités critiques*. Voilà ce que l'Empire redoute. Voilà ce qui lentement advient, avec l'accroissement des flux de la défection sociale.

Il y a une opacité inhérente au *contact* des corps. Et qui n'est pas compatible avec le règne impérial d'une lumière qui n'éclaire plus les choses *que pour les désintégrer*.

Les Zones d'Opacité Offensive ne sont pas à créer.

Elles sont déjà là, dans tous les rapports où survient une véritable mise en jeu des corps.

Ce qu'il faut, c'est *assumer* que nous avons part à cette opacité. Et se doter des moyens de l'étendre, de la défendre.

Partout où l'on parvient à déjouer les dispositifs impériaux, à ruiner tout le travail quotidien du Biopouvoir et du Spectacle pour exciper de la population une fraction de *citoyens*. Pour isoler de nouveaux *untorelli*. Dans cette indistinction reconquise

III

Comment faire?

se forme spontanément
un tissu éthique autonome,
un plan de consistance
sécessionniste.

Les corps s'agrègent. Retrouvent le souffle. Conspirent.

Que de telles zones soient vouées à l'écrasement militaire importe peu. Ce qui importe, c'est à chaque fois

de ménager une voie de retraite assez sûre. Pour se réagrèger ailleurs.

Plus tard.

Ce qui sous-tendait le problème du *Que faire?*, c'était le *mythe* de la grève générale.

Ce qui répond à la question *Comment faire?*, c'est la *pratique* de la GRÈVE HUMAINE.

La grève générale laissait entendre qu'il y avait une exploitation limitée dans le temps et dans l'espace,

une aliénation parcellaire, due à un ennemi reconnaissable, et donc vincible.

La grève humaine répond à une époque où les limites entre le travail et la vie achèvent de s'estomper.

Où consommer et survivre,

produire des "textes subversifs" et parer aux effets les plus nocifs de la civilisation industrielle,

faire du sport, l'amour, être parent ou sous Prozac.

Tout est travail.

Car l'Empire gère, digère, absorbe et réintègre

tout ce qui vit.

Même "ce que je suis", la subjectivation que je ne démens pas *hic et nunc*, tout est productif.

L'Empire a tout mis au travail.

Idealement, mon profil professionnel coïncidera avec mon propre visage.

Même s'il ne sourit pas.

Les grimaces du rebelle se vendent très bien, après tout.

Empire, c'est-à-dire que les moyens de production sont devenus des moyens de contrôle dans le même temps où l'inverse s'avérait.

Empire signifie que désormais le moment politique *domine*

le moment économique.

Et contre cela, la grève générale ne peut plus rien.

Ce qu'il faut opposer à l'Empire, c'est la grève humaine.

Qui ne s'attaque jamais aux rapports de production sans s'attaquer en même temps aux rapports affectifs qui les soutiennent.

Qui sape l'économie libidinale invouable,

restitue l'élément éthique – le *comment* – refoulé dans chaque contact entre les corps neutralisés.

La grève humaine, c'est la grève qui, là où l'on s'attendrait

à telle ou telle réaction prévisible,

à tel ou tel ton contrit ou indigné,

PRÉFÈRE NE PAS.

Se dérobe au dispositif. Le sature, ou l'éclate.

Se reprend, préférant

autre chose.

Autre chose qui n'est pas circonscrit dans les possibles autorisés par le dispositif.

Au guichet de tel ou tel service social, aux caisses de tel ou tel supermarché, dans une conversation polie, lors d'une intervention des flics,

selon le rapport de force,

la grève humaine fait consister l'espace entre les corps,

pulvérise le *double bind* où ils sont pris,

les accule à la présence.

Il y a tout un luddisme à inventer, un luddisme des rouages humains qui font tourner le Capital.

En Italie, le féminisme radical a été une forme embryonnaire de la grève humaine.

«Plus de mères, de femmes et de filles, détruisons les familles !» était une invitation au geste de casser les enchaînements prévus,



de libérer les possibles comprimés.

C'était une atteinte aux commerces affectifs foireux, à la prostitution ordinaire.
C'était un appel au dépassement du couple, comme unité élémentaire de gestion de l'aliénation.

Appel à une complicité, donc.

Pratique intenable sans circulation, sans contagion.

La grève des femmes appelait implicitement celle des hommes et des enfants, appelait à vider les usines, les écoles, les bureaux et les prisons,

à réinventer pour chaque situation une autre manière d'être, un autre *comment*.

L'Italie des années 70 était une gigantesque zone de grève humaine.

Les autoréductions, les braquages, les quartiers squattés, les manifestations armées, les radios libres, les innombrables cas de "syndrome de Stockholm", même les fameuses lettres de Moro détenu, vers la fin, étaient des pratiques de grève humaine.

Les staliniens parlaient alors d'"irrationalité diffuse", c'est dire.

Il y a des auteurs aussi
chez qui c'est tout le temps
la grève humaine.

Chez Kafka, chez Walser,
ou chez Michaux,
par exemple.

Acquérir *collectivement* cette faculté de secouer
les familiarités.

Cet art de fréquenter en soi-même
l'hôte le plus inquiétant.

Dans la guerre présente,
où le réformisme d'urgence du Capital doit prendre les habits du révolutionnaire pour se faire entendre,
où les combats les plus démocrates, ceux des contre-sommets,
ont recours à l'action directe,
un rôle nous est réservé.

Celui de martyrs de l'ordre démocratique,
qui frappe préventivement tout corps qui *pourrait* frapper.
Je devrais me laisser immobiliser devant un ordinateur pendant que les centrales nucléaires explosent, que l'on joue avec mes hormones ou à m'empoisonner.
Je devrais entonner la rhétorique de la victime. Puisque, c'est connu,
tout le monde est victime, les oppresseurs eux-mêmes.
Et savourer qu'une discrète circulation du masochisme
rénchant la situation.

La grève humaine, aujourd'hui, c'est
refuser de jouer le rôle de la victime.

S'attaquer à lui.

Se réapproprier la violence.

S'arroger l'impunité.

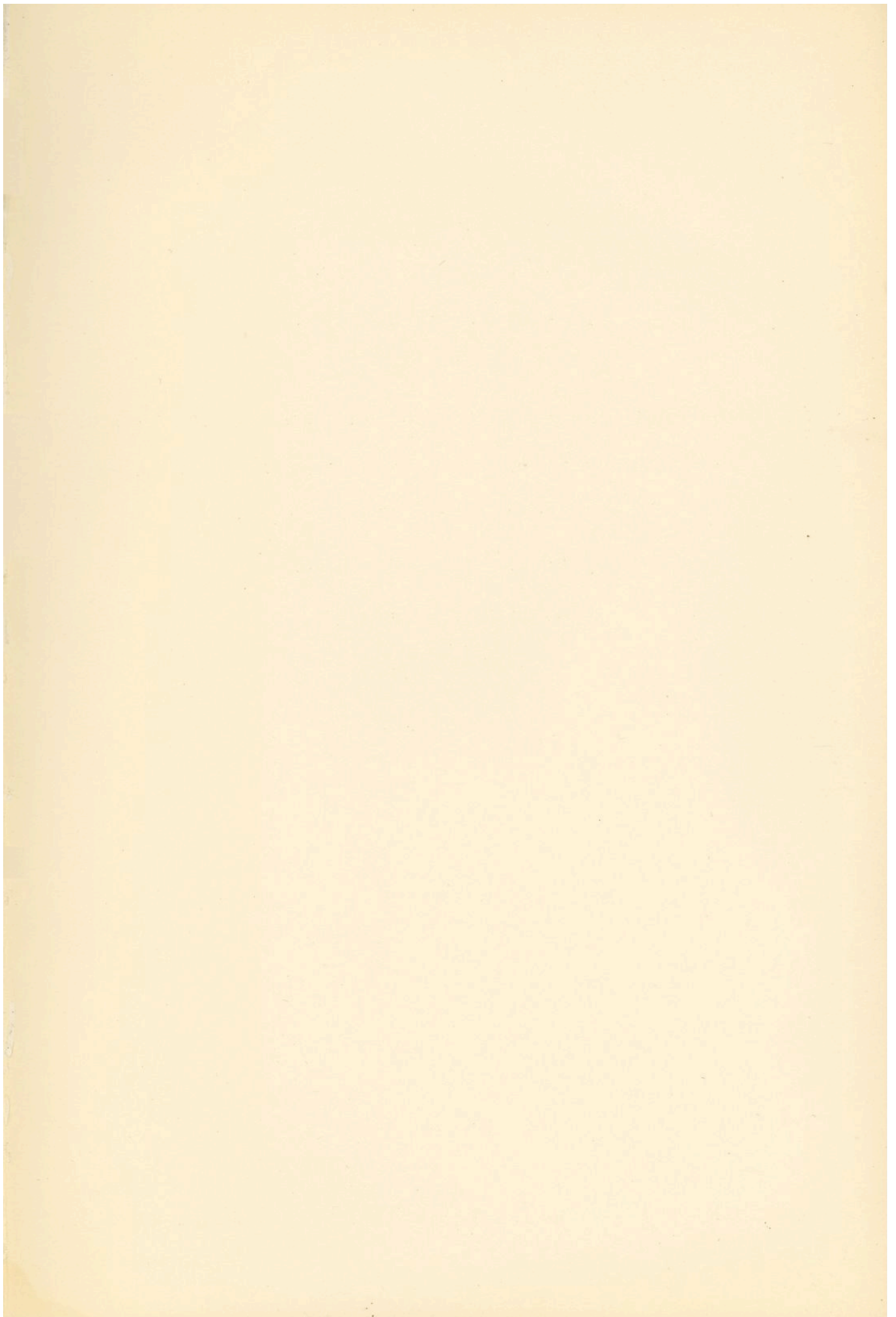
Faire comprendre aux citoyens médusés
que s'ils n'entrent pas en guerre ils y sont quand même.

Que là où l'on nous dit que c'est ça ou mourir, c'est toujours
en réalité
ça *et* mourir.

Ainsi,

de grève humaine
en grève humaine, propager
l'insurrection,
où il n'y a plus que,
où nous sommes tous
des singularités
quelconques.

Faint, illegible text covering the majority of the page, likely bleed-through from the reverse side.



Introduction à la guerre civile

L'hypothèse cybernétique

Thèses sur la communauté terrible

Le problème de la tête

«Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs...»

Rapport à la S.A.S.C. concernant un dispositif impérial

Le petit jeu de l'homme d'Ancien Régime

Échographie d'une puissance

Ceci n'est pas un programme

Comment faire?