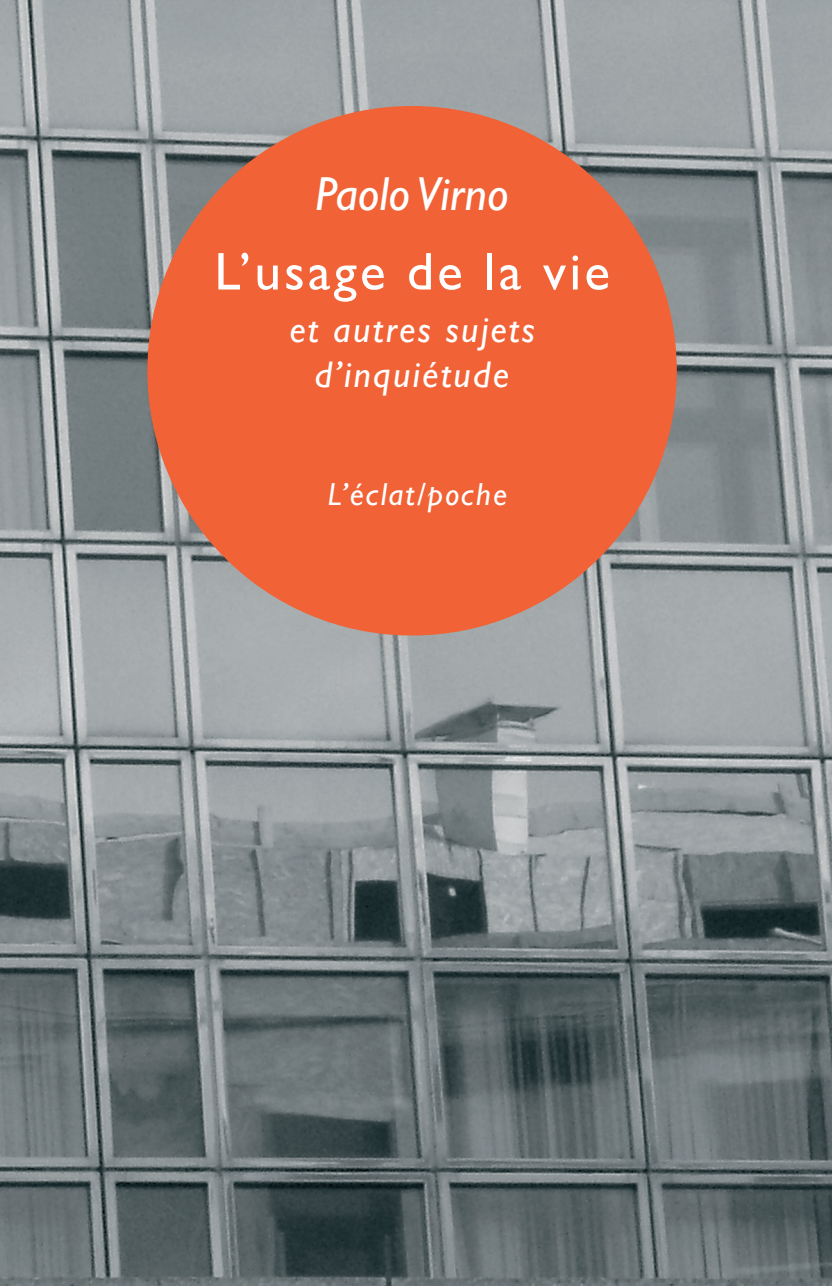

Paolo Virno

L'usage de la vie

et autres sujets d'inquiétude

L'éclat/poche

Depuis ses premiers écrits des années 80, jusqu'aux récents essais sur la philosophie du langage, l'œuvre de Paolo Virno s'est constituée autour de deux pôles, *langage* et *action politique*, établissant au fil du temps le vocabulaire critique de notre société postfordiste pour en dénoncer les mécanismes délétères. C'est de cette patiente élaboration dont témoigne ce livre, qui reprend l'intégralité d'*Opportunisme, cynisme et peur* (*L'éclat, 1991*), enrichi de nombreux textes de différentes périodes et factures, où la pensée se déploie par *collisions*. Le joueur de poker côtoie l'intellectuel précaire, la fin des flippers annonce la *grande transformation* industrielle, les prépositions grammaticales induisent une théorie de l'usage de la vie, etc. Et quand les « notions logiques et sémantiques se convertissent en catégories éthiques et politiques », cette unité de pensée se reforme sous nos yeux, comme s'il s'était agi de mettre en place une *philosophie de la réparation* qui guérirait la langue.

Paolo Virno enseigne la philosophie du langage à l'Université de Rome.

photo de couverture : Patricia Farazzi

L'éclat/poche
16

Ceci est un
Lyber

déposé sur le site des éditions de l'éclat alors que la population est confinée.

le livre est vendu 8 €
et est disponible dans « les meilleures librairies »
selon la formule consacrée

DU MEME AUTEUR
(EN FRANÇAIS)

Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement,
suivi de *Les labyrinthes de la langue*,
traduit par Michel Valensi,
Éditions de l'éclat, 1991

Miracle, virtuosité et 'déjà vu'. Trois essais sur l'idée de monde,
traduit par Michel Valensi,
Éditions de l'éclat, 1996

Le souvenir du présent. Essai sur le temps historique,
traduit par Michel Valensi,
Éditions de l'éclat, 1999

Grammaire de la multitude,
traduit par Véronique Dassas,
Éditions de l'éclat/Conjonctures, 2002

Et ainsi de suite. La régression à l'infini et comment l'interrompre
traduit par Didier Renault
Éditions de l'éclat, 2014

Essai sur la négation.
Pour une anthropologie linguistique,
traduit par Jean-Christophe Weber
Éditions de l'éclat, 2016.

PAOLO VIRNO

L'USAGE DE LA VIE
ET AUTRES SUJETS D'INQUIÉTUDE

22 textes traduits de l'italien
par
Lise Belperron, Véronique Dassas, Patricia Farazzi,
Judith Revel, Michel Valensi
&
Jean-Christophe Weber.

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

Ce livre, partiellement inédit en français, reprend toutefois dans son intégralité le volume paru en 1991 *aux Éditions de l'éclat, dans la collection « Tiré à part » sous le titre :* Opportunisme cynisme et peur. *Les traductions françaises d'autres articles qui le composent ont paru soit en revue* (Conjonctures, Futur antérieur, Multitudes, Temps fou, Tija) *ou sur le site d'Yves Pagès,* www.archyves.net, *soit en volume pour l'essai* « Virtuosité et révolution », *publié dans* Miracle, virtuosité et déjà vu, *L'éclat,* 1996. *L'ensemble des traductions a été revu pour cette nouvelle édition. Pour plus de détails sur les sources, se reporter aux p.* 309 *et suivantes.*

© Paolo virno *Pour les textes originaux.*
© éditions de l'éclat, paris, 2016, *pour la traduction française et la présente édition.*

www.lyber-eclat.net

[N.d.é.]

Depuis ses premiers écrits, au début des années quatre-vingts, jusqu'aux plus récentes publications sur la philosophie du langage, l'œuvre de Paolo Virno s'est lentement et discrètement constituée autour de deux pôles, « langage » et « action politique », établissant au fil du temps et des publications le vocabulaire critique de notre société postfordiste, pour nous aider à en démonter les mécanismes délétères. « Opportunisme », « cynisme », « peur », « exode », « exil », « multitude », « virtuosité », « bavardage », « curiosité », « miracle », etc. autant de termes dont les sens se précisent et se répondent d'un contexte à l'autre, se complètent et résonnent comme dans une « collision flamboyante de mots rares ».

*C'est de cette patiente élaboration dont rend compte ce livre, qui reprend au format de poche l'intégralité d'*Opportunisme, cynisme et peur *(L'éclat,* 1991*), le premier livre de Virno publié en français, enrichi de nombreux autres textes de différentes périodes et factures.*

*Construit autour de quatre essais programmatiques : « L'usage de la vie » (*2015*), « Ambivalence du désenchantement » (*1990*), « Les labyrinthes de la langue » (*1990*) et « Virtuosité et révolution » (*1993*), le livre propose, pour chacun, un ensemble d'écrits plus courts, « marges » ou « apostilles », qui témoignent à la fois de la diversité (et richesse) des écritures et de l'unité profonde d'une pensée par-delà les contextes.*

*« La défaite et l'erreur » (*1988*), qui referme le volume, pourrait tout aussi bien être lu en ouverture, d'autant que Virno déclare lui-même dans un entretien paru dans* Multitudes *(n°*56,

2014/1*) : « J'ai commencé à m'occuper de philosophie de manière systématique à la suite d'une défaite politique. » De même, le très récent « L'usage de la vie », qui ouvre la première section et donne son titre au livre, pourrait être lu en conclusion par égard chronologique, l'ensemble formant ainsi un ruban de Möbius où commencement et fin coïncident ou s'échangent.*

Dans l'entrelacs des essais principaux et de leurs « apostilles » l'œuvre se déploie par collisions*, qui font apparaître soudainement des perspectives de pensée insoupçonnées. Le joueur de poker côtoie l'intellectuel postfordiste, la fin des flippers annonce la « grande transformation » industrielle, les prépositions grammaticales induisent une théorie de l'usage de la vie, la métropole « se présente comme un dédale d'énoncés, de métaphores, de noms propres, de fonctions propositionnelles, de temps et de modes verbaux », l'italique ou les guillemets signalent la crise de la société du travail, etc. L'architecture de l'œuvre est à l'image de celle de certaines villes italiennes, et c'est la très grande originalité de Paolo Virno de nous conduire le long des venelles quelquefois étroites et mal éclairées du raisonnement philosophique pour nous faire déboucher tout à coup sur les lumineuses étendues de la* piazza*, d'où peuvent surgir les soulèvements de la Multitude.*

Alors, « quand le verbe se fait chair[1] *», que les « notions logiques et sémantiques se convertissent en catégories éthiques et politiques », cette unité de pensée, que la balkanisation de la philosophie a fait voler en éclats, se reforme sous nos yeux, comme s'il s'était agi de mettre en place pour le siècle nouveau une* philosophie de la réparation *qui guérirait la langue.*

1. C'est le titre de l'un de ses livres, non traduit en français : *Quando il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

L'USAGE DE LA VIE
ET
AUTRES SUJETS D'INQUIÉTUDE

1. L'usage de la vie[1]

à Valerij Pavlovič

1. *Toucher*

Dans l'usage, le toucher prévaut au détriment de la vision (du *theorein*, du regard théorico-contemplatif). L'objet visuel nous fait face à une certaine distance : indépendant de l'observateur, il est passible d'une reconnaissance désintéressée. L'usage n'a jamais à voir avec quelque chose qui se tient devant, et donc avec un objet *stricto sensu*, opposé au Moi. Qu'il s'agisse de mots ou de vêtements, d'un laps de temps ou d'un théorème, tout ce dont on fait usage est contigu, collatéral, susceptible de frottements. La chose utilisée rétroagit sur le vivant qui l'utilise, en transformant son comportement. C'est la même réflexivité qui caractérise l'expérience du toucher : celui qui touche une branche est touché à son tour par la branche qu'il est en train de toucher.

Ni l'usage ni le toucher ne permettent d'isoler les propriétés caractéristiques d'un être, mais saisissent sa *convenance* (ou, au contraire, sa résistance) à l'activité en cours. L'usage est marqué d'un bout à l'autre du sceau de l'*intérêt*, dans l'acception la plus littérale du terme : *inter-esse*, être-entre, absorption dans une relation qui porte atteinte à l'autonomie des pôles corré-

1. Les sources des différents essais sont données en fin de volume. Dans ce texte, toutes les notes sont du traducteur.

lés. Pris par l'intérêt pour l'outil dont il se sert, l'agent ne peut plus se définir de manière adéquate sans faire mention de cet outil, même si celui-ci n'ajoute rien à sa nature ou à son essence.

2. *Prépositions*

Il ne faut pas chercher le correspondant linguistique de l'usage dans l'attribution d'un prédicat à un sujet grammatical. Le maniement tactile, délaissé ou déformé dans des noms et des verbes, s'exprime plutôt dans les prépositions. Elles rassemblent et soutiennent, elles sont les symboles de l'*inter-esse*, elles signalent convenances et résistances. Les prépositions signifient uniquement les relations qu'elles ont elles-mêmes instituées : elles se conforment à la situation contingente, mettant en lumière ce que les grammairiens médiévaux appelaient *circumstantiae rerum* ; elles documentent l'emploi qui est fait des mots auxquels elles sont associées. Utiliser quelque chose – par exemple, un hélicoptère ou un énoncé ironique –, veut dire : *afin d'*atteindre un certain but, *dans* un contexte spécifique, *pour* afficher une capacité ou un rôle, *avec* l'aide de multiples gestes, *au milieu* d'amis ou d'inconnus, *à* un certain endroit.

Noms et verbes sont utilisés par les parlants, comme n'importe quel autre ustensile. Mais ce sont les prépositions qui rendent compte de l'usage en tant que tel, usage qui, selon Wittgenstein, détermine par ailleurs la signification des noms et des verbes. La pensée de l'usage est une *pensée prépositionnelle*.

> Glose – En admettant un instant que l'usage forge le sens de tous les mots, il faudrait alors se demander quel est le sens du mot 'usage'. Si nous

répondons qu'il dépend lui aussi de la manière dont nous avons fait usage de ce mot, nous entrons dans un cercle vicieux ou dans une régression à l'infini. Au contraire, le sens du mot 'usage' sera spécifié jusque dans ses nuances par le fonctionnement de ces termes qui, dépourvus de contenu sémantique autonome, contribuent à former et moduler toutes sortes de contenus sémantiques : 'pour', 'avec', 'dans', 'au milieu de', '*katà*', '*durch*', etc. Les prépositions sont la réalité empirique de l'usage, ainsi que sa version polythéiste ; l'usage est l'idée, ou le nom commun, des prépositions.

3. *Tablettes de cire*

L'usage est l'activité de base d'où s'origine aussi bien la production (*poiesis*) que l'action politique (*praxis*). Parce qu'il est la racine des deux, il ne peut être comparé à l'une ou à l'autre. Son trait particulier est le caractère indistinct de *poiesis* et *praxis*, ou encore – mais c'est la même chose – leur mélange inextricable. L'usage d'un terrain ou d'une information est 'politique' dans la mesure exacte où il est aussi 'productif' ; et vice-versa. D'après Aristote, la *poiesis* est liée à la technique (*technè*), alors que la praxis est associée à la sagacité (*phronesis*, terme qu'il vaudrait mieux traduire, en profitant du titre d'un film de Spike Lee[2], par « capacité à faire ce qui est approprié »). Or, dans l'usage d'un terrain ou d'une information, la *technè* est toujours mêlée de sagacité, et la *phronesis* de technique. Ce serait une erreur grossière de critiquer la production et la politique au nom de l'usage. Ce der-

2. *Do the Right Thing*, 1989.

nier diffère, certes, de la production et de la politique, mais uniquement parce qu'il est leur préalable commun. Il faut beaucoup d'insouciance pour croire que A, préalable et condition de possibilité de B et de C, soit une sorte de Chronos voulant dévorer ses enfants, c'est-à-dire discréditer et éradiquer B et C. Avec ce type de raisonnement à la va-comme-je-te-pousse, on troque la matrice encore non spécifiée de toute activité pour l'emblème d'une existence inactive. Les applaudissements des rentiers et des lettrés médiocres qui se flattent d'être étrangers aux conflits politiques sont assurés.

Déplaçons à présent l'attention à l'usage en tant qu'activité pour la reporter sur les objets qu'il concerne. Une autre distinction, chère à la tradition philosophique, disparaît dans le mode d'être des choses dont on peut faire usage : celle entre puissance et acte. La cuisinière, l'ordinateur, le dictionnaire, dont nous nous servons de manière répétée, sont indubitablement des réalités en acte, dotées d'une forme tout à fait déterminée, nullement latentes. Mais leur actualité, ou présence, a beaucoup de choses en commun avec l'actualité, ou présence, d'une tablette de cire sur laquelle on peut graver n'importe quel texte. Les choses dont on fait usage sont des actes où prend corps une puissance encore inaccomplie, que l'accumulation de ses accomplissements éventuels n'épuise jamais. Elles *réifient* cette puissance, en en exhibant l'incomplétude dans leur existence concrète spatio-temporelle. Elles la réifient, sans pour autant l'actualiser. Il ne me semble pas faux de dire que les choses dont on fait usage sont la *réalité du possible* : mais il faut ajouter, d'un possible qui reste opiniâtrement tel. Chacun sait que si

l'énoncé sur lequel repose le paradoxe du menteur (« je mens ») est vrai, alors il est faux, et que s'il est faux, alors il est vrai. De la même manière, si la cuisinière, l'ordinateur, le dictionnaire, proches parents de la tablette de cire, sont considérés comme des actes, ils prennent subitement l'aspect de puissances ; mais s'ils viennent à être compris comme puissances, ils ne tardent pas à faire valoir leur nature d'actes. Au lieu d'alterner dans le temps, les deux notions canoniques, *dynamis* et *energeia,* convergent et se recouvrent. Il faut penser aux figures ambivalentes étudiées par la psychologie de la Gestalt : dans un même entrelacs de lignes on peut apercevoir à la fois la silhouette d'un lapin et celle d'un canard. Toutes les choses soumises à l'usage sont canard et lapin tout à la fois.

> Glose – Depuis plusieurs décennies, le processus d'accumulation capitaliste se fonde de plus en plus, et parfois de manière prépondérante, sur des ressources qui peuvent être utilisées à plusieurs reprises par de nombreux sujets, sans rien perdre de leur consistance initiale : connaissance, inventions, appareils de communication, etc. Ce qui explique pourquoi la production actuelle de marchandises exhibe souvent ce mélange de *poiesis* et *praxis,* prestation de travail et action politique, qui est le signe de reconnaissance de l'activité de l'usage. Ce qui explique pourquoi les tâches qu'on doit accomplir à l'usine ou au bureau requièrent la *phronesis* aussi bien que la *technè.* Ce qui explique pourquoi la matière première sur laquelle on opère est puissance réifiée, réalité du possible, tablette de cire.

> Prédisposées à un usage répété et pluriel, les ressources épistémiques et linguistiques sont pourtant saisies, calculées, échangées comme si elles étaient des biens consommables une seule fois et par un seul sujet. Pour bien se faire comprendre : une connaissance biologique est traitée de la même manière qu'un mètre cube de gaz, dont il ne reste rien après qu'il a été brûlé. C'est ainsi que l'économie politique, science de la pénurie, régit les phénomènes qui la contredisent le plus et en fait même son véritable centre de gravité. Ce *quid pro quo* systématique, par lequel l'usage est métamorphosé en consommation, est la pierre angulaire du capitalisme contemporain, mais aussi un foyer de sa crise permanente.

4. *Ce que l'homme peut faire de lui-même*

Nous faisons usage de machines, de chaussures, de cartes, pour notre vie, sa conservation et son développement. Mais avant tout, c'est la vie elle-même qui est usable[3], pour laquelle machines, chaussures, cartes sont utilisées. L'*usage de soi*, de son existence, est le présupposé et la poutre maîtresse de tous les autres usages.

Le rapport que nous entretenons avec notre propre vie est toujours tactile, et nullement visuel. La vie ne se présente jamais comme un objet posé devant soi, qu'il faut étudier et représenter. La vie apparaît à l'animal humain comme quelque chose à portée de main, qui incombe et presse, par laquelle on est tou-

3. Le terme italien *usabile* renvoie à ce qui est « propre à un usage » ou « qui se prête à l'usage », voire : « qui possède une propension à l'usage ».

ché au moment précis où on la touche, ouverte à des utilisations variées, et non comme fin en soi.

Foucault a eu le grand mérite de montrer que, dans le monde classique, le précepte trop célébré *gnothi seauton,* « connais-toi toi-même », n'était qu'un corollaire tardif, et même une déformation, du bien plus fondamental *epimeleia heautou,* c'est-à-dire de l'usage et du souci de soi. Alors que le *gnothi* (connais-toi) implique la prééminence de la vision, du *theorein* avec lequel un sujet imperturbable scrute l'objet qui est posé devant lui, l'*epimeleia* (soucie-toi) se résume entièrement à un essai manipulatoire. Il ne s'agit pas tant d'étudier ses propres facultés (perception, mémoire, imagination, etc.) que d'affiner la manière de s'en servir. Au lieu de décrire ce qu'est l'homme, il convient de chercher ce qu'il peut faire de lui-même grâce à un exercice quotidien dont le nom le moins inadéquat est peut-être *spiel* ou *play* : tout à la fois jeu et interprétation (au sens théâtral)[4].

> Glose – L'usage de la vie est intimement lié à l'usage du langage. L'*epimeleia heautou,* le souci de soi, n'est pas concevable sans l'*epimeleia logou*, le souci de son propre discours. Et vice-versa, bien entendu. Une observation de Wittgenstein (1969, p. 249-250), aide à clarifier l'affaire : « 'C'est toujours pour des êtres vivants qu'il y a des signes, donc ceci doit faire partie de l'essence du signe'. – Oui, mais comment définit-on un être 'vivant' ? Il semblerait que je sois sur le point de définir un être

4. En italien, *gioco e recitazione*. *Recitazione* est le jeu de scène de l'acteur. Voir § 13.

vivant par l'aptitude à employer un langage de signes. Et l'indétermination du concept d'être vivant est tout à fait comparable à celle du concept de 'langage'.» Pour expliquer ce qu'est un signe linguistique je dois m'arrêter sur l'emploi qu'en fait un être vivant ; pour expliquer ce qu'est un être vivant, je dois mentionner sa propension à se servir des signes linguistiques. Les deux termes, vie et logos, révèlent leur commune *indétermination* par leur renvoi mutuel et leur soutien réciproque. Eh bien, c'est précisément l'indétermination qui rend l'usage possible et même inévitable. La vie comme le langage se prêtent à l'usage précisément parce qu'ils sont indéterminés ; tous deux ont besoin d'une modulation ininterrompue, afin de se circonstancier dans des partitions ou des scénarios bien articulés (habitudes, rôles, jargons, tropes rhétoriques). La composante la plus indéterminée du langage, les prépositions, permet d'exprimer cette double propension à l'usage.

Comme le dit le slogan wittgensteinien, ce qui fixe puis modifie les sens des énoncés c'est assurément l'usage, mais attention, *l'usage de la vie* par les parlants. Ce dernier se réalise aussi par les discours, mais ne s'y limite certainement pas. Le contenu sémantique de 'tableau', 'amour', 'sainteté', 'argent', 'addition', ne dépend pas tant de la façon dont nous utilisons de tels termes que de l'intrication des activités linguistiques et non linguistiques par laquelle l'utilisation de notre existence se déploie. Stanley Cavell a écrit (1979, p. 280) : « Vous ne pouvez utiliser les mots pour faire ce que nous faisons avec eux tant que vous n'êtes pas initiés aux

formes de vie qui donnent à ces mêmes mots la pertinence et la configuration qu'ils ont dans notre vie. » Oui, à condition cependant de comprendre par « formes de vie » rien de plus et rien de moins que les multiples usages à quoi la vie est sujette.

5. *L'animal maladroit*

L'usage de soi se fonde sur le détachement de soi. Il prend racine dans l'incapacité à se conformer à l'environnement dans lequel nous sommes néanmoins situés et aux pulsions psychiques qui tour à tour nous dominent. Ce qui est utilisé, c'est une existence à laquelle on ne peut pas toujours s'identifier, qui ne se possède pas entièrement et qui, sans être vraiment étrangère, n'est pas non plus complètement familière. L'usage de la vie apparaît là où la vie se présente comme une tâche et, en même temps, comme l'instrument qui permet de s'en acquitter. Dit autrement : l'usage de la vie concerne l'espèce qui, en plus de vivre, doit rendre possible sa propre vie.

L'animal humain est *maladroit* dans l'emploi de son propre corps, exposé qu'il est à l'erreur et au coup pour rien. Dans un débat récent, un philosophe influent a soutenu que ce caractère imparfait, absent chez les autres animaux, n'empêche pas toutefois un usage de soi, même dans le cas de l'homme. Je ne suis pas d'accord. J'estime possible de parler à juste titre d'un usage de soi *uniquement* (donc ni 'aussi' ni 'même') à propos d'un être maladroit, marqué d'une inaptitude partielle, voué à l'incertitude. Le vivant détaché de soi-même, qui ne coïncide jamais totalement avec ses travaux ni ses jours, est maladroit, ou néoténique (c'est-à-dire chroniquement infantile) : mais, comme

je le disais précédemment, ce sont précisément ce détachement et cette non-coïncidence qui permettent l'usage de la vie.

6. Avoir

Affirmer que l'animal humain conserve un détachement à l'égard de sa propre vie, des pulsions qui le meuvent, de la langue qu'il habite, équivaut à affirmer que l'animal humain n'*est* pas cette vie, ces pulsions, cette langue, mais qu'il les *a*. Le verbe « avoir », à la différence du verbe « être », exprime une relation d'appartenance qui, toutefois, exclut absolument l'identité entre les termes qui y sont impliqués. Et c'est précisément le défaut d'identification avec les qualités dont on dispose qui ouvre la possibilité d'en faire un usage audacieux. Nous faisons usage seulement de ce que nous avons, jamais de ce qui nous est consubstantiel au point de ne pas parvenir à nous en distinguer.

Dans l'essai « 'Être' et 'avoir' dans leurs fonctions linguistiques » (1960), Émile Benveniste remarque que le verbe « avoir », absent de nombreuses langues, tire son origine de la construction antérieure et beaucoup plus répandue « *y* est à *x* », « ce manteau est à Giovanni ». Le *habeo aliquid* habituel, « j'ai quelque chose », n'est autre qu'« une variante secondaire et d'extension limitée » (*ibid.*, p. 196) de *mihi est aliquid,* « quelque chose est à moi ». L'importance philosophique de « avoir » apparaît clairement dès que le terme est ramené au « être-à » dont il dérive. Le sujet logique, donc celui qui a, perd sa position prééminente, consacrée par le nominatif, en s'ajustant au rôle de complément décliné au datif ; il ne dirige ni n'introduit rien, mais il est dirigé et introduit par la préposi-

tion « à ». Par « à », mais aussi, au même titre, par la préposition « auprès » : en russe, « j'ai un livre » devient *u menja est' kniga*, « le livre est auprès de moi ».

Les cas où la construction « *y* est à *x* » met en relief une condition qui contribue à définir la nature de x sont d'un grand intérêt. À savoir : une de ces conditions en l'absence desquelles *x* disparaîtrait immédiatement. On pense au syntagme inventé par Aristote (*Pol.* 1253a9-10) pour désigner notre espèce : *zoon logon echon*, l'animal qui *a* le langage, c'est-à-dire l'animal *à* qui (ou *auprès* de qui) est le langage. Et on pense à la thèse qui joue le rôle de boussole dans l'anthropologie philosophique de Helmuth Plessner (1941, tr. fr. 1995, p. 76 *sqq.*) : l'homme *a* un corps, plutôt que se limiter à exister en tant que corps ; il l'*a* parce qu'il peut le traiter comme un instrument, agir avec lui et sur lui, s'en servir à des fins les plus diverses. Et on est proche du constat émerveillé par lequel s'ouvre un poème de jeunesse d'Ossip Mandelstam (1909) : « Un corps m'est donné (*Dano mne telo*). Qu'en ferai-je enfin, Tellement unique et tellement mien ? » Dans le syntagme aristotélicien et dans la thèse de Plessner, il n'est pas question d'un avoir qui s'ajoute à l'essence du primate *Homo sapiens* (comme c'est le cas dans les énoncés « l'alpiniste avait froid » et « le soldat a peur »), mais d'un avoir qui constitue le noyau dur d'une telle essence. Le recours au verbe « avoir » n'a rien d'extravagant et indique avec précision le rapport que l'animal humain établit avec ses traits distinctifs. Puisqu'ils sont *à* lui, le langage, le corps, les émotions, l'imagination et même la vie se présentent comme quelque chose d'incontournable, certainement, mais aussi d'*extrinsèque*. L'« être-à » affaiblit l'hégémonie de la copule

« est ». Alors que « *x* est *y* » (« l'homme est langage » par exemple) décrète l'unité symbiotique du sujet et du prédicat, « *y* est à *x* » (« le langage est à l'homme ») donne à voir un écart, ou du moins une convergence imparfaite, entre l'attribut et l'être auquel il s'applique. L'écart en question n'entraîne évidemment pas que le primate *Homo sapiens* puisse se séparer de sa nature ou la remanier à loisir, mais que cette nature, ni labile ni changeante, est prédisposée depuis le commencement à des utilisations différentes.

On use de ce qu'on a. L'animal humain, auprès de qui sont la vie et le langage, ne cesse jamais d'en faire usage. Il *a*, et donc fait usage de, son essence. Mais faire usage de son essence propre (*ousia* ou *quid est,* dans le lexique de l'Antiquité) n'est pas autre chose que de faire usage de soi. Dans « *y* est *à* (ou *auprès* de) *x* », aussi bien y que x se rapportent à un unique et même sujet, par exemple à une femme nommée Raïssa. C'est seulement le point sur lequel s'appuie le référent qui change : si *y* dénote Raïssa comme un ensemble d'aptitudes et de qualités *qui se prêtent à l'usage* [*usabile*], *x* signale au contraire, en Raïssa, la c*apacité de faire usage* des aptitudes et des qualités qui sont *à* elle. Ici, les deux significations symétriques de l'adjectif latin *habilis* (qui ne dérive pas par hasard directement de *habere*, « avoir ») coexistent et interagissent : « se prêter à l'usage » et, à l'opposé, « être capable de faire usage ». Cet adjectif convient aussi bien à une jupe seyante et osée, qu'à celle qui sait la porter avec une insouciance étudiée. L'usage de soi est réservé au vivant qui, *ayant* sa propre essence, est *habilis* dans tous les sens du terme.

7. Phénomènes institutionnels

L'utilisation de sa propre existence, prérogative et charge d'un animal maladroit, requiert entraînement, exercices prolongés, procédés expérimentaux, acquisition de techniques, respect de règles. Les usages de soi ne sont pas instinctifs, ni donc naturels ou spontanés. Tout au plus, ils *deviennent* tels : leur facilité n'est autre qu'une difficulté surmontée ; la grâce qui parfois les caractérise laisse entrevoir à contre-jour la maladresse originaire.

L'entraînement, les techniques, les règles dont se nourrit l'aptitude à se servir de sa propre vie constituent le fondement anthropologique (c'est-à-dire méta-historique) des institutions. Pour le dire mieux : ils sont les *phénomènes institutionnels*, diffus et multiformes, qui, sous certaines conditions seulement et jamais complètement, se cristallisent dans des institutions à proprement parler. Il va de soi que les phénomènes institutionnels, c'est-à-dire les « techniques de soi » étudiées par Foucault (1988), sont un champ de bataille, non un territoire libéré. Ce champ demeure pratiquement inaltéré, tout comme la station debout ou la faculté de langage ; à l'inverse, les issues de la bataille sont changeantes et surprenantes. Les luttes de classe ont comme enjeu la manière dont on fait usage de la vie. Elles ne manquent pas d'inventer des us et coutumes inouïs, capables de reléguer ceux qui prévalaient auparavant au musée des horreurs. En modifiant les formes traditionnelles de l'*epimeleia heautou,* elles peuvent engendrer des institutions qui entrent en conflit avec la souveraineté de l'État et la marchandisation de la force de travail, avec le Ministère de l'Intérieur et le Fonds Monétaire International.

L'usage de la vie s'appuie sur des techniques et a toujours une tonalité institutionnelle. On peut même supposer qu'il est précisément à l'origine des notions de « technique » et d'« institution ». Il s'ensuit que l'usage de soi et des choses environnantes n'est jamais exempt de règles. Dans le lexique de Wittgenstein : il n'est jamais dépourvu d'une grammaire. Pour éviter tout malentendu, il faut introduire ici une distinction conceptuelle. Les *règles* ne sont pas les *normes* juridiques. Entre les unes et les autres il n'y a pas seulement une disparité logique, mais encore une contradiction irréductible. La règle fait corps avec l'usage, l'innerve et en est innervée, elle n'existe pas en dehors de lui. On pourrait dire : l'usage de la vie est, en même temps, activité qui a besoin d'évaluation et critère d'évaluation, conduite à contrôler et instrument du contrôle. À l'inverse, la norme juridique est séparée de l'usage, elle requiert sa suspension (réelle ou hypothétique), le transcende, lui applique subrepticement des critères dérivés de l'échange des marchandises (équivalence des produits échangés, sanction du débiteur, indemnisation du créancier, etc.).

Celui qui confond les règles et les normes, ignorant leur hétérogénéité conflictuelle, croit que l'usage peut contourner le domaine juridique et le priver de son autorité, en vertu de son *irrégularité foncière*, et qu'il reste donc, en tant que tel, à l'abri d'une quelconque grammaire contraignante. C'est une illusion pernicieuse. L'emploi varié de sa propre existence est étranger aux normes juridiques, et arrive même parfois à les ébranler, uniquement parce qu'il s'étaie à chaque instant sur les règles. Les impératifs de la loi échouent à resserrer leur emprise sur les comporte-

ments collectifs là où les prescriptions et les unités de mesure d'une grammaire sont en vigueur. Si nous ignorons le caractère central des règles dans l'usage de soi, nous sommes livrés sans défenses, qu'on le veuille ou non, à la domination des normes.

8. *Le pronom « nous »*

Loin de privilégier la solitude, l'usage de soi s'inscrit depuis le début dans la sphère publique, rapprochant l'individu vivant d'une multitude plus ou moins vaste de ses semblables. Aussi, et particulièrement pour cette raison, c'est un *phénomène institutionnel* (élément permanent des institutions au sens strict, enclines à toutes sortes de métamorphoses). Ni anonyme, ni intérieur non plus, l'usage de soi a son pivot dans le pronom « nous ».

Honni des philosophes raffinés parce que symbole des insurrections ouvrières vulgaires et porte-parole de la complicité sordide entre les opprimés, ce pronom se situe à mi-chemin entre la première personne grammaticale, le « je » qui prend la parole, et les deux autres, le « tu » à qui le discours est adressé, et le « il » qui reste extérieur à l'énonciation en cours. Émile Benveniste (1946, p. 233) a noté que le « 'nous' est non pas une multiplication d'objets identiques, mais une jonction entre 'je' et le 'non-je' ». Le « non-je » implicite dans le « nous » peut recevoir deux contenus distincts : « moi+vous » ou « moi+eux ». Dans le premier cas, le « nous » atteste l'unité du « je » avec une pluralité de « tu » coprésents (« vous »); dans le second cas, par contre, le « nous » signale la convergence tendancielle entre le « je » et un ensemble de« lui », pour le moment absents (« eux »).

Dans l'utilisation de la vie, toujours axée sur le « nous », prévaut tantôt la proximité familière du « moi+vous », tantôt la distance du « moi+eux », non dénuée d'inconnu (et aussi de risques). Dans les deux cas, cependant, « ce 'nous' est autre chose qu'une jonction d'éléments définissables [...]. La raison en est que 'nous' n'est pas un 'je' quantifié ou multiplié, c'est *un 'je' dilaté au-delà de la personne stricte*, à la fois accru et de contours vagues » (*ibid.*, p. 235, mes italiques). Ce que chacun fait de son corps peut certainement être imputé à un « je », mais à un « je » qui est sur le point de destituer les oripeaux métaphysiques et juridiques de la personne, en donnant libre cours aux pulsions et aux facultés pré-individuelles qui sont en lui. Le « nous » indique le passage du singulier au commun, ainsi que celui du commun au singulier. C'est un signe dynamique, un commutateur, un seuil. Il délimite un *no man's land* sur lequel ne peuvent revendiquer des droits de propriété ni le « je » vaniteux ni le « on » irresponsable. C'est précisément dans ce *no man's land* que l'*epimeleia heautou* établit sa demeure.

Singulier et commun à la fois, l'usage de soi est représenté de manière fort appropriée par deux locutions du français populaire. Dans le patois du Nord de la France, on trouve un « je sommes », paradoxal et pourtant éclairant. Dans le franco-provençal, on tombe sur son équivalent spéculaire, « nous suis » (*cf. ibid.*, p. 235). L'emploi de sa propre existence, tissé de techniques et de règles, est un phénomène institutionnel dont la devise héraldique sonne approximativement ainsi : *j'usons*, *nous use*.

9. *Limites et crises de l'usage.*

On ne comprend rien à l'usage de la vie de la part de l'animal maladroit, si on néglige le poids du *désuet*, le contact déconcertant avec l'*inhabituel*, l'éventualité toujours imminente de l'*abus*. Ces trois notions négatives, historiquement changeantes pour ce qui concerne leur contenu, ne sont pourtant jamais absentes de l'*epimeleia heautou*. Elles enveloppent l'usage réussi (évident, automatique) comme une ombre, elles lui confèrent une physionomie caractéristique, elles contribuent en somme à sa définition.

La vie est, à la fois, *activité d'usage* (dans laquelle l'indistinction entre production et action politique est en vigueur) et *chose usable* (marquée par la juxtaposition de l'acte et de la puissance). Méritent autant l'épithète de désuet ou d'inhabituel un aspect particulier de cette chose usable qu'est la vie, qu'une des modalités par lesquelles se manifeste la vie en tant qu'activité d'usage. Toutefois, je négligerai ici la différence entre les deux possibilités, me limitant à quelques considérations générales.

Désuet désigne un emploi passé de nos énergies et de nos talents, désormais non pratiqué, devenu plutôt bizarre. Il en reste les techniques et les règles, c'est-à-dire la grammaire. Mais cette grammaire se réduit à un reliquat psychologique parce qu'elle est séparée de l'usage effectif. La forme de vie frappée de désuétude ressemble à une tablette de cire recouverte jusqu'à ses extrémités d'un enchevêtrement d'écrits : acte, mais non plus puissance.

Inhabituel désigne un emploi de nous-mêmes encore sporadique et titubant. Il y a déjà un signe

avant-coureur d'usage, mais seulement un signe avant-coureur, parce que manquent encore les techniques et les règles qui sont une composante indispensable à l'usage véritable. À la lumière de l'inhabituel, la vie se profile comme un ensemble de possibilités fluctuantes, ou, si on préfère, de phrases hypothétiques et floues, pour l'écriture desquelles il semble ne pas y avoir de tablette de cire à disposition.

Le désuet et l'inhabituel constituent les *limites* de l'usage. Limites temporelles, étant donné que le premier en incarne le passé et que le second en esquisse le futur. C'est l'usage présent de la vie qui délimite le cadre du désuet et celui de l'inhabituel, instituant ainsi son propre passé et son propre futur. Il s'agit par conséquent de limites *internes*, tracées uniquement par ce qui est délimité. À leur tour, cependant, le désuet et l'inhabituel déterminent le portrait-robot du processus qu'ils circonscrivent, c'est-à-dire fixent les traits saillants de l'usage présent de la vie. Dans ses manifestations quotidiennes, l'utilisation de notre existence oscille entre les deux antipodes, et en garde des traces visibles. Il arrive parfois d'entrevoir dans le désuet l'apparence de l'inhabituel, mais aussi, à l'inverse, de reconnaître dans ce que nous ne savons pas encore manier, le sosie, ou au moins l'écho, de ce avec quoi nous ne sommes plus familiers. Ce faisant, on ne fait que pousser à l'extrême le mouvement oscillatoire qui caractérise l'usage actuel de la vie sous toutes ses formes.

Si le désuet et l'inhabituel sont les limites (temporelles) entre lesquelles se tient l'usage de soi, l'*abus* décrète la *crise* de ce dernier. Que ce soit clair : un geste ou une phrase ne sont pas jugés abusifs sur la

base d'une norme juridique. Ce qui est plutôt en question, c'est le conflit entre deux faces jamais séparables de l'usage en soi : le fait qu'il est en même temps unité de mesure et réalité mesurée, mètre et corps doté d'une longueur empirique, ensemble de règles et comportement contingent auquel ces règles s'appliquent. L'inséparabilité des deux faces n'implique pas du tout leur harmonie. L'abus est un « coup » – au sens ou l'on parle d'un « coup » aux échecs par exemple – dans l'usage de la vie qui contredit ou outrepasse les règles sans lesquelles ce ne serait pas… un coup dans l'usage de la vie. Le coup abusif peut être inhibé au nom des règles qui y sont intégrées, mais peut aussi bien contribuer à une modification desdites règles. Dans les deux cas, on est confronté à la crise de l'usage ordinaire. Une crise dont la possibilité accompagne l'*epimeleia heautou* comme une basse continue. L'usage de la vie n'est autre qu'un abus refréné, ou, alternativement, valorisé pour la formation d'une nouvelle grammaire.

Réservons une place, enfin, à l'abus radical. Il consiste à suspendre, ou carrément à abroger, l'usage en tant que tel, le transformant en quelque chose de différent : par exemple en une position uniquement productive (pure *poiesis*), ou en une position uniquement politique (*praxis* exempte d'hybridations). Une *technè* sans *phronesis*, ou une *phronesis* sans *technè*, sont abusives. Tout comme le passage de l'usage de la vie à sa consommation vorace ou indolente est abusif au plus haut point. La vie consommée ressemble à un baril de pétrole ou à un repas, biens qui s'annulent au moment même où on en a eu la jouissance ; au contraire, la vie dont on use a davantage à voir avec

une langue ou avec un écritoire, choses qui conservent durablement leur potentialité après que nous nous en sommes servis.

10. *Le souci de soi.*

Selon Foucault, l'usage de la vie exige un soin et un souci de soi ininterrompus. On en comprend bien la raison : nous ne pourrions pas nous servir efficacement de notre existence, si nous n'adoptions pas, jour après jour, les mesures nécessaires pour en faire un instrument bien tempéré, souple, polyvalent. À ce titre, celui qui prédispose son propre organisme psychophysique aux emplois les plus variés, se préoccupant de garantir sa constante maniabilité prend soin et se soucie de soi.

Dans les leçons publiées sous le titre *Herméneutique du sujet* (2001), Foucault analyse les formes qu'a prises le souci de soi dans la période hellénistique et durant le christianisme primitif. Voici quelques exemples bien connus : l'examen de conscience, le compte rendu épistolaire à un ami des excès et des carences qui ont émaillé l'après-midi fraîchement écoulée, les expériences de pensée sur les différentes manières de réagir à un événement imprévu, les préceptes ascétiques, la confession, la gestion prudente d'une vocation ou d'une capacité, le raisonnement contrefactuel (« si je n'étais pas le musicien ou la courtisane que je suis effectivement, alors j'agirais comme ci et comme ça »), l'entraînement à jouer le rôle de nombreux personnages de la comédie humaine, l'évocation conjecturale des émotions qu'on n'est pas en train d'éprouver, la promptitude à passer la frontière entre des genres de discours hétérogènes en tous points. Que

retenons-nous de cette liste (et de son prolongement virtuel) ? Quelle est, en somme, la substantifique moelle du concept de souci ?

Il saute aux yeux que les pratiques par lesquelles se spécifie la préoccupation pour le caractère utilisable de soi [*la propria utilizzabilità*] consistent, à leur tour, en une utilisation particulière de soi. Le souci qui prépare à toutes sortes de maniements tactiles de la vie est *déjà*, en tant que tel, un toucher de soi et un maniement de soi de la part du vivant. Plus qu'un préalable à l'usage, il s'agit de son redoublement réflexif. En testant notre organisme psychophysique par le biais de simulations et d'expériences, *nous usons de cet organisme dans le but de le rendre toujours plus usable*. En bref : le souci est un usage au deuxième degré. L'examen de conscience, l'ascèse, le raisonnement contrefactuel, etc., sont riches de techniques et de règles, dont la fonction éminente est de faciliter l'acquisition des techniques et des règles dont dépendent les innombrables usages particuliers de l'existence.

Le souci de soi est le mode le plus originaire de faire usage de la vie. Toutefois, dans le souci, la vie en tant que *chose usable* coïncide très exactement avec la vie en tant que *capacité de faire usage* ; et, réciproquement, la capacité de faire usage se présente depuis le début sous les traits d'une chose usable. Ce que nous avons tendance à manipuler avec ces exercices spirituels, ou par l'effort de se projeter dans des situations imaginaires, n'est autre que notre tendance même à manipuler : « le souci de soi est souci de l'âme comme principe d'activité et non comme substance » (Foucault, 1988, p. 21). Alors qu'elle est considérée pourtant comme une chose usable, la capacité d'user

(synonyme du « principe d'activité » dont parle Foucault) se fige en *us* [*usanze*], c'est-à-dire en un ensemble d'habitudes, de dispositions, de postures.

Les us résultant du souci, c'est-à-dire de cet usage même de l'existence qui vise au développement de la faculté de faire usage de l'existence, sont le domaine où nous *jouissons* de nous-mêmes (de ce « nous » qui indique soit « moi+vous » soit« moi+eux »). Dans *De la doctrine chrétienne* (I, 20), Augustin d'Hippone oppose l'*uti*, l'usage de quelque chose en vue de quelque autre chose, au *frui*, la jouissance d'un objet pour lui-même, sans aucune finalité extrinsèque. Il se demande « si les hommes doivent jouir ou simplement user les uns des autres, ou s'ils peuvent l'un et l'autre ». Dans les us, l'*uti* et le *frui* ne s'opposent pas, mais ne fusionnent pas non plus. Nonobstant leur différence, l'user et le jouir se recoupent comme deux droites perpendiculaires. Quand il se sédimente en habitudes et dispositions, le souci de soi inclut autant *la jouissance de l'usage* (ou mieux, de la capacité d'user), que *l'usage de la jouissance*. La différence durable entre *uti* et *frui* n'exclut pas, mais permet plutôt et soutient l'application de l'*uti* au *frui* et du *frui* à l'*uti*, c'est-à-dire une relation en forme de chiasme.

> Glose – À l'âge du capitalisme, la vie à utiliser se présente comme force de travail. Ce terme désigne la puissance de produire. Ou mieux : désigne toutes les puissances physiques et mentales inhérentes au corps humain (faculté de langage, habileté motrice, mémoire, aptitude à l'apprentissage etc.), à condition cependant qu'elles soient destinées à la production. Achetée et vendue avant même de s'être

actualisée dans des actes de travail spécifiques, la *dynamis* qui porte le nom de force de travail est le point d'application du souci de soi moderne. Il faut sauvegarder et qualifier et accroître sa propre puissance de produire, c'est-à-dire sa propre utilité [*utilizzabilità*] au sein de l'entreprise capitaliste. Le souci de soi qui prépare un usage de soi de la part des autres est continu et même frénétique.

L'« herméneutique du sujet », ponctuée d'exercices spirituels et de jeux de rôle, est désormais une part intégrante du concept de force de travail. Et contribue d'une façon remarquable à déterminer la valeur d'échange de cette dernière. L'examen de conscience, l'étude des situations où il faut réagir à l'improviste, l'entraînement à réciter des scénarios différents, jusqu'à la confession, sont recyclés dans les *stages*, dans les cours de remise à niveau, en définitive dans la « formation permanente » à laquelle sont astreints les travailleurs salariés. Le souci de l'âme pratiqué par les stoïciens et les premières communautés chrétiennes a un équivalent caricatural, mais non pas infidèle, dans l'attitude circonspecte et attentive des mendiants de la terre qui s'abandonnent à l'ignoble mythologème selon lequel chacun d'entre eux serait « entrepreneur de lui-même ».

II. *Sur la scène*

Le jeu de scène théâtral récapitule et amplifie les procédés par lesquels l'animal maladroit, qui ne s'identifie jamais complètement avec les actions et les passions dont il est le protagoniste, se sert de son existence. L'activité de l'acteur est un modèle incompara-

ble de l'usage de la vie et du souci de soi. La réflexion philosophique sur l'*epimeleia heautou* culmine dans les théories (à mille lieux des coups de griffe et des caresses philosophiques) qui ont disséqué cette activité, en en examinant les articulations une par une. En plus des œuvres de Marc Aurèle et de Tertullien, il convient de suivre de près les écrits de Stanislavski, Meyerhold, Brecht, Grotowski. Pour reconstruire avec précision les « technologies du soi », il faut explorer les techniques dont se servent cabotins et matamores lorsqu'ils adaptent puis jouent la représentation d'un drame ou d'une comédie.

Le souci de soi, visant à garantir et à perfectionner l'« usabilité » [*utilizzabilità*] de son organisme psychophysique, se déploie avec une clarté exceptionnelle dans le laps de temps où l'acteur se familiarise avec le personnage qu'il s'apprête à interpréter. En vue de la performance future sur la scène, il se confronte à un travail assidu sur lui-même, durant lequel il se met à l'épreuve par des improvisations, des enquêtes introspectives, des tests conçus par l'imagination, des variations de la gestuelle et de la diction.

Selon Stanislavski (1957, p. 41 *sq.*), pour celui qui se prépare à l'usage de soi devant un public, rien n'est plus important que la « reviviscence » (*perežívanie*), à savoir la découverte, au sein de sa propre expérience biographique d'événements et d'états d'âme analogues à ceux qui marquent le type du personnage. Pour que le jeu des analogies se fasse, il est nécessaire que l'acteur se cultive, voyage, fréquente des expositions artistiques et des lieux mal famés, collectionne avec la méticulosité d'un botaniste les manières de vivre et de parler les plus variées. Stanislavski estime,

en outre, que l'interprète devrait subdiviser au préalable le rôle qui lui incombe (c'est-à-dire l'emploi qu'il fera de son corps sur la scène) en une série de « tâches » (*zadači*) particulières : câliner un jouet d'enfant pendant un monologue teinté de nostalgie, faire comprendre par une moue dédaigneuse qu'il ne faut pas se fier à cet homme courtois, fixer le ciel comme si on en attendait une révélation impossible, etc. Inutile de dire que la reviviscence et l'identification des tâches adéquates aux circonstances sont uniquement des exemples, choisis un peu au hasard, des « technologies du soi » exposées par le jeu de scène théâtral.

Considéré dans son ensemble, le *training* auquel se soumet l'acteur dans la phase qui précède la mise en scène d'une *pièce**[5] ne fait que prolonger et intensifier la *meditatio* stoïcienne. Pivot crucial du souci de soi, la *meditatio* consiste dans le fait de se situer, au moyen de la pensée, dans une situation fictive dans laquelle il faut apprendre à se débrouiller : il s'agit en somme de devenir celui qui meurt, ou jouit, ou combat sur les barricades, ou sombre dans le désespoir. Grâce à cette projection mentale, on se familiarise avec les rôles qu'on aura tôt ou tard à interpréter, en élaborant à l'avance gestes et répliques appropriés. La *meditatio* est un exercice de jeu scénique sans témoins, les exercices de jeu scénique sont une *meditatio* publique, qui prévoit dès le début la participation des spectateurs. L'acteur inactif incarne une capacité générique d'user de soi-même : si on veut, il est un « pour », un « avec », un « entre », un « dans » encore non insérés dans une

5. Dans l'ensemble du volume, les mots en italiques suivis d'un astérisque sont en français dans le texte.

phrase chargée de sens. L'acteur engagé dans le *training*, de même que le stoïcien pratiquant la *meditatio*, commence au contraire à appliquer à des syntagmes déterminés (« la fuite du roi Lear », « la déception cuisante qui m'attend ») les prépositions à valence libre dont il est porteur.

> GLOSE – Dans le théâtre contemporain, le *training*, c'est-à-dire le souci de soi, constitue souvent le but ultime de l'activité de l'acteur. On se prépare à une mise en scène toujours différée, purement hypothétique, de toute façon inessentielle. L'école de Grotowski a radicalisé ce penchant à séparer de toute utilisation effective le développement sans fin de l'« usabilité » propre. Comme un danseur satisfait des exercices quotidiens à la barre, ou un chanteur désireux uniquement de poursuivre ses vocalises propédeutiques, l'acteur nourrit une répugnance tenace à passer des répétitions au spectacle. L'écart entre *training* et exécution contingente, souci et usage de soi, est un trait distinctif des formes de vie actuelles.
>
> Dans la figure de l'acteur intéressé exclusivement par le *training* se reflète l'habitant des métropoles qui, voulant rester toujours disponible pour tous les rôles possibles (celui du bohémien comme celui de l'informaticien à succès, ou, pourquoi pas, celui du révolutionnaire intransigeant), se tient à distance de toute interprétation univoque. La correspondance est trop vague, cependant. J'en propose une autre, plus circonscrite, et je ne saurais dire si elle est alternative ou complémentaire à la première. La prédilection de l'acteur pour un mode

de formation indépendant de la mise en scène est partagée, à plus grande échelle, par le travail intellectuel précaire : on sait, en effet, que l'autonomie relative dont il jouit dans l'acquisition et dans l'enrichissement de ses compétences linguistico-cognitives est destinée à se retourner en subordination absolue dès que l'entreprise capitaliste en fait réellement usage. La contradiction entre *training* et performance est peut-être le sismographe des conflits à venir dans un futur proche. L'exigence d'expérimenter un usage différent de la vie, c'est-à-dire des manières inédites de monter sur les planches, se révèle dans l'intensification sans précédent du souci de soi.

12. *Effet de distanciation*

L'origine de tout usage de soi, notamment de celui qui a lieu dans le jeu scénique, est un détachement persistant d'avec soi. Seul le vivant qui ne s'identifie pas totalement avec les actions qu'il entreprend et les paroles qu'il prononce est à même d'utiliser sa propre vie comme un instrument ; lui seul a la capacité d'interpréter l'un ou l'autre personnage devant un public. Démontrant une perspicacité philosophique remarquable, Bertolt Brecht s'est proposé de mettre en scène la condition qui rend possible n'importe quelle mise en scène (ainsi que n'importe quel usage de la vie en général) : le détachement de soi, précisément. Au lieu de demeurer le fondement caché de sa prestation professionnelle, la non-identification avec ce qu'il fait et dit doit être exposée sans retenue par l'acteur. La prise de distance avec le rôle à jouer est une composante indispensable à son inter-

prétation. Brecht a appelé *Verfremdungseffekt*, « effet de distanciation », cette prise de distance. Le *Verfremdungseffekt*, que les philosophes raffinés raillent comme une vieille camelote de mauvais goût, met en lumière l'origine secrète de l'usage de soi, ou, pour le dire avec plus d'emphase, donne une réalité empirique à la condition transcendantale d'un tel usage. Excusez du peu.

La capacité de l'acteur brechtien revient à conférer un aspect non naturel, ou carrément inquiétant, aux histoires, caractères et manières de penser les plus familiers pour les spectateurs. La transformation de ce qui est habituel-rassurant en un ensemble de phénomènes surprenants-menaçants ressemble à certains égards à la métamorphose d'où dérive, selon Freud, le sentiment d'« inquiétante étrangeté ». Avec une différence : ce qui devient étranger et effrayant, dans le théâtre de Brecht, c'est la réalité sociale et politique *actuelle*, et non pas une protection *archaïque* dont nous avons bénéficié dans l'enfance. Tandis que l'inquiétante étrangeté explorée par Freud a une structure diachronique (ce qui a été familier un temps se transforme maintenant dans une figure menaçante), l'inquiétante étrangeté que Brecht entend produire *de novo* par le *Verfremdungseffekt* est rigoureusement synchrone (c'est précisément ce qui passe présentement pour familier qui semble menaçant).

Pour obtenir l'effet de distanciation, l'acteur lit ses répliques comme s'il faisait des citations entre guillemets, sans aucune personnification, mais plutôt comme celui qui « doit se laisser surprendre par celui-ci [son rôle] et le contredire » (Brecht 1940, p. 130). Il suggère par tous les moyens que les choix faits par son

personnage ne sont pas les seuls concevables : « il joue de telle sorte qu'on aperçoive très clairement l'alternative ; son jeu n'est jamais qu'une variante et laisse pressentir toutes les autres. [...] Ce qu'il *ne* fait *pas* doit être contenu et subsister dans ce qu'il fait » (*ibidem*). Pour mettre en relief la teneur historique des faits relatés, c'est-à-dire leur caducité, le comédien adoptera l'air de celui qui jette sur eux un regard rétrospectif, feignant de savoir ce qui est arrivé ultérieurement (*cf.* Brecht 1948, §§ 50-51). Brecht écrit : « cette distance que l'historien prend face aux événements et comportements du passé, le comédien doit la mettre entre lui et les événements et les comportements du présent » (Brecht 1940, p. 134). Dans les « Thèses sur le concept d'histoire », lorsqu'il ordonne à l'historien matérialiste de ne pas s'identifier à l'époque étudiée, de signaler les possibilités non réalisées dont elle était grosse, de tenir compte des développements intervenus depuis son déclin, Walter Benjamin ne commente pas quelque suggestion messianique prêt-à-porter, mais puise à pleines mains dans les thèses de Brecht sur le jeu scénique.

Quel modèle d'usage de soi peut-on tirer de la performance d'un comédien capable de provoquer l'effet de distanciation ? Comment la prise de distance par rapport au rôle qu'on interprète se répercute-t-elle sur l'*epimeleia heautou* ? Que signifie utiliser sa propre vie en exhibant en permanence, avec des techniques appropriées, la condition qui rend possible toute utilisation de la vie, c'est-à-dire la non-identification avec ce qu'on fait et ce qu'on dit ? Il me semble que le *Verfremdungseffekt* place l'usage de soi à proximité de ses *limites* : le désuet et l'inhabituel. Et qu'il rend

palpable la *crise* à laquelle il est toujours exposé : l'abus. Tandis qu'il prend l'attitude de celui qui est surpris par les répliques qu'il prononce, ou qu'il laisse pressentir les comportements alternatifs qu'aurait pu adopter son personnage, l'acteur brechtien considère les répliques déclamées et la conduite effective du personnage comme quelque chose qui n'est plus ou n'est pas encore en usage, ou bien comme quelque chose qui viole les règles dont dépend l'usage. La distanciation n'implique pas, cependant, que l'acteur s'abstienne de représenter des événements et des types humains bien définis, en se contentant de formuler des commentaires pédants. Même si (ou, pour Brecht, précisément parce que) il ne s'identifie pas avec leurs exploits, il sera un Oncle Vania touchant ou un Macbeth mémorable. De même, un usage de la vie qui prend ses distances avec soi-même, révélant sa physionomie désuète, inhabituelle ou abusive, ne cesse aucunement d'être un usage déterminé et contingent de la vie. Loin de l'atténuer, la prise de distance accentue la détermination et la contingence jusqu'à la démesure. La non-identification avec ce qu'on fait et ce qu'on dit au cas par cas, devient un élément constitutif de *ce* faire et de *ce* dire. Ni hellénistique ni proto-chrétien, l'entraînement à faire usage même des limites et de la crise de l'usage caractérise plutôt l'*epimeleia heautou* du matérialiste contemporain. L'effet de distanciation est son exercice spirituel.

13. *Les notes de mise en scène de Wittgenstein*

L'usage de soi consiste en un entrelacs d'activités langagières et non langagières, propos et gestes silencieux, questions et altercations physiques, prières et

génuflexions. Même sous cet angle, le jeu de scène théâtral est un formidable manuel des manières dont l'animal maladroit fait usage de sa propre existence. La performance de l'acteur, en effet, a son centre de gravité dans la corrélation, toujours problématique, entre les répliques prévues par le scénario et les mouvements ou les expressions physionomiques de celui qui les prononce. La fragilité des sentiments qui semblaient éternels peut être évoquée sur scène uniquement si les mots « tout passe », par exemple, sont accompagnés d'un léger écartement des bras. Et ceci vaut, évidemment, pour la représentation de la surprise ou de l'ennui, aussi bien que pour l'annonce que le repas est servi.

Ce n'est pas tout. La préparation d'un spectacle est le laboratoire où vient se *démêler* l'entrelacs des propos et des gestes qui caractérisent l'usage de la vie. Se prédisposant à interpréter son rôle, l'acteur imite le chimiste : il sépare artificiellement ce qui se présente naturellement toujours mélangé, voire symbiotique. Il y a une phase initiale où il déambule, lève le poing, sourit, s'enfuit, sans rien dire : les mots sont un obstacle pour l'action, en gênent l'efficacité et la fluidité. Selon Stanislavski, pendant les premiers essais, il est opportun que l'acteur renonce à déclamer les répliques du texte, les remplaçant par des sons insignifiants, des sifflements, des patati patata monotones. Ultérieurement, la situation s'inverse. La formule de Goethe, « au commencement était l'action », cède la place à celle de Jean l'Évangéliste, « au commencement était le verbe ». Maintenant la parole domine sans partage la scène : les mouvements et les mimiques élaborés précédemment semblent perturber l'intensité des dialogues. On échange des phrases

dans un état d'inertie, sans rien faire. Il va de soi que, à la fin, l'acteur-chimiste doit réunifier ce qu'il a maintenu séparé jusque-là : les répliques deviennent alors un point d'appui pour les gestes, et les gestes un ingrédient des répliques.

En suspendant puis rétablissant l'association entre activité langagière et non langagière, l'interprète d'une *pièce** met en lumière la trame de la forme de vie humaine (ou bien, mais cela revient au même, la trame de l'usage de la vie par des animaux humains). Ce sont des renseignements précieux sur un passage crucial de l'anthropogénèse. Énoncés qui s'insèrent difficilement dans la séquence de gestes et de mouvements, entreprises non verbales qui peinent à s'intégrer dans ce qu'on dit : tout laisse à penser que cette double difficulté a marqué pour une longue période le processus de formation de notre espèce. L'acteur qui entrevoit dans la parole un obstacle à l'action, ou dans l'action un affaiblissement de la parole, reproduit dans des proportions lilliputiennes le *training* évolutif de l'animal parlant.

Dans les vingt dernières années de sa vie, Ludwig Wittgenstein n'a jamais détourné l'attention du nœud inextricable qui lie ensemble parler et agir, sémantique et mobilité corporelle. Son champ d'investigation coïncide dans une large mesure avec les problèmes qu'affrontent comédiens et metteurs en scène durant la préparation d'un spectacle. Wittgenstein aussi, comme les gens de théâtre, reconstitue analytiquement la combinaison des énoncés et des gestes à travers une myriade d'expériences, ou mieux, d'*épreuves*. Il se demande, par exemple, comment il faut imaginer la scène, simple en apparence seule-

ment, d'un ouvrier du bâtiment qui ordonne à son apprenti de lui passer une dalle (*cf.* Wittgenstein 1953, § 2) ; ou quelles sont les manifestations verbales *et* physionomiques du doute, de l'attente, de la douleur. Il appelle *Sprachspiele* ces épreuves expérimentales. Le terme allemand est rendu dans les différentes traductions par « jeux de langage » ou « giochi linguistici ». Je propose une traduction différente : *recite linguistiche*, « jeux de scène langagiers ». La variante est légitime, parce que le verbe *spielen* (comme l'anglais *to play* et le français *jouer*) signifie aussi bien jouer (à un jeu) que jouer (une pièce de théâtre) et jouer (d'un instrument de musique). Mais la traduction alternative présente aussi quelque avantage d'un point de vue strictement théorique. En principe, un jeu peut être uniquement verbal[6] ; un jeu de scène jamais. Un jeu exécuté avec les mots se limite à présupposer certaines pratiques non langagières ; le jeu de scène, au contraire, met explicitement en question l'intersection entre ces pratiques et les discours, attestant leur communauté indéfectible. Un jeu (mettons : énumérer les couleurs que nous connaissons) se détache sur la toile de fond d'une forme de vie (celle des peintres ou des marchands de fleurs) ; le jeu de scène englobe en lui-même cette toile de fond, la rend apparente, en fait une figure en haut-relief (on énumère les couleurs *en même temps* qu'on donne les dernières retouches à une toile ou qu'on assemble un bouquet de fleurs).

Ni les jeux de scène langagiers de Wittgenstein ni les représentations théâtrales ne concèdent quoi que ce soit à l'invisible. L'intériorité psychologique n'y

6. Le jeu de mots = *gioco di parole*.

exerce aucune fonction. Ce qui se passe sur la scène, à savoir les renvois réciproques entre discours et actions, est suffisant pour rendre compte des sentiments, pensées, intentions, désirs, hypocrisies, peines, hésitations. Le spectateur n'a jamais besoin de supposer l'influence d'états mentaux occultes pour comprendre la conduite d'Hamlet ou de la Locandiera goldonienne. Wittgenstein révèle une authentique vocation théâtrale quand il écrit (1967, § 225) : « On *voit* l'émotion. » Celui qui saisit la joie ou la colère d'une personne, ne remonte sûrement pas du visage souriant ou menaçant à un processus psychique situé en arrière : la physionomie particulière du visage offre un portrait exhaustif de l'émotion, ou mieux, il *est* cette émotion. L'acteur connaît les émotions éprouvées par le personnage qu'il interprète dans la mesure précise où il est capable de les représenter aux spectateurs. Wittgenstein étend cette clause, centrale au théâtre, à tout animal humain. Pour lui, un homme en proie à la tristesse ou à la surprise ne sait rien de plus du sentiment qui l'étreint que ce qu'il peut communiquer à un ami par un mélange bien dosé de paroles et d'actions : « Il n'est rien que je me présente à moi-même *autrement* que je ne le présente à autrui » (*ibid*. § 665). Convoquer des états mentaux non observables pour expliquer le sens des énoncés et les motivations des comportements silencieux devient nécessaire si, et seulement si, on sépare indûment les énoncés des comportements. Dans le champ théâtral : si, et seulement si, les deux phases préparatoires d'un spectacle – mouvements scéniques sans répliques et puis, à l'inverse, répliques sans mouvements scéniques – ne sont pas surmontées par le mélange restauré du dire et du faire. Il revient à

l'entrelacs évident des activités langagières et non langagières de mettre en lumière les résultats singuliers des unes et des autres. Les gestes éclairent les mots, les mots illustrent les gestes : « Nous expliquerons les mots par un geste, et un geste par des mots » (*ibid.*, § 227)[7]. L'invisible est le piètre lot de consolation pour ceux qui ignorent ou méconnaissent le visible.

On sait que Stanislavski imposait aux comédiens de répéter des dizaines de fois « bonsoir », en conférant à cette formule de salutation ressassée des nuances sémantiques et pragmatiques toujours différentes. On sait aussi que, pour Wittgenstein, la même question, la même prière, le même compte rendu d'un fait prend les significations les plus variées au sein des innombrables jeux de scène langagiers auxquels nous participons comme protagonistes ou comparses. Les instructions qu'un metteur en scène donne à l'acteur sur la façon d'interpréter le chagrin d'Othello après l'assassinat de Desdémone, ou l'euphorie du séducteur pour un « oui » qui vient du cœur, ne sont rien d'autres que *Sprachspiele* wittgensteiniens : c'est-à-dire qu'ils concernent la jointure mobile entre mots et gestes. Et vice-versa : pour décrire les *Sprachspiele* concernant le doute, l'attente, la douleur, Wittgenstein donne des indications sténographiques, mais pas floues, à un comédien hypothétique. Ses jeux de scène langagiers sont, en réalité, des notes de mise en scène.

7. Cette phrase ne figure pas dans l'édition Gallimard du § 227 qui se termine ainsi : « Aussi, lorsque nous cherchons ce en quoi consiste la compréhension véritable sommes-nous renvoyés des gestes aux mots et des mots aux gestes ». La phrase citée par Virno figure à la suite dans l'édition anglaise des *Collected Papers*.

Références bibliographiques[8]

Augustin d'Hippone, *De la doctrine chrétienne,* In *Œuvres complètes de Saint Augustin,* traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Tome IV, p. 1-87. Bar-Le-Duc, 1866*;* édition numérique par abbaye-saint-benoit.ch

Aristote, *Les politiques* (= *Pol*), traduction et présentation Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993.

Benveniste, Emile (1946), « Structure des relations de personne dans le verbe », *Bulletin de la Société de Linguistique*, XLIII ; in *Problèmes de linguistique générale* 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 225-57.

Benveniste, Émile (1960), « 'Être' et 'avoir' dans leurs fonctions linguistiques », *Bulletin de la Societé de Linguistique*, LV, in *Problèmes de linguistique générale* 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 187-207.

Brecht, Bertolt (1940), „*Neue Technik der Schauspielkunst*", trad. fr. « Description succincte d'une nouvelle technique d'art dramatique produisant un effet de distanciation », in Id., *L'art du comédien*, Paris, L'Arche, 1999, p. 128-147.

Brecht, Bertolt, (1948), *Kleines Organon für das Theater*, trad. fr. *Petit organon pour le théâtre*, Paris, L'Arche, 2013.

Cavell, Stanley (1979), *The Claim of Reason. : Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, trad. fr. *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie,* Paris, Seuil, 1996.

Foucault, Michel (1988), « Technologies of the self » L. Martin, H. Gutman, and P. Hutton, eds., *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault,* Amherst, University of Massachusetts Press, p. 16-49. http://foucault.info/ documents/ foucault. technologiesofself.en.htm

Foucault, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France* 1981-1982, Paris, Éditions des Hautes Études / Gallimard / Seuil.

8. Nous avons indiqué et utilisé, quand cela était possible, les traductions françaises existantes, en nous autorisant à les modifier quelquefois très légèrement sur la base du texte original.

MANDELSTAM, OSSIP (1913), *Kamen'*, Akmé, Pietroburgo; trad. fr. Henri Abril, *(La) Pierre*, Belval, Circé, 2003.

PLESSNER, HELMUTH (1941), *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menshlichen Verhaltens*, Amsterdam, "Tijdscrift voor Philosophie", p. 317-84; trad. fr. Olivier Mannoni *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

STANISLAVSKIJ, KONSTANTIN S. (1957), *Rabota aktera nad rol'ju*, trad. it. *Il lavoro dell'attore sul personaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1993. [livre non traduit en français]

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1953), *Philosophische Untersuchungen*, trad. fr. *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1967), *Zettel*, trad. fr. *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1969), *Philosophische Grammatik*, trad. fr. *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980.

Apostilles
à
« L'usage de la vie »

1.1 Esprit d'escalier

En italien, comme dans la plupart des langues européennes, il existe un temps verbal inquiétant et énigmatique, chargé d'implications éthiques : le *futur antérieur*. Avec lui, on laisse derrière soi un avenir imminent, dont la physionomie est prévisible ou même bien connu : « j'aurai écrit un livre », « il aura perdu une occasion ». En utilisant ces expressions, on considère que l'expérience possible est déjà passée, qu'elle est soumise désormais à un jugement impitoyable qui concerne les *faits déjà accomplis*. L'attente, un court instant, prend des allures de souvenir. Ce qui n'est pas encore se travestit en matériau d'archives.

Avoir recours à ce temps verbal, c'est se mettre en question, observer avec un regard critique le cours du monde et notre façon de vivre. Le futur antérieur nous rend méfiants à l'égard de ce qui, maintenant, peut nous apparaître comme un destin inévitable ou un penchant « naturel ». En imaginant que je contemple avec les yeux de l'« après » ce qui est sur le point d'arriver, je prends mes distances avec les éventualités qui semblent l'emporter aujourd'hui. En disant « j'aurai eu du succès », je pressens que ce succès est bien peu de chose, et que, peut-être, il y avait – *il y a* – mieux à faire. L'avenir, considéré à son tour comme un passé grâce au futur antérieur, redevient

une *chance* du présent : une chance parmi les autres, en conflit avec elles, et qui doit être éprouvée.

Le moment où l'on sort d'une fête chez des amis, par exemple, mérite notre attention. En descendant l'escalier, nous avons soudain l'intuition que la soirée aurait pu se dérouler différemment ; les erreurs commises nous sautent aux yeux, les omissions, les timidités coupables ; tout nous revient à l'esprit avec une précision fulgurante : le mot juste que nous aurions pu dire, le geste audacieux et délicat que nous aurions dû accomplir (prendre la main d'une Madame de Rênal, défendre la réputation d'un ami absent devenu la cible d'ignobles attaques, etc.), la gaffe catastrophique que nous aurions mieux fait d'éviter. Nous sommes gagnés par ce que le français désigne par l'expression *esprit d'escalier**, cet état d'esprit rétrospectif dont on fait l'expérience en fin de soirée, quand on se retrouve, justement, *dans* l'escalier, et qu'il est déjà trop tard. Le futur antérieur est l'instrument grammatical qui sert à exprimer à l'avance, avant même que la soirée commence, l'*esprit d'escalier* qui nous caractérisera une fois les choses accomplies : « j'aurai été incongru », ou « j'aurai saisi la chance de ma vie ».

Dans la mesure où il assume, pendant un instant, le regret ou la complaisance que l'on éprouvera peut-être plus tard, le futur antérieur permet de prendre la mesure, à l'avance, de combien de possibilités alternatives coexistent quand on doit se rendre chez des amis, même si ces possibilités ne nous sont pas encore préjudiciables. En se plaçant dans l'instant où se déploiera l'*esprit d'escalier*, le « j'aurai été » fait l'inventaire des possibilités divergentes qui sont maintenant

devant nous, il traduit l'acerbe « on aurait pu » en un plus décent : « on pourrait », et réhabilite de bonne heure ces moments qui, par la suite, risquent de s'avérer des « futurs perdus ». Ce qui vaut pour la fête chez des amis, vaut à plus forte raison pour tout geste politique radical, pour toute conduite publique qui détonne avec l'ordre établi. L'*esprit d'escalier*, et le futur antérieur qui s'en charge préventivement, empêchent la compilation d'une histoire, toujours écrite par les vainqueurs, dans laquelle chaque étape est justifiée au nom de la nécessité ou de son caractère inévitable.

Le futur antérieur est le temps verbal sur lequel se fonde le Jugement Dernier si cher à la tradition théologique. Chaque « j'aurai été » est un *dies irae* gravé dans l'expérience quotidienne. Mais il s'agit d'un jugement sans emphase : on l'affronte en descendant les marches de l'escalier, en prenant garde à ne pas trébucher, et pas toujours très sobre. L'apocalypse a les traits familiers, mais aussi le caractère inexorable, de l'*esprit d'escalier*.

1.2 À l'époque du flipper

Une société au bord du Tilt!

Qu'on me permette de définir de manière poético-littéraire ce qui est arrivé en Italie au début des années 80. À l'époque, par un effet de pollution des formes de convivialité urbaine qui existaient jusqu'alors, les flippers ont commencé à disparaître. Le phénomène fut aussi foudroyant que fulgurant. Les « petits billards électromécaniques à jetons » – selon la définition d'un dictionnaire manifestement insensible aux valeurs mythologiques – ont brusquement déserté leur *habitat* naturel – les bars –, et ont été déportés de force dans les salles de jeux vidéo. Un destin grotesque, plus mélancolique encore qu'une pure et simple extinction physique. En d'autres termes, c'est comme si les lucioles de la « plus belle jeunesse[1] » de nos pères et de nos grands-pères – jeunesse parfois affectée par la faim et la pellagre, mais, grâce à Dieu, non encore américanisée – n'avaient survécu que dans des zoos, sous des cloches de verre, elles qui incarnaient les fragiles lumignons de l'esprit agreste. Ces flippers, autrefois disséminés un peu partout, interstitiels et proliférants, se retrouvent désormais dans des lieux spécialisés, otages des nouveaux jeux électroniques. Tel Jugurtha « chargé de

1. *N.d.é.* — *La meglio gioventù* est le t8itre du premier recueil de poèmes de Pasolini, en frioulan.

chaînes », traîné derrière le char du fier vainqueur romain : humilié d'être malgré tout encore vivant, ils sont là, flippers en captivité, perdus et sans espoir de salut désormais, cernés par des engins bien plus sophistiqués, ostensiblement conservés et désuets, exemples métalliques de la dialectique hégélienne.

En quelques années – disons de 1979 à 1981 –, les flippers ont disparu. Pendant un certain temps, le coin qui leur était réservé dans les bars est resté vide, triste chaussure sans pied, pareil aux silhouettes des cadavres tracées à la craie sur le sol. Et puis l'espace vacant a été occupé autrement. Aujourd'hui, les flippers ne sont plus qu'un souvenir, assez poignant, d'un passé révolu. L'adulte qui porte encore en lui cette mémoire ne peut reconnaître sa propre jeunesse parmi les nouveaux amateurs de jeux vidéo et se trouve donc privé des images capables de donner consistance à ses regrets. On ne saurait concevoir césure plus nette et plus brutale. Et lourde d'implications. En Italie, le régime capitaliste a connu deux phases distinctes, voire incommensurables. La première va de la fin de la Guerre à la disparition des flippers, la seconde commence justement du jour où l'on a liquidé ces machines du petit plaisir humain.

Avant d'aborder la « grande transformation » dont nous fûmes victimes, alors que nous y étions peu préparés et trop désarmés, rappelons que le flipper a eu un compagnon, et mieux encore, un frère siamois mécanique, partageant le même sort, glorieux d'abord, puis calamiteux : le juke-box. On le trouvait aussi dans les bars, les motels ou les petits restaurants, mobilier inoubliable de ces (micro)espaces publics, lui aussi désormais cantonné dans des clubs spécialisés et autres

mausolées glacés. Cette brusque transformation faucha d'un seul coup la machine à 45-tours et celle à cinq billes d'acier bringuebalant et tourneboulant au gré des deux traditionnels « doigts » à ressorts : disparue la bande-son de ces années en même temps que son enjeu ludique. Avec le juke-box et le flipper, ce sont des souvenirs, des usages, des coutumes qui furent mises en déroute. Et autant de vigoureuses figures sociales réduites en miettes. Projets et valeurs, dont plusieurs générations s'étaient nourries, se racornirent soudain.

Le flipper faisait partie intégrante de la Ville-usine : de Fiatville, de Pirellitown. Inconcevable en dehors de l'organisation fordiste et tayloriste du travail, le flipper en prolongeait avec désinvolture le rapport homme/machine. Le joueur dépendait de l'engin mécanique, mais il s'agissait d'une soumission *active*, d'une interaction constante, d'un engagement total. D'un corps à corps, en quelque sorte. Tant au flipper que sur la chaîne de montage, l'intervention humaine est indispensable : la machine met en jeu quelques mots, mais c'est au joueur-ouvrier de prononcer la phrase complète. Sans ce geste de transformation, la coque de l'automobile échappe aux « bras », devient inutilisable, comme la bille du flipper qui glisse entre les « doigts ». Dans les deux cas, l'automate mécanique doit être tenu en éveil par un « faire » extérieur qui lui donne vie, comme une levure. La bille d'acier est chaque fois relancée, « travaillée » par des mains frénétiques, projetée contre les bords avantageux du flipper, soumise à des trajectoires productrices de « bonus ». Substitut de la chaîne de montage, le flipper l'a exorcisée et, en même temps, célébrée. Comme un jour de congé dans la semaine de travail.

L'Ancien Testament fut celui de la mécanique. Puis vint le temps de l'électronique : amen. L'automatisation du processus de production, comme celle des jeux qui prolifèrent à sa périphérie, est désormais un objectif réalisé. Si, au flipper, le joueur lançait trois fois la balle-torpille et disposait donc de plusieurs possibilités de recommencer, il n'y a plus maintenant, dans les jeux vidéo, comme dans l'usine informatisée, qu'un seul « commencement », un *incipit* absolu, suivi d'un parcours de travail ou de jeu autosuffisant et imperturbable. Ou disons plutôt presque imperturbable, parce que, forcément, surviennent à un moment ou un autre des obstacles, des incidents, des petites catastrophes. Et c'est alors qu'intervient le nouvel ouvrier-joueur, assumant un rôle de manutention distancié, si ce n'est de pure surveillance du processus mécanique. Sans plus y prendre directement part, mais en restant à côté. Retouchant et corrigeant. *Indispensablement marginal*, si l'on peut dire. Contraints à cet oxymore au goût amer, le nouveau travailleur postfordiste et le joueur postflipper vivent une condition paradoxale. Pour se libérer de leur « marginalité » particulière, ils ne peuvent plus compter sur leur particulière « indispensabilité » : en fait, les deux choses sont dans un rapport étroit d'implication. Ils demeurent ensemble pour autant qu'ils meurent ensemble. Le résultat objectif de la « grande transformation » se profile à l'horizon : se fait jour une nouvelle espèce, une tribu de *hopefull monsters*, de monstres pleins d'espoir, qui émettent des signaux indéchiffrables, se perdant quand elle paraît sauve et trouvant son salut quand on la croit perdue.

Le flipper rappelle aussi le temps des interventions politiques aux portes des usines, dans ces années que

les juges de nos Cours d'Assises ont souvent évoquées avec une expression d'une concision biblique : « À l'époque des faits. » Un soir d'automne précoce, à l'usine Fiat de Rivalta, se tenait un groupe de militants d'extrême-gauche tout juste débarqués à Turin de villes de moindre importance. Leur timidité était grande devant le gigantisme de la Fiat. Sitôt sortis, les ouvriers se précipitent vers les autobus. Certains, toutefois, se faufilent dans le bar d'en face où trône l'indispensable flipper. Ce soir-là, un des militants, découragé par la charge de l'action politique, occupait résolument la machine, enchaînant une partie après l'autre. Deux ou trois ouvriers s'approchèrent alors. D'abord curieux, ils lui lancèrent bientôt un défi qui, aussitôt relevé, dura des heures, alternant les victoires successives dans chaque camp, comme dans la partie de billard de Paul Newman dans *L'Arnaqueur*. Le vainqueur avait droit à du brandy « Vecchia Romagna ».

Le lendemain, devant les grilles de l'usine de Rivalta, le militant joueur de flipper était le seul à avoir eu des « contacts », d'autant plus stratégiques que ses adversaires de la veille étaient des délégués du conseil d'usine. Ses camarades, encore engourdis devant le flot des visages pressés, regardaient le petit attroupement improvisé avec un peu d'étonnement et beaucoup d'envie.

Du reste, il y a un lien, vague mais non pas arbitraire, entre flipper et résistance ouvrière. Pensez à l'expression idiomatique « faire tilt ». Elle désigne l'interruption du circuit provoquée par des secousses malintentionnées que le joueur, *violant les règles*, fait subir à la machine pour se faciliter la tâche et gagner des points en trichant. L'annulation de ce qui reste de

la partie sanctionne d'un « tilt » la violation indue des règles. C'est là qu'on entrevoit l'ombre d'autres conflits, expérimentés sur la chaîne de montage : le châtiment punit les actions de sabotage que l'ouvrier emploie pour atténuer la peine et tromper le contremaître. Mais quelle satisfaction quand on est suffisamment habile et délicat dans ses mouvements pour tromper la machine au point que, même si on lui donne des coups ou qu'on la soulève, elle renonce à la *némésis* et ne déclenche pas le « tilt ». Ne pas se faire prendre alors qu'on a pêché et triché, c'est le summum, le *happy end* vraiment heureux : quand c'est le crime qui paye.

Tout cela est à jamais révolu. La disparition des flippers exacerbe la nostalgie pour un pays que nous ne reverrons plus, parce qu'il est devenu méconnaissable. D'aucuns se lamentent : les bars ne sont plus des bars, les usines ne ressemblent plus à des usines, les adolescents sont prudents et sceptiques. Le flipper a disparu du paysage urbain tout comme le Parti communiste, alors… que faire ? Pourtant, il fut un temps où nous autres flippomanes étions injuriés par ceux qui ne parvenaient pas à oublier la « civilisation du café », avec ses conversations pleines d'esprit, ses écrivains qui composaient sur les tables de petites leçons de morale, etc. À ceux-là – qui aimaient aussi les lucioles, la pellagre et les policiers fils du peuple[1] –

1. *N.d.t.* — Allusion à un poème de Pier Paolo Pasolini, à la suite des événements de Valle Giulia à Rome en mars 1968, prenant parti pour les policiers, « fils de pauvres », et contre les gauchistes, « fils à papa ». Ce texte (« Il PCI ai giovani ») suscita de longues polémiques en Italie au moment de sa parution le 16 juin 1968 dans l'hebdomadaire *l'Espresso*.

nous n'opposons qu'un seul argument : c'est *face au plus grand danger que le salut est le plus proche*[1].

À cette époque, tandis que la civilisation du flipper et de l'usine fordiste tenait le haut du pavé, un slogan disait : *Dentro e contro* : « être à l'intérieur (de chaque pli de notre époque) et contre. » Il fallait partir de là : du jeu solitaire qui sert d'appui à la consommation avide ; de l'attitude toujours un peu louche et fanfaronne du joueur, comme celle du cow-boy qui s'apprête à dégainer ; des lumières et des rythmes de cette machine, de la musique des *sphères terrestres* qu'elle nous faisait entendre.

Calomniés un temps par les luciophiles, nous, les flippomanes, devrons-nous calomnier à notre tour le peuple de l'électronique au nom d'une nostalgie rancunière ? Ce serait indécent. Une malchance, une authentique félonie par rapport aux *hopefull monsters* qui fréquentent les jeux vidéo et les usines robotisées. Nous, nous ne regretterons pas les flippers comme d'autres ont regretté les lucioles. Ce serait trop facilement donner satisfaction à ceux qui, sans grands risques, n'ont pas cessé d'*être aux commandes* dans le monde des lucioles comme dans celui des flippers et, aujourd'hui, dans le Luna-park des jeux vidéo.

Post-scriptum : Le début de cet article est une honnête adaptation de la célèbre intervention de Pier Paolo Pasolini sur la « disparition des lucioles[2] » – et du mode

1. *N.d.t.* — Cette formule est tirée d'un vers de Hölderlin.

2. *N.d.t.* — L'article de Pier Paolo Pasolini intitulé « Le vide du pouvoir en Italie », parut le 1er février 1975 dans *Il Corriere della sera*. Il a été repris dans les *Ecrits corsaires,* tr. fr. Paris, Flammarion « Champs », 2009.

de vie rural, paru dans le *Corriere della sera* en 1975. Dans ce texte, le poète frioulan s'exaspérait de la « dévastation anthropologique », qui, selon lui, avait gagné l'Italie sous l'égide du capitalisme consumériste. Ce texte de Pasolini est un bon exemple de comment il *ne* faut *pas* réagir face aux défaites et aux changements.

1.3 Études de visages aux portes des usines Fiat

Si on se poste à la sortie des usines Fiat à l'heure du changement d'équipe, quand des milliers d'ouvriers se pressent vers les portes, on fait une étonnante expérience de physiognomonie appliquée.

L'extraordinaire variété des visages qui passent à la hâte résume tous ceux que l'on a connus dans le passé : sur les bancs de l'école, dans le métro ou au cours de ces conversations qui durent des nuits entières.

Apparaissant un instant au premier plan, les archétypes que l'on retrouve dans l'histoire de l'art défilent devant nos yeux, comme les silhouettes étudiées par Giambattista Della Porta à la fin du XVI^e^ siècle, ou Johann Kaspar Lavater, le véritable inventeur de la physiognomonie, au XVII^e^.

Alternent les expressions volontaires, affables, indécises, abruptes, fuyantes, tourmentées. Avancent, côte à côte l'homme-renard et la fille aux allures de biche, le jeune panda et le vieux hérisson.

Que révèlent-elles toutes ces physionomies à la sortie des usines Fiat ? Mais d'abord, ont-elles quelque chose à « révéler » ? La science de la physionomie est la version sécularisée, quelquefois parodique, de la Révélation chrétienne : l'esprit se fait chair, il se manifeste dans le monde profane avec des rides, des cheveux, des verrues.

Le visage recouvre quelque chose de plus élevé : il

révèle justement le caractère invisible de l'individu. Ces yeux sont remarquablement justes parce qu'à travers le regard effronté ou scrutateur, ils annoncent le Verbe, c'est-à-dire le caractère, les pensées, les passions. Toutefois la physiognomonie, contrairement à la théologie, doit se limiter scrupuleusement au résultat final de l'« incarnation », et donc à l'apparence physique. C'est en cela qu'elle a quelque lien avec le matérialisme. Une aspiration commune traverse matérialisme et physiognomonie : restituer sens et dignité à la *res extensa* maltraitée, aux corps, aux visages, aux contractions et aux distensions musculaires. Lavater écrit que l'homme ne pouvant connaître que par les sens, il ne peut être connu que par les sens. Et Feuerbach lui faisant écho : « 'La pensée se réalise' signifie que la pensée devient objet des sens. » Le matérialiste peut bien moquer le statut et les prétentions de la physiognomonie, il le fait avec l'agressivité poignante de celui qui, se sentant soupçonné, se dépêche de montrer du doigt son compagnon de conspiration déjà mis aux fers. Il élève la voix, vitupérant contre la « naïveté » du spécialiste des physionomies, mais ses cris ressemblent à un exorcisme.

Le matérialiste faiblard s'empresse de faire sienne la réprobation sarcastique de Hegel à l'égard de Lavater : cet « intérieur », que la physiognomonie voudrait révéler, est chétif et inarticulé. La bouche et les mains exercent pourtant une fascination indéniable – tous deux motifs à maints commentaires –; mais seulement parce qu'elles sont les organes du travail et du langage. C'est dans le « faire » et le « dire » que l'intériorité se manifeste objectivement. Jamais dans la physionomie comme telle.

Certes, le matérialiste borné essaye de prendre ses distances avec Hegel : dans le travail et le langage, dit-il, « l'intérieur » et « l'extérieur » sont indivisibles, la personne est un tout et, plus encore, un tout sensible. C'est juste, bien sûr. Si ce n'est que, de cette façon, on se condamne à faire des efforts énormes et peu concluants pour trouver une correspondance corporelle à chaque séquence de pensée. Nier l'autonomie de l'intellect abstrait est assez hasardeux : il est vain de chercher le fantôme exsangue de la corporalité dans les assertions de caractère universel. Non seulement parce que, ce faisant, on collectionne des résidus, mais surtout parce qu'on réduit ainsi le visage et le corps aux faibles contours des propositions formalisées, en mortifiant donc leur sens autonome.

Il serait plus utile pour le matérialiste de noter la courbe sensible qu'ont, en soi, les abstractions. On peut parler d'un concept rugueux, d'un calcul élancé, d'une inférence adipeuse, d'une protubérance de la volonté. On n'a pas des visages qui renvoient aux concepts, mais des concepts qui ont un visage sensible. D'ailleurs, qu'est-ce que la liste des figures rhétoriques – métonymie, métaphore, oxymore –, si ce n'est la tentative de recenser les grimaces et les expressions du visage des concepts ? Mais ce qui est décisif et qui donne de la densité à l'espérance utopique, c'est autre chose encore. Il faudrait libérer la physionomie humaine du devoir de révéler quelque chose. On peut l'apprécier pour elle-même, sans autre supplément de signification. Le matérialisme devrait prendre chaque trait sensible comme la ligne d'arrivée de l'observation perspicace, et non comme un point de départ. Il faudrait faire comme si les yeux

étaient simplement des yeux, des mains simplement des mains, sans que les uns et les autres ne doivent nullement « incarner » un *destin* ou un *caractère*.

Contre Hegel, le matérialiste pourrait défendre la science de la physionomie en soutenant que son véritable devoir est de donner de la valeur à la main ou à la bouche après que l'ouvrage a été accompli, quand le discours prend fin. En fait, c'est seulement à ce moment-là que la main ou la bouche ne signalent plus quelque chose d'autre.

À cette condition, le matérialiste ose se dire sans honte expert en physionomies. Que révèlent-ils alors, ces visages qui se succèdent, fugaces, aux portes des usines Fiat ? Peut-être rien. Ils ne représentent plus la traduction en langage vulgaire de l'Esprit, ou de l'Histoire, ou du Progrès, ou de la Douleur. Ce sont seulement des visages humains. Faut-il s'en excuser ?

1.4 Éloge du numismate

L'argent, on le sait, est un objet matériel (« matérialiste », disent avec un dégoût mal dissimulé les belles âmes qui confondent peut-être Épicure avec Rockfeller). L'argent, c'est ce qui sonne dans la poche ou qui se froisse dans le portefeuille, comprimé ou perdu (ça dépend des revenus) entre la photo de la personne qu'on aime et les tickets de métro. Mais l'argent, c'est aussi une abstraction vertigineuse : en comparaison, les théorèmes de la logique symbolique ressemblent à des trucs de bricoleur. C'est un pur concept de quantité, et même de mesure de la quantité. Avec l'argent, on peut acquérir n'importe quel bien de consommation : du pain ou des émeraudes, du sexe ou du persil. Peu importe si deux objets achetés au même prix n'ont aucune propriété physique ou chimique en commun, s'ils sont en quelque sorte radicalement hétérogènes : ils deviennent comparables, par l'intercession de ce « dieu sur terre » qu'est l'argent. L'argent établit des équivalences entre tout et tout. Marx l'appelait l'*équivalent universel*, lui qui, à la suite de Shakespeare ou Balzac, se moquait de la si triste expression : « des gens pauvres, mais si beaux », en observant que la beauté (comme du reste la puissance, la sympathie, l'humour, etc.) est un attribut de celui qui possède le représentant des biens de la terre. L'équivalence, bien qu'elle soit une idée fort com-

plexe, emprunte un petit corpuscule de métal ou de papier. C'est comme si l'idée de « chevalinité » existait matériellement à côté de chaque cheval en chair et en os, du pur-sang au moindre poney. Voilà le miracle que tout le monde peut voir : une abstraction *réelle*, une chose *idéale*.

D'ailleurs, l'argent ne peut équivaloir aux différents produits que parce qu'il est l'incarnation tangible du *temps* impalpable : de ce temps de travail qui détermine la valeur de toutes les marchandises. Du temps congelé : voilà, en fin de compte, ce qu'est l'argent. L'heure d'un journalier et celle d'un métallurgiste se vident de toute caractéristique spécifique – la récolte de poires ou la finition d'une carlingue –, se réduisant à un intervalle abstrait, coupé autant de la nature sensible que de l'*histoire* contingente et mouvementée. Le temps vide et homogène, condensé sous forme d'argent, devient à son tour la base d'une philosophie particulière de l'Histoire, celle inspirée par l'idée du progrès continu et linéaire – très semblable, justement, à la progression de l'accumulation monétaire.

Ceci étant, le *numismate* mérite qu'on lui accorde une attention particulière. Il collectionne la monnaie et les billets d'époques et de pays différents. Il ne thésaurise pas du pouvoir d'achat, mais il traite l'argent comme des papillons enfilés sur des aiguilles et destinés à finir sous une cloche de verre. Il rassemble les espèces monétaires les plus disparates comme s'il s'agissait de fragments d'une nature morte, avec la même passion, sinon la même mélancolie, qu'un botaniste. De chaque spécimen, il apprécie les variations chromatiques, l'empreinte modeste ou délicate, la taille particulière, l'effigie représentée (un George

Washington ou un Manzoni ou encore le Che Guevara des pesos cubains), le poids, la consistance, l'odeur (oui, pour le numismate, *l'argent a une odeur*).

Le numismate est un héros philosophique, parce qu'il considère l'objet le plus abstrait qui soit, l'argent, comme n'importe quelle créature sensible, chargée de contingence et de qualités multiples. Enfin, il reconnaît des différences dans « l'équivalent universel » (ces différences, justement qu'il s'efforce d'effacer sans relâche). Mais surtout il redonne un caractère *historique* à ce qui semble se soustraire à l'histoire. Pour lui, tel sou de 1910 ramène à la vie les contextes, les conflits, les habitudes de l'époque. Le collectionneur réintroduit dans le temps ce qui congèle le temps. Ce renversement est particulièrement exemplaire. L'« abstraction réelle », dans la vitrine du numismate, s'avère être *réversible*. Elle peut revenir, elle-même, à l'état d'un objet immédiat de sensation, ou même à seule fin esthétique. Mais, cette réversibilité de l'abstraction-argent, que le numismate cultive sur un mode maniaque et solitaire, n'est-elle pas aussi, à une tout autre échelle, l'exemple type d'un *sensualisme de deuxième degré,* à savoir de la familiarité acquise avec les effets perceptifs d'un concept qui, en se réifiant, assume une physionomie totalement matérielle. Et ce sensualisme de deuxième degré coïncide avec la plus radicale aspiration marxiste : certainement pas revenir au vil « concret » du bon vieux temps, mais élargir le cadre de l'expérience sensorielle jusqu'à y intégrer les productions les plus insolites de l'intellect linguistique.

1.5 Le nom de l'aimé.e

Un ami, qui fut emprisonné pour des raisons politiques dans le courant des années quatre-vingt, me raconte : « Je peux résumer tous les changements qui se sont produits pendant mon absence par un seul exemple. Il ne concerne pas la situation politique, mais quelque chose de plus sérieux qui, d'ailleurs, aide à mieux comprendre ce que cette situation a de déplorable. Avant mon incarcération, on n'utilisait pas le terme "fiancé" ou "fiancée" pour désigner la personne qu'on aimait. Aujourd'hui, oui. Je t'avoue que, dans un premier temps, j'ai entrevu un lien évident entre mon emprisonnement, dont tu sais à quel point il était injuste, et l'usage dominant d'une nouvelle-ancienne expression. Comme si les deux choses avaient eu une racine commune. Ce qui n'est pas le cas, bien sûr. Cependant, je continue de croire que cette manière de parler est un signe typique des années quatre-vingt, années de mécontentement et de défaite. »

Cet ami, pour chagriné qu'il soit, a raison, même si ses propos pleins de finesse témoignent aussi d'un certain ressentiment. Désigner celui ou celle qu'on aime comme son ou sa « fiancé.e » n'est pas un changement insignifiant : quelques années plus tôt, ce qui venait aux lèvres, c'était « mon homme » ou « ma compagne ». Façons de parler et de vivre qui allaient

de pair avec une idée de permanence, de statut définitif. Permanence simplement espérée, certes, mais a-t-on le droit de sous-estimer ce qu'un homme ou une femme considère comme étant digne d'espérance ?

Aujourd'hui en revanche, quand on lâche le mot « fiancé.e » pour désigner celle ou celui avec qui on partage sa vie depuis dix ans, on met en avant le caractère *provisoire* de toute relation. Se manifeste ainsi l'inclination à rester toujours indécis.e, faisant de cette incertitude sa demeure. Entendons-nous bien : cette propension n'est pas un mal en soi. L'usage du mot « fiancé.e » atteste du sens accru de la précarité, de l'extrême *contingence* qui semble accompagner naturellement toutes nos expériences. Il contient, en somme, un soupçon de sentiment véritable. Mais en disant « fiancé.e », tout en proclamant avec un brin de forfanterie l'incertitude de tout transport affectif, je m'en défends en empruntant le terme au lexique du conformisme. Je dis et me dédis dans le même élan. Je m'arrange pour donner une allure de *routine** à du provisoire, une forme chronique à ce qui est fugitif. Ce qui domine, c'est le besoin d'être rassuré.e.

La référence amusée aux années cinquante est significative. La famille comme planche de salut n'est plus possible, et pas même souhaitable, mais pour exprimer cet état de fait, on ne trouve rien de mieux que d'utiliser le plus familialiste des termes. Je ne peux supporter la catastrophe du « permanent » qu'en l'évoquant, ne serait-ce que par jeu. On pourrait répondre : comment ne pas voir l'ironie et la légèreté de cette nouvelle signalétique de l'amour ? Pourquoi fulminer contre ce goût de la citation, qui constitue le sel de nos discours ? Mais le fait est que

cette citation du jargon d'antan est faussement audacieuse, résignée, peureuse. Si l'on voulait glaner parmi les mots désuets, pourquoi ne pas avoir choisi « amant.e » ? Ce terme dénote lui aussi le côté transitoire de la rencontre amoureuse, mais il se présente comme le fruit d'une *élection* qui se renouvelle, même après dix ans passés ensemble.

Peut-être que la défection des formes de vie actuelles et le sentiment de l'utopie affleurent dans ce renoncement à toute épithète définitive, dans la timidité que l'on ressent parfois devant les mots dont on dispose, comme si chacun d'entre eux nous brûlait la bouche. Cette réticence est lourde d'inquiétude critique. Dans les périphrases alambiquées que nous empruntons pour désigner la personne aimée par son *simple nom*, sans plus ample qualification, on devine une accumulation de forces contre l'état actuel des choses.

1.6 Le poker ou la nostalgie de l'aventure

Faites vos jeux, tout est possible !

Le joueur de poker a quelques points communs avec l'intellectuel. Ils sont tous deux maladroits et inefficaces à se frayer un chemin dans le monde. Ils sont tous deux en marge de la vraie vie et aiment à s'en soustraire. Tous deux, enfin, réfléchissent sur les règles du jeu au lieu de se contenter de jouer. Le joueur est le contraire de l'homme d'action : il ne sait pas y faire, il fait montre d'un sens pratique plutôt réduit. Sa capacité de calcul est inhibée dès lors qu'il s'agit des choses concrètes, sa résolution est paralysée face à l'expérience directe du risque.

Agonisant après avoir reçu une balle indienne, le joueur de *La chevauchée fantastique* chuchote une dernière volonté à l'oreille de ses compagnons de partie : qu'ils témoignent auprès de son père, un homme de pouvoir et d'action, qu'il est mort avec courage. À l'heure de mourir, le beau jeune homme aux moustaches fines et soyeuses, presque trop habile à manier les cartes, désire racheter la transgression inscrite dans son rôle.

Le joueur est en fait et par définition une sorte de bon à rien ambigu : il n'agit pas, il contemple. Il ne partage pas l'intrépidité et la témérité des autres, il se contente de les simuler dans les limites du déroulement d'une partie. Celui qui vit du jeu est bien pire qu'un spectateur passif et indifférent : c'est un para-

site qui reproduit, au fil des donnes, les situations douloureuses et les dangers imprévus que ses semblables sont engagés à vivre avec gravité. C'est un simulateur qui, de main en main, analyse et isole des formes d'existence et des valeurs culturelles, fatalement mal à l'aise quand la *mimésis* rituelle redevient vie. En somme, si le joueur n'est pas un intellectuel, il s'en rapproche beaucoup, obligé qu'il est d'escompter, entre solitude et mépris, ce surplus de réflexion propre à son métier.

Le tapis vert des parties de poker, c'est la crèche de la modernité : la miniaturisation claire et distincte de ce qui arrive dans les méandres des métropoles du dix-neuvième siècle ou dans les grands espaces de la « frontière » nord-américaine. Le jeu, c'est le moment très sérieux où une culture parle de ses propres règles, en les isolant temporairement du contexte que, d'ordinaire, elles instituent. Le poker met en évidence, dans leur aspect dépouillé et mécanique, les formes typiques de la culture du libre-échange : individualisme discret, incertitude durable quant aux attentes, réalisation de soi par le biais d'une adaptation opportune à toutes les chances dont on pourrait tirer profit.

Ce sont les pionniers de la Louisiane qui, dans la première moitié du dix-neuvième siècle, établirent les règles actuelles du poker. Il est vrai que l'on mentionne ce jeu dès le seizième siècle en Europe dans la littérature et les chroniques : le nom vient de l'allemand *pochen*, équivalent de l'anglais *bluff*. Mais cette préhistoire est presque sans intérêt tant elle évoque une forme de jeu de hasard qui ne rappelle en rien le poker que l'on connaît aujourd'hui. Notre poker est la créature de la révolution industrielle. Et c'est sur la

« frontière » nord-américaine, authentique laboratoire d'un capitalisme à l'état pur, libre des entraves des moyens de production traditionnels, que naît sa variante la plus fascinante, le *stud* ou poker ouvert.

Le hasard moderne se distingue radicalement du hasard d'autrefois. Le risque, jusqu'au dix-huitième siècle, est soit déréglé, sans trame, soit codifié selon les statistiques minutieuses du destin. Avec le poker, au contraire, un réseau serré de combinatoires met le joueur face à un système d'occasions. Le hasard est bridé, organisé par des règles précises, mais en même temps conserve un aspect anonyme et répétitif. L'imprévisible ne s'oppose plus à un système de lois, mais il en est le produit ultime et le plus raffiné.

Selon le flux des combinaisons récurrentes et les automatismes de la partie, le sujet du jeu est interchangeable, au moins virtuellement, selon les conditions de départ. En fin de compte, chaque joueur, qu'il soit riche ou pauvre, en vaut un autre : il parie sur son opinion et s'il voit juste, il gagne.

Bien sûr, le poker, ce chef-d'œuvre de la culture libérale, invoque l'égalité entre joueurs pour mieux les différencier par la suite. En fait, dans le système d'occasions proposé par le jeu, certains joueurs en profitent plus que d'autres. Il s'agit d'un type de héros à la fois paradoxal et extravagant. Si on admet que les joueurs de poker sont des bons-à-rien, ce héros l'est plus que quiconque. Être un bon-à-rien lui confère une sorte de spécialité singulière. Saisir le maximum d'occasions fantasmatiques offertes au cours de la partie est une qualité qui demande qu'on n'en ait aucune autre. Il ne s'agit pas d'occasions réelles,

comme celles qui conduisent au succès, à l'amour ou aux découvertes scientifiques, mais d'occasions abstraites, sous leur forme pure. C'est pourtant dans ce personnage désincarné de joueur professionnel que demeure la nostalgie de l'aventure, ou plutôt, le présage de ce que serait le sens moderne de l'aventure.

Ce professionnel sait que l'éclair de génie ou, du moins, la véritable extravagance naît seulement d'une longue fidélité à la grisaille de la *routine**. Que l'innovation tonitruante, celle qui stupéfie et confond les adversaires, survient comme une légère déviation par rapport à un comportement archi-connu. Que pour être original, il faut passer par le conformisme le plus éculé. Que pour finir par agir spontanément, on doit passer indéfiniment par l'artifice. Que cela prend un temps fou pour arriver à un instant de concision brillante. Cet entrelacs de répétition et d'exception, de calcul et de nuances ineffables, de convention et d'élan est un trait typique de la manière moderne d'expérimenter.

Nous manquons désormais, on le sait, de grands « romans de formation », d'événements décisifs qui trempent le caractère une fois pour toutes, de faits dignes d'être transmis en vertu de leur caractère d'exception : anomie et abstraction pervertissent tous les champs d'action. Le joueur de poker, lui, dans la monotone répétitivité du jeu, cherche la faille qui lui permettra d'affronter une expérience qui redeviendrait unique.

Dans *Le Kid de Cincinnati* – film tiré du roman éponyme de Richard Jessup –, Steve McQueen, alias Cincinnati, défie le Champion, Edward G. Robinson, inoubliable dans le rôle. Après de longs jours et des nuits interminables de *stud poker*, Cincinnati décide de

tenter sa chance, de jouer son va-tout, en partant de l'hypothèse que le Champion n'aura pas la suite royale dont il a besoin pour gagner. Un défi immense contenu dans la seule carte encore cachée. On retourne ladite carte, moment unique, pathos inégalé : la suite royale est bien là. L'aventure du Kid est terminée. Son voyage au fil des aventures du monde prend fin.

Voici donc ce que le poker nous enseigne : le « monde de la vie » – émotions, nuances, merveilles – qui semblait étouffé par des automatismes et des conventions abstraites, se fait valoir de façon inattendue après que conventions et automatismes se sont affirmés encore et encore. Non pas malgré, mais *grâce* à eux.

Retrouver ce qui est unique dans ce qui est massivement répétitif, voilà notre pari, notre mise, notre enjeu.

2. Ambivalence du désenchantement

L'examen attentif de la *situation émotive* de ces dernières années n'est pas une simple péripétie littéraire distractive, ni même une pause récréative entre des recherches par ailleurs autrement rigoureuses. Cette approche vise, bien au contraire, des questions de premier ordre et des plus concrètes : rapports de production et formes de vie, obéissance et conflit. C'est un « prologue sur la Terre », sourd à tout bruissement angélique, ayant pour fin de régler nos comptes avec le sens commun et l'*ethos* de la décennie [1980-1990] qui s'achève.

En parlant de situation émotive, on ne pense pas à un ensemble de penchants psychologiques, mais bien plutôt à ces modes d'être et de sentir si répandus qu'ils semblent communs aux contextes les plus divers de l'expérience, au temps du travail comme au temps de l'apprentissage, à l'introversion paresseuse comme aux vacarmes de la sphère publique. Au-delà de la mise en évidence de l'ubiquité de leurs manifestations, il faut aussi saisir l'*ambivalence* de ces modes d'être et de sentir, en identifiant en eux un « degré zéro » ou un noyau neutre, capable de susciter soit une euphorique résignation, une totale abjuration et une intégration sociale, soit des instances inédites de transformation radicale de l'existant. Mais avant de remonter vers ce noyau essentiel et ambivalent, il convient de s'arrêter

quelque peu sur les expressions *effectives* de la situation émotive dans les années qui ont suivi le trépas des mouvements de masse. Expressions des plus dures et des plus déplaisantes, comme on sait.

Il s'agit de saisir un champ de *coïncidence immédiate* entre production et éthique, structure et superstructure, bouleversement du processus de travail et sentiments, technologies et tonalités émotives, développement matériel et culture. En se tenant en deçà de cet épais mélange, on renouvelle fatalement la scission métaphysique entre l'« en-dessous » et l'« au-dessus » entre l'*animal* et le *rationnel,* les corps et les âmes : et peu importe si, ce faisant, on s'enorgueillit d'un prétendu matérialisme historique. Mais surtout, en négligeant de relever les points de similitude entre praxis de travail et modes de vie, on se méprend tant sur l'actuelle production nouvelle que sur les formes culturelles courantes, donnant lieu à de nombreuses équivoques.

C'est le processus productif postfordien même qui affiche directement, sous le signe d'une domination intensifiée, le lien entre ses modules opérationnels et les *sentiments du désenchantement.* Opportunisme, cynisme, peur, étincelant dans le manifeste postmoderne sur la fin de l'Histoire, entrent dans le processus de production, dans la mesure où ils correspondent parfaitement au caractère versatile et à la flexibilité des technologies électroniques.

1. *Les sentiments mis au travail*

Quelles sont, aujourd'hui, les principales qualités requises des travailleurs dépendants ? Les signes de reconnaissance empiriques concordent dans la

réponse : s'habituer a la mobilité, être capable de maintenir un rythme malgré les plus brusques reconversions, savoir s'adapter en même temps qu'entreprendre, être docile dans le passage d'un ensemble de règles à un autre, être disposé à une interaction linguistique banalisée et plurilatérale, maîtriser le flux des informations, s'habituer à se frayer un chemin entre des possibilités alternatives limitées.

Or, de telles qualités ne sont pas le fruit de la discipline industrielle, mais plutôt le résultat d'une socialisation qui trouve son centre de gravité *en dehors du travail,* rythmée par le changement soudain des us et de coutumes, la réception des médias et l'indéchiffrable *ars combinatoria* qui, dans les métropoles, fait s'entremêler des kyrielles d'occasions fugitives. On a naguère fait cette simple hypothèse que le « professionnalisme » effectivement requis et proposé, consiste finalement dans les qualités que l'on acquiert au cours d'une période prolongée de pré-travail ou de précarité. Le retard à se plier à un rôle défini, qui fut l'une des caractéristiques des mouvements de jeunesse dans les décennies précédentes, devient la plus remarquable des qualités professionnelles. Dans l'attente d'un travail, ces talents communément sociaux et cette habitude à ne pas contracter d'habitudes durables, sont développés et feront bel et bien fonction d'« instruments de travail », une fois qu'on aura trouvé un travail.

On constate ici un double glissement. D'une part, le processus de socialisation – à savoir l'intégration dans la trame de relations au travers desquelles on fait l'expérience du monde et de soi – apparaît indépendant de la production directe comme des rites d'initia-

tion propres à l'usine ou au bureau. Mais d'autre part, l'innovation continuelle de l'organisation du travail subsume l'ensemble des tendances, des aptitudes, des sentiments, des vices et des vertus, qui ont mûri justement dans la socialisation extra-professionnelle. L'*instabilité permanente* des formes de vie fait son entrée dans l'ordre des compétences et des attributions du travailleur. L'accoutumance au changement ininterrompu et sans *telos,* les réflexes éprouvés par la succession de chocs perceptifs, un sens aigu de la contingence et du caractère aléatoire des choses, une mentalité non déterministe, le dressage urbain pour traverser des carrefours d'opportunités différentes, tout ceci s'élève au rang d'une *force productive* authentique.

Et c'est l'idée même de « modernisation » qui vole en éclats, comme la trame des oppositions par laquelle elle se maintient : les soubresauts de la nouveauté contre l'immobilité de l'ordre précédent, l'artificiel contre le semi-naturel, une rapide différenciation contre une répétitivité consolidée, la reprise d'une temporalité linéaire et infinie contre le caractère cyclique de l'expérience. Cet emplâtre d'images forgées sur le terrain de la première révolution industrielle a été appliqué avec ténacité, par inertie ou coercition répétitive, sur chaque *nouvelle vague** successive du développement. Son inadéquation est totale.

L'innovation en acte, loin de s'opposer au caractère statique de longue durée des sociétés traditionnelles, intervient sur une avant-scène sociale et culturelle déjà entièrement modernisée, urbanisée, artificielle. Il faut se demander, aujourd'hui, comment le surgissement ultime d'événements inattendus se combine avec une certaine habitude de l'imprévu et une *capacité réactive* à

la transformation ininterrompue déjà acquise. Comment la plus récente déviation des choses connues se conjugue et interfère avec une mémoire collective et individuelle entièrement rythmée par des retournements improvisés. Et si l'on voulait parler de *dégondage*, il s'agit bel et bien d'un dégondage qui s'effectue là où il n'y a plus désormais de gonds réels.

Le point crucial est que l'actuel bouleversement productif se sert, comme d'une *ressource* des plus précieuses, de tout ce que le modèle prêt-à-porter de la « modernisation » retiendra au contraire comme faisant partie de ses effets : incertitude des expectatives, contingence des dispositions, identités fragiles, valeurs interchangeables. Cette restructuration ne met pas en danger des traditions établies (plus trace de Philémon et Baucis bouleversés par un Faust entrepreneur), mais *met au travail* les états d'âme et les tendances engendrées par l'impossibilité de quelque authentique tradition que ce soit. Les technologies dites avancées ne provoquent pas un dépaysement tel qu'il puisse faire se perdre une « familiarité » précédente, mais réduisent à un *profil professionnel* cette expérience même du dépaysement le plus radical ; ou encore, pour employer un vocabulaire à la mode : le nihilisme, qui fut tout d'abord le côté obscur de la puissance technique et productive, en devient désormais une composante fondamentale, une dot fort appréciée sur le marché du travail.

2. *Les bureaux du bavardage*

Le tourbillon du déracinement a été diagnostiqué et décrit de différentes façons par la grande philoso-

phie de ce siècle. Mais, pour cette dernière, les traits caractéristiques d'une expérience appauvrie et dépourvue désormais d'une structure osseuse solide, se manifestent essentiellement *à la lisière* de la praxis productive, comme un contre-chant sceptique et corrosif par rapport à des processus de rationalisation.

Les tonalités émotives et les dispositions éthiques qui révèlent le plus crûment la carence drastique de fondement affectant l'action, font leur apparition une fois le travail terminé, après le pointage. Que l'on pense au dandysme ou au *spleen* chez Baudelaire ; ou encore au « spectateur distrait » de Benjamin, qui affine, certes, sa propre sensibilité par des constructions spatio-temporelles entièrement artificielles, mais, ce, justement, *au cinéma*[1]. Et que l'on prête attention surtout aux deux célèbres figures de la « vie inauthentique » selon Heidegger : le bavardage et la curiosité. Le *bavardage* est un discours sans fondements, diffusé et répété inlassablement, et ne transmettant plus le moindre contenu réel, mais qui s'impose comme le seul et véritable événement digne d'attention. La *curiosité*, c'est la quête de la nouveauté en tant que nouveauté, une « activité du voir pur et frénétique », une incapacité de recueillement, une agitation sans fin, ni finalité. Selon Heidegger, ces deux figures s'affirment bel et bien, tandis que disparaît le « soin », tout de sérieux et de gravité, porté à l'instrument et l'objet du travail, et que s'amenuise le rapport pragmatique et opérationnel avec le monde alentour[2].

1. Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1938) in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, § XIII.

2. Martin Heidegger, *Être et temps* (1927) : § 35-36.

À notre époque, la grande nouveauté réside dans le fait que les modes de la « vie inauthentique » et les stigmates de « l'expérience pauvre » deviennent des modèles de production autonomes et positifs, siégeant ainsi au cœur même de la rationalisation. Le discours sans fondements et la quête de la nouveauté en tant que telle, accèdent à une position dominante en tant que critères opérationnels. Plutôt que d'être relégués dans l'après-travail, le bavardage et la curiosité *disposent désormais de leurs propres bureaux.*

La subsomption dans le processus productif du paysage culturel et émotif, typique d'un déracinement sans remède, se manifeste d'une manière exemplaire dans l'*opportunisme.* L'opportuniste, c'est celui qui affronte un flux de possibilités interchangeables, tout en restant disponible au plus grand nombre d'entre elles, se pliant à la plus proche et passant brutalement de l'une à l'autre. Ce type de comportement, qui témoigne de la moralité douteuse de bon nombre d'intellectuels, a pourtant aussi son importance *technique.*

Le possible, auquel l'opportuniste se mesure, est on ne peut plus désincarné : il arbore, certes, telle ou telle défroque particulière, mais pour l'essentiel, il n'est qu'une simple *abstraction d'occasions.* Non pas l'opportunité de telle ou telle chose, mais plutôt une opportunité sans contenu, semblable à celle à laquelle est confronté celui qui pratique les jeux de hasard. À un détail près toutefois : la confrontation avec une kyrielle ininterrompue de possibilités vides n'est pas confinée à un cercle particulier, ni ne peut être une parenthèse que l'on referme à loisir pour passer à une activité « sérieuse », dotée d'une solide concaténation de fins et de moyens, ou d'une ferme interpénétration

entre formes et contenus. L'opportunisme est plutôt une partie sans entr'acte et sans fin.

C'est justement la sensibilité à l'égard des opportunités abstraites qui constitue une *qualité professionnelle* pour de tels modèles d'activité post-tayloristes, là où le processus de travail n'est pas régi par un simple but particulier, mais par une *classe de possibilités* équivalentes, qu'il faut spécifier l'une après l'autre. La machine informatique, plutôt que moyen pour une fin univoque, est *prémisse* de successives élaborations de type « opportuniste ». L'opportunisme se fait valoir comme ressource indispensable chaque fois que le processus concret de travail est pénétré par une « activité communicative » diffuse, sans plus de comparaison, donc, avec la simple « activité instrumentale » muette. Alors que la « ruse » taciturne, par laquelle l'instrument mécanique profite de la causalité naturelle, réclame des hommes au caractère linéaire et soumis à la nécessité, le « bavardage » informatique a besoin d'un « homme des occasions », enclin à saisir toutes les *chances*[1].

La fantasmagorie des possibilités abstraites, dans laquelle évolue l'opportuniste, est teintée par *la peur* et secrète du *cynisme.* Les *chances* négatives et privatives sont aussi infinies, tout comme les « occasions » sont menaçantes. La peur de dangers déterminés, même simplement virtuels, *habite* le temps de travail comme une tonalité dont on ne peut se défaire. Elle aussi, par

1. *N.d.t.* — Il s'agit du mot anglais « *chance* », qui recouvre à la fois les notions de hasard et d'opportunité – tout comme le terme français qui, toutefois, a perdu en route quelques-unes de ses acceptions dans l'emploi courant.

ailleurs, est transfigurée en réquisit opérationnel ou qualité professionnelle particulière. En fait, l'insécurité par rapport à sa propre disponibilité à l'innovation périodique, la crainte de perdre ses prérogatives, à peine acquises, l'angoisse de « rester en arrière », tout ceci se traduit en flexibilité, docilité, promptitude à la reconversion.

La menace surgit d'un contexte qui nous est parfaitement familier ; elle nous effleure, nous épargne et frappe quelqu'un d'autre. Ainsi, même à propos de questions concrètes et circonscrites (posées bien en deçà des « choses ultimes »), le travail intellectuel de masse fait, à chaque pas, l'expérience du sentiment typique de la *décimation,* à savoir cette euphorie engendrée par le fait que l'on se trouve être le neuvième ou le onzième dans le rang. À la différence de ce qui advient dans la parabole hégélienne sur les relations entre maître et esclave, la peur n'est plus ce qui pousse à la soumission *avant* le travail, mais est une composante active de cette *instabilité stable* qui marque toutes les articulations internes du processus productif.

Le cynisme est aussi en corrélation étroite avec cette instabilité stable. Celle-ci offre à la vue de tous, dans le travail comme dans le temps-libre, les *règles* nues qui structurent artificiellement les domaines d'action (instituant ainsi des systèmes de *chances* et des séquences de crainte). À la base du *cynisme* contemporain il y a le fait que les hommes et les femmes font avant tout l'expérience des *règles,* bien plus que des « faits », et bien avant que des événements concrets. Mais faire l'expérience directe des règles, signifie aussi reconnaître leur caractère conventionnel et infondé. Ainsi, on ne se trouve plus plongé dans un « jeu »

préalablement défini, en y participant avec une conviction véritable, mais on n'entrevoit désormais dans les différents « jeux », dénués de toute évidence et de tout sérieux, que le lieu de l'immédiate *affirmation de soi.* Affirmation de soi d'autant plus brutale et arrogante, cynique en somme, qu'elle utilise ces règles mêmes dont le caractère conventionnel et inconstant a été reconnu, sans se faire d'illusions, mais avec une parfaite adhésion momentanée.

Le cynisme reflète la situation de la praxis *sur le plan* des modèles opérationnels, plutôt qu'*au-dessous.* Mais cette situation ne ressemble en rien à une noble maîtrise de sa propre condition. Au contraire, l'intimité avec les règles se confond avec un processus d'*adaptation* à un milieu essentiellement abstrait. Dans les *a priori* et dans les paradigmes qui structurent l'action, le cynique saisit seulement le signe minimal qui pourra lui être utile pour orienter son combat pour la survie. Et ce n'est donc pas un hasard si le cynisme le plus éhonté s'accompagne généralement d'un *sentimentalisme* incontinent. Les contenus vitaux, expulsés par les scansions d'une expérience qui est avant tout expérience de formalisme et d'abstraction, reviennent par en dessous, simplifiés, non élaborés, aussi tyranniques que puérils. Quoi de plus naturel que de voir un expert en communication de masse aller au cinéma, après une journée de dur labeur et se mettre à *pleurer.*

3. *Temps et* chances

L'attention que nous portons ici à l'*ethos* de ces dernières années, aux modes de vie et aux sentiments

prédominants, voudrait permettre de commencer à rendre compte d'une *socialisation,* et donc d'une formation des subjectivités qui s'accomplit, pour l'essentiel, *en dehors du travail.* Ses modalités et ses inflexions sont ce qui réellement *unifie,* aujourd'hui, l'ensemble accidenté du travail dépendant. Nous avons dit que les « vices » et les « vertus » développés au cours de cette socialisation en dehors du travail, sont par la suite également *mis au travail,* c'est-à-dire subsumés dans le processus productif, réduits à des qualités professionnelles. Mais cela vaut, et il faut le préciser dès à présent, seulement ou principalement là où l'innovation a été exacerbée. Ailleurs, de tels « vices » et « vertus » restent au contraire de simples connotations des formes de vie et des relations sociales en général.

À la différence du taylorisme et du fordisme, l'actuelle réorganisation productive est de nature sélective, elle se déploie comme des taches sur la fourrure du léopard, elle *s'attache* à des modules de travail traditionnels. L'impact technologique, à son acmé, *n'est pas universaliste* : plutôt que de déterminer un mode de production univoque, il maintient en vie une myriade de modes de production différenciés et *en ressuscite même de révolus et d'anachroniques.*

Le paradoxe est le suivant : une innovation particulièrement impétueuse n'implique par contre que certains segments de la force-travail sociale, constituant une sorte de « parapluie » sous lequel tout le passé de l'histoire du travail est reproduit, depuis les îlots d'ouvriers-masse aux *enclaves* d'ouvriers professionnels, depuis un travail autonome revalorisé jusqu'à des formes rétablies de domination personnelle. Les modes de production qui se sont succédé

dans la longue durée se représentent *synchroniquement*, presque à la manière d'une Exposition universelle. Mais ceci justement à cause de l'innovation informatique et télématique qui, si elle n'implique en elle-même qu'une partie du travail actuel, représente pourtant la base et le présupposé d'une telle synchronisation entre différents modules professionnels.

Dès lors, qu'est-ce qui relie le technicien du *software* à l'ouvrier de la Fiat et au travailleur « englouti » ? Il faut avoir le courage de répondre : plus *rien*, pour ce qui concerne les modes et les contenus du processus productif. Mais aussi : *tout*, pour ce qui concerne les modes et les contenus de la socialisation. Ils ont en commun, donc, les tonalités émotives, les inclinations, les mentalités, les attentes. À ceci près que cet *ethos* homogène est inclus dans une production et délimite des profils professionnels, dans les secteurs avancés, mais innerve au contraire le « monde de la vie » de ceux qui sont affectés à des secteurs traditionnels, comme des *frontaliers* qui oscillent entre l'emploi et le non-emploi. Ce qui revient à dire, sur le mode de la plaisanterie, que le point de suture doit être recherché entre l'opportunisme dans le travail et l'opportunisme universellement sollicité par l'expérience métropolitaine. Dans une telle perspective, c'est-à-dire en soulignant le trait *unitaire* de la socialisation débarrassée du processus productif, la théorie de la « société des deux tiers » (deux tiers protégés et garantis, un tiers appauvri et marginalisé) apparaît inadaptée. En voulant la considérer comme viable, on court le risque de se limiter à répéter avec ressentiment : « tout n'est pas rose ». Ou encore de faire des analyses fragmentaires et séparées, reproduisant ainsi

cette topographie sociale en taches de léopard, qu'il faut, au contraire, *expliquer.*

La fragmentation des activités productives apparemment anachronique et la consonance significative des modes de vie sont toutes deux des expressions de la tendance qui a caractérisé, avec la violence que l'on sait, ces deux dernières décennies : à savoir *la sortie de la société du travail.* La réduction du travail commandé à une portion virtuellement négligeable de vie : la possibilité de concevoir la prestation salariale comme un simple *épisode* de l'existence plutôt que comme un *bagne* et la source d'une identité durable : telle est la grande transformation, dont nous sommes les protagonistes souvent inconscients, et les témoins non toujours dignes de foi.

L'affectation directe de labeur est devenue un facteur productif marginal, un « misérable résidu ». Et pour reprendre les mots de Marx lui-même – du Marx le plus extrême et le plus tourmenté – le travail « se situe désormais *à côté* du processus de production, au lieu *d'en* être le principal agent ». La science, l'information, le savoir en général, la coopération sociale, se présentent comme « le pylône central qui soutient la production et la richesse ». Ceux-ci, et non plus le temps de travail. Toutefois ce temps, ou plutôt le « vol » de ce temps, continue de valoir en tant que paramètre éminent du développement et de la richesse sociales. Aussi, la sortie de la société du travail constitue un processus contradictoire, le théâtre de furieuses antinomies et de paradoxes déconcertants, l'entrelacs noueux de *chances* et d'étranglements.

Le temps de travail est désormais l'unité de mesure *en vigueur,* mais non plus l'unité *véritable.* Les mouve-

ments des années soixante-dix ont insisté sur la non-vérité, pour ébranler et abroger cet état de vigueur. Ils ont voulu imposer une version, éminemment conflictuelle, de la tendance objective : ils ont revendiqué le droit au non-travail, ils se sont livrés à une migration collective en dehors du régime des usines, ils ont révélé le *caractère parasitaire* de l'activité sous la domination d'un patron. Dans les années quatre-vingt, la vigueur a prévalu sur la non-vérité. Ainsi, par une boutade des plus sérieuses on peut dire que *le dépassement de la société du travail advient dans les formes prescrites par le système social fondé sur le travail salarié.* Chômage provoqué par les investissements, flexibilité comme règle despotique, pré-retraite, gestion du temps libre accru comme pénurie de travail à temps plein, reproduction des équipements productifs relativement « primitifs » parallèlement à des secteurs novateurs et dynamiques, rétablissement d'archaïsmes disciplinaires pour contrôler des individus non plus soumis aux règles du système de l'usine : voilà ce que nous avons sous les yeux.

Ce cours des choses rappelle fortement ce qu'écrivait Marx à propos des sociétés par actions : on assiste avec elles au dépassement de la propriété privée *sur le terrain même de la propriété privée.* Aussi dans notre cas, le dépassement est réel, mais le terrain sur lequel il s'accomplit ne l'est pas moins. Penser conjointement les deux aspects, sans réduire le premier à une simple virtualité ni le second à une « écorce » extrinsèque, voilà la difficulté que l'on ne peut contourner.

La question dirimante n'est plus la contraction globale de l'horaire de travail, puisque celle-ci est déjà une tendance qui s'est répandue, devenant le fonds

commun des pratiques de domination comme des éventuelles instances de transformation. Il y aura toujours du *temps en trop* : c'est la *forme* que prendra cette exubérance qui constitue l'enjeu de cette partie. La gauche politique, pourtant, est absolument inadaptée pour participer à une telle partie : elle trouvait sa raison d'être dans la permanence de la société du travail, dans les conflits internes à cette articulation de la temporalité. La sortie de la société du travail et la possibilité consécutive d'un différend *sur* le temps, ratifient la fin de la gauche. Il faut en prendre acte, sans complaisance, mais aussi sans regrets.

Le dépérissement effectif du « travaillisme » filtre des modalités de sentiment et d'expériences qui prévalent aujourd'hui : le sens d'une profonde appartenance à un espace-temps sans direction spécifique, le détachement de toute conception *progressiste* de l'événement historique (c'est-à-dire de ce lien causal linéaire entre passé, présent et avenir, qui se modèle justement sur le processus de travail), la familiarité avec des états de choses qui consistent pour l'essentiel en des *systèmes d'occasions.* Comme nous l'avons dit, par rapport à ces modalités de sentiments et d'expériences, on peut envisager une homogénéité substantielle entre les soi-disant « garantis » et les nouveaux « marginalisés », entre le technicien informatique et le plus précaire des précaires, entre celui qui fait partie des « deux-tiers » et celui qui s'en trouve exclu.

Toutefois, dans la mesure où le déclin de la société du travail s'opère en obtempérance avec les règles du travail salarié, il se manifeste en large mesure dans les tonalités émotives de la peur et dans l'aptitude à *l'opportunisme.* Le sens de l'appartenance à des contextes

instables affleure seulement comme perception de sa propre vulnérabilité à l'égard du changement, comme une insécurité illimitée. Dans l'opacité des relations sociales et dans l'incertitude des rôles, qui font suite à la perte de centralité du travail, c'est la peur qui prend racine. L'absence d'un *telos* historique authentique, capable de donner une direction univoque à la praxis, se donne à voir d'une manière parodique dans l'esprit fébrile d'adaptation de l'opportuniste, lequel confère la dignité d'un *telos* salvateur à *chaque* occasion fugitive. L'opportunisme que nous avons connu au cours de ces dernières années consiste à appliquer aux « occasions » la logique du travail abstrait. La *chance* devient un *but* inéluctable, auquel il faut se soumettre sans résistance. Le critère de la plus grande productivité est étendu à ce qui flamboie spécifiquement dans l'expérience prépondérante du non-travail. Le temps en trop prend la forme de l'*urgence,* de l'*opportunité,* de la *perte* : urgence de rien, opportunité d'être opportun, perte de soi. Le consentement fébrile de l'opportuniste transforme le différend virtuel sur le temps en exhibition d'une *ponctualité* universelle.

4. *General intellect*

Les sentiments du désenchantement, et parmi eux le *cynisme* tout particulièrement, s'affirment sur la base d'une relation différente entre le savoir et la « vie ». La scission entre la main et l'esprit, et donc *l'autonomie* de l'intellect abstrait, est un fait désormais irréversible. La croissance auto-propulsive du savoir séparé du travail fait en sorte que chaque expérience immédiate est *précédée* par des abstractions conceptuelles innom-

brables qui s'incarnent dans des techniques, des artifices, des procédures et des règles. L'*avant* et l'*après* s'intervertissent : le savoir abstrait, dont la constructivité infondée se préoccupe fort peu des pièces à conviction de l'expérience directe, précède toute perception et toute opération quelconque, et croît en deçà d'elles, comme un préalable à toute conclusion.

Ce renversement de position entre des concepts et des sens, entre le savoir et la « vie » justement, est une question décisive qui nous oblige à un petit *détour*, pour mieux la saisir. Comme de coutume, pour être concis, il faut faire une digression. Et cette digression nous conduit à un texte célèbre et controversé de Marx, le fameux « Fragment sur les machines[1] ». Que soutient Marx dans ces pages ? Une thèse au demeurant bien peu « marxiste » : le savoir abstrait – scientifique en premier lieu, mais pas exclusivement – tend à devenir rien moins que la principale force productive, en vertu justement de son autonomie par rapport à la production, reléguant le travail parcellaire et répétitif à une position périphérique et résiduelle. Il s'agit du savoir objectivé dans le capital fixe, transféré dans le système automatique de machines, doté d'une réalité spatio-temporelle objective. Marx a recours à une image très suggestive pour indiquer l'ensemble des schémas cognitifs abstraits, qui constituent l'épicentre de la production sociale et servent, *en même temps,* de principes ordinateurs pour tous les cercles vitaux : il parle d'un *general intellect,* d'un « intellect

1. Extrait des *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie,* 1857-1858, trad. franc. Maximilien Rubel, in Karl Marx, *Œuvres,* vol. II, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 304-311.

général ». « Le développement du capital fixe montre jusqu'à quel point le savoir social général, *knowledge*, est devenu une puissance productive immédiate, à quel point les conditions du processus vital de la société sont soumises au contrôle du *general intellect*[1], et transformées selon ses normes. »

Il n'est pas difficile, aujourd'hui, d'élargir la notion de *general intellect* bien au-delà du cercle du savoir social qui se matérialise dans le capital fixe. L'« intellect général » inclut aussi les modèles épistémiques qui structurent la communication sociale et innervent l'activité du travail intellectuel de masse, non plus réductible à un « travail simple », c'est-à-dire à une simple dépense de temps et d'énergie. Ainsi, des langages artificiels, des théorèmes de la logique formelle, des théories de l'information et des systèmes, des paradigmes épistémologiques, quelques segments de la tradition métaphysique, des « jeux de langage » et des images du monde convergent dans la puissance productive du *general intellect.* Dans les processus de travail contemporains, il y a des constellations conceptuelles entières qui fonctionnent par elles-mêmes comme des « machines » productives, sans devoir adopter un corps mécanique, ni même une petite âme électronique.

À cette prééminence potentielle du *general intellect,* Marx associe une hypothèse émancipatrice, finalement très différente de celles, plus connues, qu'il développe ailleurs. Dans le « Fragment », la progression de la crise n'est plus imputée aux disproportions

1. *N.d.t.* Rubel traduit : « puissance matérialisée du savoir ».

internes à un mode de production *réellement* fondé sur le temps de travail distribué par les individus. Bien au contraire, il reconnaît l'existence d'une contradiction déchirante entre un processus productif, qui en appelle désormais directement et exclusivement à la science, et une unité de mesure de la richesse, qui coïncide encore avec la quantité de travail incorporée aux produits. L'écartement progressif de cette courbe en ciseaux conduit, selon Marx, à « l'écroulement de la production fondée sur la valeur d'échange » et donc au communisme.

Ce ne fut pas le cas. Ce qui saute aux yeux, aujourd'hui, c'est la réalisation totale dans les faits de la tendance décrite dans le « Fragment », sans toutefois le moindre revers émancipateur, ni même simplement conflictuel. La contradiction spécifique *in progress* à laquelle Marx liait l'actualité du communisme, est devenue une composante stable, sinon même *stabilisante,* du mode de production en vigueur. Au lieu de provoquer des crises, cette « disproportion qualitative entre le travail [...] et la puissance du processus productif qu'il se limite à surveiller », constitue le présupposé stable sur lequel la domination s'articule. Détaché des instances de transformation radicale, le « Fragment » ne représente que le dernier chapitre d'une *histoire naturelle* de la société : réalité empirique, passé proche, quelque chose qui *a déjà été.* Malgré cela, ou justement à cause de cela, il nous permet de mettre en lumière certains aspects de l'*ethos* qui caractérise le présent.

En tant qu'il organise effectivement la production et les « mondes vitaux », le *general intellect* est bel et bien une abstraction, mais une *abstraction réelle,* pour-

vue d'une valeur opérationnelle matérielle. En outre, du fait qu'il se compose de paradigmes, de codes, de procédures, d'axiomes, de concrétions objectives du savoir en somme – le *general intellect* se distingue très nettement des « abstractions réelles » typiques de la modernité : à savoir celles qui donnent corps au *principe d'équivalence.* Tandis que l'argent, « l'équivalent universel » justement, incarne, dans son existence indépendante, le caractère commensurable des produits, des travaux, des sujets, le *general intellect* établit au contraire les *prémisses analytiques* pour chaque sorte de praxis. Les modèles du savoir social n'assimilent pas les différentes activités de travail, mais se présentent eux-mêmes comme une « force productive immédiate ». Ils ne sont pas des unités de mesure, mais constituent le présupposé démesuré de possibilités opérationnelles hétérogènes. Ils ne sont pas un « genre » existant en dehors des « individus » qui en font partie, mais des règles axiomatiques dont la validité ne dépend certes pas de ce qu'elles reflètent. Ne mesurant ni ne représentant rien, les codes et les paradigmes technico-scientifiques se manifestent comme des *principes constructifs.*

Cette mutation dans la nature des « abstractions réelles » – selon laquelle c'est le savoir abstrait plutôt que l'échange d'équivalents qui veille à donner un ordre aux relations sociales – se reflète dans la figure contemporaine du *cynique.* Le principe d'équivalence, qui est pourtant au fondement des hiérarchies les plus intransigeantes et des plus féroces inégalités, garantissait pourtant une certaine visibilité des liens sociaux, une commensurabilité justement, un système de convertibilités proportionnées. Tant et si bien qu'à son

entour s'est insinuée, d'une manière ouvertement idéologique et contradictoire, la perspective d'une reconnaissance réciproque sans contraintes, l'idéal d'une communication linguistique universelle et transparente. Au contraire, en détruisant la commensurabilité et les proportions, le *general intellect* semble rendre *intransitifs* les « mondes vitaux » tout comme les formes de communication. Tandis qu'il en détermine avec une puissance apodictique les conditions et les prémisses, il occulte pourtant la possibilité d'une synthèse, il n'offre pas l'unité de mesure nécessaire pour une comparaison, il frustre toute représentation unitaire, il bouleverse les bases mêmes de la *représentation politique.* Le cynisme d'aujourd'hui reflète passivement cette situation, faisant de nécessité vertu.

Le cynique reconnaît, dans le contexte particulier dans lequel il agit, le rôle prépondérant tenu par certaines *prémisses épistémiques* et l'absence simultanée *d'équivalences* réelles. Il comprime préventivement l'aspiration à une communication dialogique transparente. Il renonce d'emblée à la recherche d'un fondement intersubjectif pour sa praxis, tout comme il renonce aussi à la revendication d'un critère commun d'évaluation morale. Il abandonne toute illusion quant à la possibilité d'une « reconnaissance réciproque » paritaire. Dans le comportement du cynique la chute du principe *d'équivalence,* si intimement lié à l'échange et à la marchandise, se donne à voir comme l'abandon autoritaire des instances *d'égalité.* Au point qu'il confie l'affirmation de soi justement à la multiplication et la fluidification de hiérarchies et des inégalités, que semble impliquer l'avènement de la centralité du savoir dans la production.

Le cynisme de ces dernières années se conforme a l'inversion entre le savoir et la « vie », en la portant à un accomplissement sans rédemption. La confiance immédiate en tel ou tel ensemble de règles conventionnelles, la réduction au minimum de l'élaboration des contenus vitaux : telle est la forme que prend l'adaptation réactive au *general intellect.* Par ailleurs, et même avec le maximum de négativité, le cynisme témoigne du caractère illusoire d'une « éthique de la communication », qui vise à fonder directement le caractère social de la science sur la base d'une activité dialogique transparente. À la lumière livide du cynisme, on voit toute l'inadéquation de ce *libre-échangisme linguistique.* La science est *sociale* parce qu'elle prédétermine la coopération du travail, non parce qu'elle présuppose un dialogue paritaire ; parce qu'elle est la forme dans laquelle s'inscrit l'activité de tous, et non parce qu'elle postule l'exigence d'accueillir et d'harmoniser rationnellement les prétentions argumentatives de chacun.

Dans la figure du cynique, comme du reste dans celle de l'opportuniste, on assiste à une atrophie des traits dominants dans lesquels la tradition métaphysique avait déposé la dignité du sujet : l'autonomie, la capacité de transcender la particularité des différents contextes d'expérience, la plénitude de l'autoréflexion, le « projet ». Cette atrophie se réalise alors que ces traits, ceux-là justement, ont trouvé un plein accomplissement dans la puissance pratique du savoir abstrait et de son apparat technique. Autonome, séparé, « impassible », autoréférentiel, outrepassant toujours les milieux déterminés, capable de tout détachement du visqueux « monde de la vie » : tel est le *general intellect.* Il réalise dans les faits la trame composite de la

subjectivité métaphysique : avant tout cet autodépassement, qui est à l'origine de la tendance éthique et politique vers le « totalement autre ». Mais une semblable réalisation technique est aussi un affranchissement : l'*ethos* du présent, que ce soit dans ses figures les plus dépréciables et vouées à l'adaptation, ou dans les instances possibles de changement radical, est consigné *en tout cas* dans l'« en deçà ».

5. *Au degré zéro*

Au point où nous en sommes, il faut se demander s'il se trouve quelque chose, dans la constellation sentimentale du présent, qui présente des signes de refus ou de conflit. En d'autres termes : y a-t-il quelque chose de *bon* dans l'opportunisme et le cynisme ? Bien évidemment non, et aucune équivoque ne doit subsister à ce propos. Toutefois, ces figures regrettables et parfois effroyables témoignent indirectement de la *situation émotive* fondamentale dont elles dérivent, mais dont elles ne constituent pas la seule déclinaison possible. Comme nous l'avons dit au début, il est nécessaire de remonter à ces modes d'être et de sentir soumis à l'opportunisme et au cynisme comme un *noyau neutre,* sujet à des expressions absolument différentes.

Afin qu'il ne subsiste aucune équivoque, et que soit éliminé tout prétexte à des malentendus malicieux, il vaut mieux éclaircir par le détail ce que nous entendons par « noyau neutre » (ou « degré zéro ») d'un comportement éthique négatif. Pas de transvaluation fourbe du type : ce qui semble mauvais pour le plus grand nombre, est le bien véritable. Pas de clin d'œil complice au « cours du monde ». Le pari théo-

rique consiste, au contraire, à identifier une nouvelle et importante *modalité d'expérience,* en la saisissant dans les formes sous lesquelles elle se manifeste actuellement, mais sans pour autant la réduire à celles-ci.

Prenons un exemple. La « vérité » de l'opportunisme, ce que l'on a appelé son noyau neutre, réside dans le fait que notre rapport au monde tend à s'articuler le plus souvent à travers des possibilités, des occasions, des *chances,* plutôt que selon des directions linéaires et univoques. Cette *modalité d'expérience,* tout en alimentant l'opportunisme, ne trouve pas sa résolution en lui : elle constitue plutôt l'inéluctable condition de base des actions et des conduites en général. Des comportements éventuels, qui seraient diamétralement opposés à l'opportunisme, pourraient s'inscrire, eux aussi, à l'intérieur d'une expérience rythmée surtout par des possibilités et des *chances* variables. Nous pouvons, d'ailleurs, prévoir ces comportements radicaux et transformatifs, uniquement parce que, pour le moment, nous recherchons, dans l'opportunisme aujourd'hui envahissant, cette *modalité d'expérience* spécifique, avec laquelle ils seraient eux-mêmes en corrélation, mais en en donnant une version totalement différente.

Pour nous résumer, c'est dans les sentiments du désenchantement et dans les comportements d'adaptation du présent qu'il faut identifier la situation émotive, ou modalité d'expérience, qui en représente le degré zéro (c'est ce que nous avons tenté de faire, au cas par cas, dans les pages précédentes). Et il faut aussi souligner à la fois l'*irréversibilité* et *l'ambivalence* de cette situation émotive. Irréversibilité : parce qu'il ne s'agit pas d'une condition passagère, d'une simple conjuration sociale ou spirituelle, suite à laquelle on

peut envisager le rétablissement d'un autre contexte précédent. Il n'est pas question ici d'une longue et lourde parenthèse, mais d'une mutation profonde de l'*ethos*, de la culture et des modes de production, aussi est-il hors de propos de se demander « quelles nouvelles de la nuit ? », comme si nous étions dans l'attente d'un matin : chaque lueur utile est déjà dans la nuit présumée ; il suffit d'accoutumer nos yeux. Ambivalence : la modalité d'expérience dont il a été question ne constitue pas un tout avec ses manifestations actuelles, étant bien plutôt ouverte à des développements fortement conflictuels. Irréversibilité et ambivalence, *tout ensemble.* Au contraire de ce qui se passe dans la discussion théorique courante, où celui qui critique l'existant se croit devoir exorciser une telle irréversibilité, tandis que celui qui la reconnaît, s'empresse d'effacer toute trace d'ambivalence.

Quelles sont donc les modes d'être et de sentir qui définissent la situation émotive commune à ceux qui s'adaptent à l'état de choses présent *comme* à ceux qui le refusent ? Évidemment, et en premier lieu, les modes d'être et de sentir inhérents à la sortie de la société du travail.

Rappelons brièvement les thèmes déjà examinés en détail, en prêtant toutefois, désormais, une attention particulière à ce qui est devenu prééminent : le *degré zéro* des phénomènes et son *ambivalence* intrinsèque. Alors qu'il n'est plus l'épicentre réel des relations sociales, le travail n'offre aucune orientation durable, il cesse de canaliser les comportements et les expectatives. Il ne creuse plus une alvéole, ni ne tend un filet de sûreté capable d'amortir ou de voiler le caractère infondé et contingent de toute action. En

d'autres termes, contrairement à ce que l'on a pu voir dans un passé récent, le travail ne fait plus fonction de puissant substitut à un tissu éthique objectif, il ne tient pas lieu de formes traditionnelles d'éthicité, par ailleurs vidées et dissoutes depuis longtemps. Les processus de formation et de socialisation des individus se déploient en dehors du cycle productif, au contact direct de l'extrême instabilité de tout ordre, comme dressage en vue de se confronter aux possibilités les plus diverses, habitude à ne pas avoir d'habitudes, réactivité au changement continu et sans *telos*.

Dans de telles attitudes et propensions il nous est donné de reconnaître le *degré zéro* des sentiments liés à la sortie de la société du travail. Mais, comme on l'a vu, cette « sortie » se déploie pourtant toujours sous l'égide et selon les règles du travail salarié : donc, sur la base de rapports spécifiques de domination. Il arrive ainsi que la production de marchandises subsume et valorise cette même situation émotive typique du non-travail. Les caractères remarquables de la socialisation en dehors du travail – sens marqué de la contingence, accoutumance au dépaysement, rapport immédiat avec la trame du possible – sont transfigurés en qualités professionnelles, en « caisse à outils ». Non seulement le travail n'est plus un succédané de l'éthicité, mais il intègre, désormais, tout ce qui provient de la disparition d'un *ethos* substantiel quel qu'il soit, il jouit explicitement de la perte de familiarité avec des contextes particuliers ou des modes opérationnels déterminés. Dans l'organisation du travail contemporain, même la crise irréversible de l'« éthique du travail » est mise à profit. Reconduit à la logique du travail abstrait, envahi par le temps homogène et infini

de la marchandise, le sentiment radical de la contingence se manifeste en tant qu'*opportunisme* et *ponctualité.*

Toutefois, la situation émotive inhérente à la sortie de la société du travail peut recevoir une inflexion bien différente, et c'est ce qui importe essentiellement. Que ce soit clair : l'ambivalence dont il s'agit ici ne peut être étudiée de manière exhaustive sous son aspect « virtuose ». On méconnaîtrait ainsi son caractère *pratique.* Il n'est pas seulement question d'une perception intellectuelle différente, qui révèle à soi-même ce qui *est* déjà, mais bien de nouveaux phénomènes, de différentes formes de vie, d'autres processus matériels et culturels. Ce que nous pouvons faire, c'est affiner un lexique conceptuel aux mailles très larges, circonscrire une absence, désigner une *chance,* indiquer le « lieu » de quelque chose qui peut advenir. Il va de soi que, s'agissant simplement d'ânonner un lexique intellectuel, on acceptera l'inconvénient d'une certaine raréfaction du discours, d'un degré d'abstraction plus élevé.

Loin d'être une simple détermination négative, le non-travail croissant est chargé de critères opérationnels saillants, des formes de praxis *autres,* virtuellement opposées à celles qui régissent la marchandise. Il est comme une bande côtière que le retrait de la mer révèle dans toute sa variété et sa richesse : un plein, une convexité. Il est, surtout, le lieu où peut prendre place une *activité,* qui élimine et supplante le travail salarié. Une telle *activité,* bien loin de reconstituer un rapport artisanal entre une finalité concrète et les moyens adéquats pour la réaliser, donne pourtant une *forme accomplie,* et donc une *limite,* au nombre indéfini des possibilités auxquelles tour à tour on se mesure.

Comment qualifier de plus près l'antinomie entre *activité* et *travail,* inscrite dans les modes d'être et de sentir du présent ? Tandis que le travail salarié comprend le possible comme une pluie d'atomes, infinie et indifférente, dépourvue de tout *clinamen,* l'activité à laquelle nous faisons allusion le configure toujours et seulement comme un *monde possible.* Un « monde » est un système de corrélations, dont aucun élément particulier ne peut être extrapolé sans perdre sa signification propre ; c'est une unité saturée et accomplie, à laquelle rien ne semble pouvoir être ajouté ni retranché ; il est un tout *limité,* préalable et indispensable à la représentation de telle ou telle de ses parties. Un « monde possible » est la corrélation préventive, l'unité saturée, le tout limité, que *l'activité* institue tour à tour dans une trame de possibilités.

De cette manière, on fait résonner l'écho de la conception de Leibniz selon laquelle une possibilité particulière n'est compréhensible que si elle est incluse dans un « monde possible », en soi complet. Puis, à la notion leibnizienne de « monde possible », il semble profitable d'appliquer l'opposition, soulignée par Heidegger, entre le « monde » et la « simple présence ». Le « monde », comme milieu vital d'appartenance, est pratiqué et parcouru avant qu'ait lieu la moindre objectivation cognitive. Les « simples présences » sont, au contraire, les êtres ou les faits en tant qu'ils sont posés « devant » le sujet de la représentation. Sur cette base, la différence entre *travail* et *activité* dans leur relation avec les opportunités, les occasions, les *chances* (relation, bien entendu, décisive pour tout deux), se fait plus précise.

Le travail abstrait ordonne la chaîne des possibles

comme une série infinie de *simples-présences-éventuelles,* toutes équivalentes et interchangeables. Au contraire, l'activité fait du possible un « monde » clos et fini. Elle soustrait au flux illimité des différentes *chances,* scrutant bien plutôt chacune d'elles à partir d'un ensemble de connexions, d'un contexte. Cet ensemble de connexions est configuré par l'activité même : il ne lui est pas assigné en priorité (comme une finalité extérieure). En outre, un tel ensemble de connexions est, lui aussi, seulement possible. Un « monde possible », déterminé par le non-travail en tant qu'activité, n'est pas quelque chose qui peut éventuellement se résoudre en une réalité factuelle. Là où d'innombrables chances particulières se seraient transformées en « faits accomplis », leur connexion, à savoir le « monde » qu'elles innervent, ne renoncerait certes pas à la prérogative d'être *seulement possible.* Ces mêmes faits restent compris comme des contingences radicales, saisis sous le profil de leur fragilité, compris à partir des alternatives dont ils sont encore imprégnés. Ni limbes, ni latence, le « monde possible » ne se tient pas aux aguets dans l'ombre, aspirant à une « réalisation » ; il est plutôt une configuration effective de l'expérience, dont la réalité consiste toutefois à maintenir toujours exposé à la vue, comme la lettre écarlate, le signe de sa propre virtualité et de sa propre contingence.

6. *Exode*

Posons à nouveau la question : quels sont les modes d'être et de sentir qui définissent la situation émotive commune *tant* à ceux qui se soumettent hum-

blement, *qu'à* ceux qui rêvent de révolte ? Voici une nouvelle réponse : ce sont les modes d'être et de sentir coextensifs au rôle prééminent du savoir abstrait, du *general intellect,* par rapport à tous les milieux vitaux et à un agir quelconque. Reconnaissant aussi par là même, outre une modalité d'expérience caractéristique, son ambivalence.

Nous avons déjà beaucoup parlé de la condition de fond dont le cynisme contemporain constitue une modulation spécifique. Pour simple mémoire : la confiance immédiate aux règles, aux conventions, aux procédures ; l'adaptation à un milieu essentiellement abstrait ; le savoir comme principale force productive ; la crise du principe d'équivalence et le dépérissement de l'idéal égalitaire corrélatif. Et pour fixer radicalement la situation émotive intrinsèquement liée à cette condition de fond, on peut recourir à une modeste « parabole », en attribuant une valeur exemplaire à l'expérience, en elle-même banale ou marginale, dont elle témoigne.

Prenons un homme désœuvré au bord de la mer. Il *entend* le bruit des vagues, assourdissant et continu, mais après un certain temps, il ne *l'écoute* plus. Cet homme-là, perçoit, mais sans s'en rendre compte. La perception du mouvement uniforme des vagues ne s'accompagne plus d'une perception *de soi* en tant que sujet qui perçoit ; il ne coïncide plus du tout avec ce que, dans le jargon philosophique, on nomme l'*aperception,* c'est-à-dire avec la conscience d'être en train de percevoir. Dans la grisaille du môle, l'homme pensif fait un tout avec le milieu qui l'entoure, lié à lui par mille fils imperceptibles mais solides : toutefois cette insertion ne passe pas par le filtre d'un « sujet »

autoréflexif. Au contraire, cette fusion avec le contexte est d'autant plus forte que le « moi » est oublieux de soi. Une telle expérience détonne, pourtant, par rapport à ce qui fut le point d'honneur d'une grande partie de la philosophie moderne : à savoir la thèse selon laquelle la perception est inséparable de l'*aperception,* le vrai savoir consiste exclusivement à *savoir que l'on sait,* la référence à une chose est fondée sur une autoréférence. L'expérience de l'homme sur la plage suggère plutôt que nous appartenons au monde d'une manière matérielle et sensible, beaucoup plus préalable et incontournable que ce qui découle de ce que nous savons *savoir.*

La discordance entre perception et aperception est le trait distinctif d'une situation, la nôtre, dans laquelle « les conditions du processus vital même sont soumises au contrôle du *general intellect,* et transformées selon ses normes ». En fait, la surabondance de perceptions minuscules devient systématique dans les milieux *artificiels* de l'action. Dans un lieu de travail dominé par les technologies informatiques, des milliers de signaux sont reçus sans qu'on puisse les distinguer. D'une manière tout analogue, la réception des médias n'implique pas un recueillement, mais une dispersion : nous sommes assaillis par des impressions et des images qui ne renvoient pas à un « moi ». L'excédent des perceptions inconscientes est, en outre, la marque de tout *déracinement* maladif. Exilés ou émigrés, notre sens de l'identité est mis à dure épreuve, justement parce que le flux des perceptions sans sédimentation en conscience de soi croît démesurément. Le *surplus* perceptif constitue, du reste, le moyen effectif de prendre place dans un milieu inconnu. Mais,

aujourd'hui, le déracinement n'évoque plus, prioritairement, l'exil ou l'émigration : il constitue, au contraire, une condition ordinaire dont nous faisons tous l'expérience du fait de la mutation continuelle des modes de production, des techniques de communication et des styles de vie. Il met donc au tout premier plan cet « entendre sans écouter », qui était un phénomène marginal pour l'homme au bord de la mer. L'expérience la plus immédiate s'articule, désormais, au travers de cette disproportion. Mais comment la penser ?

Tout au long de la parabole qui va de Descartes à Hegel, seul Leibniz valorise une expérience axée sur ce qui advient en dehors de l'autoréflexion subjective. « Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion[1]. » Pour Leibniz ce sont les « petites perceptions », c'est-à-dire le côté opaque de l'esprit, qui connectent chaque individu avec la vie tout entière de l'univers. Mais il s'agit d'une exception. Selon le modèle de la subjectivité qui prévaut dans la modernité, la perception *s'enracine* dans un milieu spécifique, tandis que la conscience inévitable et simultanée d'être en train de percevoir (l'aperception, justement) est source de *transcendance,* d'ouverture sur l'universel. En fait, en me percevant en tant que je perçois, d'une certaine manière je me regarde *du dehors,* outrepassant le contexte particulier dans lequel j'évolue et, sans doute, l'être-en-contexte même.

Ce modèle dominant rend compte d'un lien empirique que, d'ordinaire, l'on ne saisit pas de manière

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), Préface.

adéquate : le fait d'avoir des *racines* spécifiques et définies dans un lieu, une tradition, une fonction professionnelle, un parti politique – ne fait non seulement pas obstacle à la *transcendance,* mais, au contraire, est la qualité optimale pour jeter un regard détaché, « de l'extérieur », sur sa propre condition finie. Regardons de plus près cette complicité imprévue. La plénitude du moment autoréférentiel est le levier fondamental de toute sorte de *transcendance,* le caractère, à la fois principal et conclusif, attribué au fait de *se* savoir alors que l'on fait une expérience. Or, une semblable plénitude semble atteinte quand le rapport avec son propre contexte est si spécifique, stable et monotone qu'il peut *toujours et entièrement* être rapporté à l'autoréflexion, résolu en une identité durable. L'enracinement, à savoir une forme d'appartenance univoque à un milieu particulier, constitue la base concrète de l'unité harmonique de perception et d'aperception. Mais cette unité, conférant une dignité spéciale à l'autoréflexion, est à son tour la source de la transcendance, du regard porté « du dehors », de l'ascèse réactionnaire comme de l'optimisme progressiste.

Le *déracinement* sans fin, déterminé par la mobilité des contextes marqués pour la plupart par des conventions, des artifices et des abstractions, renverse ce schéma, le soumet à une inexorable critique pratique. Les concrétions du savoir social, devenues milieu immédiat et pourtant changeant, dépassent toujours la conscience de l'individu. Il les *entend* bien plus qu'il ne les *écoute,* il perçoit bien plus qu'il n'aperçoit. Puisque désormais la conscience de soi est toujours en défaut par rapport à la trame des « petites perceptions », elle trouve dans ces dernières sa propre

limite : elle ne peut « regarder du dehors » ce qui toujours l'*excède.* Lorsque je me perçois percevant, je saisis seulement une petite partie, et sans doute non la plus importante, du « moi percevant ». La mobilité, l'affaiblissement des possibilités de recours naturelles et traditionnelles, les chocs produits par des innovations continues : on se « fait » à tout cela aujourd'hui au travers des *petites perceptions.* La conscience de soi est toujours comprise et limitée dans l'horizon défini par cet excédent perceptible, grâce auquel on se trouve toujours placé dans un milieu qui n'est jamais véritablement « nôtre ».

L'incurable manque de racines donne de nouvelles dimensions et circonscrit de la manière la plus sévère le rôle de l'auto-référence subjective. Curieusement, plus les milieux dans lesquels on opère sont abstraits, plus l'importance d'une implantation matérielle et sensitive en eux s'accentue. Contractant l'aperception par rapport à la perception, le déracinement systématique, fomenté par la puissance du *general intellect,* exclut l'accès à cette « terre de personne », à partir de laquelle on peut jeter un œil de *metteur en scène,* détaché et supracompréhensif, sur sa propre condition finie. C'est-à-dire qu'il exclut cet élan vers le transcendement qui, au contraire, s'accouple, comme on l'a vu, aux identités univoques et aux solides racines.

Les modes d'être et de sentir du présent consistent dans *l'abandon sans réserves à sa propre finitude.* Le déracinement (d'autant plus intense et ininterrompu que d'authentiques racines manquent désormais inexorablement) restitue pleinement la teneur de notre contingence et de notre précarité. La « formalisation

du monde » provoque une perception non appauvrie de la caducité. Que l'on prenne garde toutefois : cet *abandon* n'a rien de commun avec une quelconque *représentation* lucide de la finitude, ni même avec une prise en acte ou une conscience austère. En fait, ce regard conscient qui veut représenter la limite, présuppose toujours pourtant une marge d'extériorité possible à la situation dans laquelle on est plongé. Cet œil réduit ou sublime la caducité, il en cherche encore le dépassement.

Cette évocation de type existentialiste, ou, en général, « laïque » du destin mortel est aux antipodes de notre manière de sentir courante, du fait qu'elle constitue, en effet, une ultime tentative de transcendement. De la représentation de la mortalité on tire l'impulsion à projeter une « vie authentique ». La considération consciente de son propre caractère provisoire, *produit* des « décisions », des identités définitives, des options fondamentales. La mort est, pour ainsi dire, *mise au travail.* Mais ainsi, tandis que l'on fait mine de tirer de sobres conséquences de la reconnaissance d'un état de choses indéniable, en réalité on se l'approprie comme s'il s'agissait d'un « ustensile » existentiel, on le transcende justement, on le rachète. Réciproquement, *l'abandon* radical à la finitude qui distingue la situation émotive actuelle fait en sorte qu'on s'en remet à cette finitude, comme à une *limite* qui ne peut être contemplée « du dehors », *irreprésentable* et, de fait, qui ne peut être transcendée véritablement. Une limite *inutilisable,* qui ne peut être mise à profit comme propulseur de « décisions », ou nerf d'identités bien structurées.

L'abandon à la finitude est habité par un fort *senti-*

ment d'appartenance. Ce rapprochement peut sembler incongru ou paradoxal. De quelle appartenance parle-t-on, après avoir insisté sans relâche sur l'avènement d'une absence de « racines » particulières crédibles ? Il est vrai que l'on n'« appartient » plus à un rôle, ni à une tradition, ni à un parti. Les instances de la « participation » ou celles du « projet » sont fanées. Et pourtant le dépaysement, loin d'élider le sentiment d'appartenance, le renforce : l'impossibilité de se retrancher dans un contexte durable accroît démesurément l'adhésion à l'« ici et maintenant » le plus fragile. Ce qui apparaît, avec pureté, est enfin *l'appartenance comme telle,* non plus qualifiée par un « à quelque chose » déterminé. Plus encore, ce sentiment est devenu directement proportionnel au manque d'un « à-quoi » privilégié et protecteur auquel appartenir.

C'est ici, auprès d'un tel noyau neutre des tonalités émotives aujourd'hui prévalantes, que scintille à nouveau une *ambivalence.* L'appartenance pure, dépourvue d'un « à quoi », peut se transformer dans l'*adhésion* omnilatérale et simultanée à tous les ordres en vigueur, à toutes les règles, à tous les « jeux ». C'est ce qui s'est passé dans les années quatre-vingt. Le cynisme contemporain en est un témoignage exhaustif, avec ses stratégies tournées vers l'affirmation de soi, ou plus souvent, vers la simple survie sociale. Toutefois, le sentiment de l'appartenance, une fois émancipé des racines ou des spécifiques « à-quoi », héberge aussi un formidable potentiel critique et transformatif.

Un tel potentiel s'est déjà laissé entrevoir, par ailleurs, dans un passé qui n'est pas si lointain. En plus d'une occasion, les mouvements de jeunesse et les nouvelles figures du travail dépendant ont préféré la

défection et l'*exode* à quelque autre forme de lutte. Dès que possible on a cherché à abandonner les rôles et les liens oppressifs, plutôt que de les affronter ouvertement. Le long des lignes de fuite ainsi entreprises, on a commencé à délimiter un milieu d'expériences perçu comme propre, une « coutume » qui n'avait aucun autre fondement, sinon l'expérience en acte dans laquelle elle s'était forgée. La gauche européenne n'a pas su voir tout cela : plus encore, elle a dénigré âprement les comportements de défection et de « fuite ». Et pourtant *l'exode* – exode du travail salarié vers l'activité, par exemple – n'est pas un geste négatif qui exempte de l'action et de la responsabilité. Au contraire : puisque la défection modifie les conditions dans lesquelles le conflit a lieu, plutôt que de les subir, elle exige un degré très élevé d'entreprise, elle impose un « faire » positif.

Désormais c'est justement dans *la défection* et dans l'exode que s'exprime ce sentiment de *pure appartenance*, typique, selon l'expression de Bataille, de la « communauté de tous ceux qui n'ont pas de communauté ». Défection des règles dominantes qui innervent des rôles particuliers ou des identités précises, configurant des « à-quoi » subreptices. *Exode* vers un « lieu coutumier », qu'il faut constituer pas à pas par sa propre *activité* ; un « lieu coutumier » qui ne préexiste pas à l'expérience par laquelle on en détermine la position, et qui ne peut donc refléter quelque habitude précédente (aujourd'hui, en effet l'habitude, étant devenue quelque chose d'insolite et d'*inhabituel*, n'est qu'un résultat éventuel, non plus un point de départ). Exode, donc, vers des formes de vie, qui donnent corps et physionomie à l'appartenance comme

telle (*non pas* des formes de vie *auxquelles* on appartient). *L'exode* : c'est sans doute la forme qui convient le mieux à des instances de transformation radicale de l'existant, qui élaborent, en la renversant, l'expérience des années quatre-vingt.

En conclusion. L'opportunisme, le cynisme, la peur transforment la situation émotive actuelle, marquée justement par l'abandon à la finitude et par l'appartenance *au* déracinement, en résignation, asservissement, acquiescement prompt. Mais ainsi, en même temps, ils l'offrent à la vue comme une donnée irréversible, à partir de laquelle on peut penser le conflit et la révolte. Il faut se demander si et comment se laissent entrevoir des signes d'opposition, reflétant cette même affection pour le fragile écheveau de l'« ici et maintenant », à partir duquel se dévident aujourd'hui opportunisme et cynisme. Si et comment s'affirment des refus et des espoirs dans ce déracinement même dont est sorti le nihilisme euphorique et autosatisfait que nous avons sous les yeux. Si et comment le rapport avec les opportunités changeantes peut ne pas être « opportuniste », et l'intimité avec les règles peut ne pas être « cynique ».

Celui qui déteste la moralité courante, celui-là même doit savoir que les nouvelles instances de libération ne pourront que parcourir à nouveau, sous un signe contraire, ces mêmes chemins, le long desquels s'est consumée l'expérience de l'opportuniste et du cynique.

Apostilles à « Ambivalence du désenchantement »

2.1 Les casse-tête du matérialisme

1. Tout le monde peut renoncer un jour ou l'autre à enquêter sur la relation entre vie et philosophie : tout le monde, sauf le matérialiste, qui se fait un point d'honneur à démontrer la genèse *non* théorique de la théorie. Le matérialisme, en fin de compte, n'est pas autre chose que la philosophie de l'unité entre vie et philosophie. Toutefois, par une sorte de maléfice, il reste toujours en deçà de sa tâche. Il semble qu'il soit destiné à osciller entre deux rôles également marginaux : l'*enfant terrible** qui fait un pied-de-nez aux adultes, et l'idiot du village auquel on accorde quelquefois le droit d'énoncer des vérités inconvenantes. Vaurien ou grand naïf, il est, en tout cas, toujours en situation minoritaire, et d'autant moins convaincant qu'il a une juste perception des choses. Comment expliquer alors qu'il se trouve depuis si longtemps dans une telle *impasse**?

Le matérialiste se présente sur scène sous deux principaux « masques de caractère » : le premier, écho parodique du marxisme, en fait un *sociologue de la connaissance* ; le second, plus archaïque, lui attribue le rôle du *sensualiste*. Mais ces deux masques trahissent l'un comme l'autre une certaine fragilité du personnage.

Dans le cas où prévaut la sociologie de la connaissance, l'effort pour mettre en lumière les conditionne-

ments socio-historiques de la pensée abstraite et en démentir ainsi la prétendue pureté, est à son comble. Une telle intention est, certes, digne d'éloge, mais elle devient contradictoire dès lors que ce sont précisément les rapports socio-historiques qui provoquent la scission drastique entre savoir et expérience empirique. Dans la modernité capitaliste, la séparation entre « théorie » et « vie » cesse d'être la vaine illusion du théorique, constituant au contraire le résultat *matériel* de conditions *matérielles*. Ainsi, nier l'autonomie effective de la pensée revient à faire preuve d'idéalisme éhonté. Il n'y a rien de plus anhistorique, ou même de plus hyperuranien, que de rechercher les odeurs de cuisine domestique dans les catégories théoriques. De cette manière, on subit inversement la terrible puissance *pratique* de ces dernières ; d'autant plus désarmé que l'on est convaincu d'en connaître un bout sur la question.

Le sociologue de la connaissance tourne en rond au pas de course, prisonnier d'un paradoxe ironique ; il a tort précisément parce qu'il a raison : dans la théorie il n'y a pas trace de la praxis vitale immédiate précisément parce que cette praxis, organisée selon le mode de production capitaliste, a fait de la théorie une force *indépendante*. Plutôt que de s'arrêter sur les causes les plus terre-à-terre d'une telle indépendance, le matérialiste-sociologue l'exorcise d'une grimace. Mais il y a pire encore : non seulement il manque la prise sur le statut du savoir, mais il laisse aussi échapper la « société » au nom de laquelle il croit parler : il ne prend pas garde aux liens abstraits (aux « abstractions réelles » disait Marx) qui la parcourent et lui donnent sa cohésion. C'est précisément la pensée

« pure » – celle-là même que le sociologue se proposait de démasquer – qui rend compte de ces liens, avec le plus grand réalisme, quand bien même le fait-elle indirectement. Le Sujet transcendantal kantien, qui n'est jamais réductible aux simples sujets empiriques, saisit la vérité impersonnelle des rapports d'échange mieux que n'importe quelle enquête de terrain. Il y a plus d'histoire et plus de « vie » dans les catégories *a priori* de la *Critique de la raison pure* que chez Voltaire ou La Mettrie. Dans la figure d'un intellect autonome imperturbable, l'époque de la marchandise et de ses « caprices théologiques » résonne avec une précision inconnue pour celui qui prétend la saisir d'un geste de la main.

2. Bien que désuète, la tendance *sensualiste* du matérialisme s'avère, encore aujourd'hui, plus radicale et plus prometteuse. Son thème dominant est l'ombre que le corps projette sur la pensée, le rôle que le sensible joue dans l'abstraction qui voudrait l'éliminer.

L'instance profonde des matérialistes est, selon Adorno, de présenter à la connaissance, et de la manière la plus rude, ce qu'elle est contrainte d'oublier, à savoir les impressions de *plaisir* et de *douleur* qui ne manquent jamais de marquer la perception sensorielle. Cette brusque remémoration a une valeur polémique : contre toutes les scènes fondatrices de la métaphysique, le matérialisme a recours à un *coup de théâtre** d'une grande trivialité, réintroduisant à l'improviste dans les lieux mêmes de la logique l'image du corps qui jouit ou qui souffre. Il profite de l'embarras suscité ainsi pour faire reluire le point de l'impossible renoncement : on ne peut concevoir de rapport entre

logos et *ethos* (et donc entre philosophie et politique), sinon en allant à la racine du rapport entre *logos* et *aisthesis* (entre théorie et sensation). Ce n'est que dans le contact entre la pensée et le plaisir (et la douleur) que l'éthique et la politique trouvent un fondement qui ne soit pas dérisoire.

Le matérialisme parvient à sa dignité particulière comme instance radicalement critique, *règlement de compte* intermittent, interrogation provocante sur le bonheur. Par contre, à peine prétend-il s'ériger en système positif, il semble condamné à la plus décourageante indigence théorique. Ses *leitmotive* sont bien connus : éloge de l'expérience immédiate, consentement à l'égard des processus inductifs, une théorie approximative de la « réflexion » [*rispecchiamento*], une adéquation conformiste au sens commun. Cet arsenal conceptuel reste aux marges des sentiers effectivement battus par la science moderne, dont le style hypothético-déductif contredit ou déprécie la perception directe. Mais à quoi est due cette naïveté du matérialisme sur le terrain gnoséologique ? Dans un tel dénuement ne peut-on pas reconnaître la défense oblique d'une instance radicale ?

Il ne s'agit pas du valet de chambre de Hegel qui fait la moue, sournois et incrédule, tandis que son maître met à bas la « certitude sensible », niant toute valeur de connaissance véritable à l'assertion « ici et maintenant je vois un arbre ». Le matérialiste, qui n'est pas un valet de chambre, avance son objection en ne discutant pas d'emblée sur le fait que « ici-et-maintenant » puisse être une connaissance effective, mais en signalant l'intolérable omission qui le mine : pour parler véritablement de sensation, il faut dire : « Ici et

maintenant, je vois un arbre avec *plaisir* ou *déplaisir* ». Mais cette revendication du caractère entier et non décomposable de la perception a peu de succès, pour une raison que l'on peut facilement deviner : parce qu'elle n'implique aucun développement. En effet, pour aller au-delà de la sensation et se garantir un savoir universel, il faut mettre de côté plaisir et douleur, et le faire, rétrospectivement, déjà dans la sensation même. C'est alors, mais seulement parce qu'il y est contraint par la faillite de sa propre question sincère, que le matérialiste adhère à ces théories de la connaissance qui, plus que d'autres, semblent lui laisser quelques chances de la reposer. L'induction, la « réflexion », le sens commun ne sont pas des options inévitables, mais des points d'appui considérés opportuns pour reprendre – éventuellement sous des modes indirects et masqués – un discours non mutilé sur la sensation corporelle. L'acceptation de la « certitude sensible » comme fondement solide de la connaissance n'est qu'un repli provisoire, auquel on se plie par simple ruse, pour mettre à l'abri une instance de complétude de la sensation. En un mot : le moindre mal, l'erreur la moins pénible. À la racine de la « naïveté » épistémologique de matérialisme il y a l'espoir, *qui n'a rien de naïf,* de valoriser le couple plaisir/douleur jusqu'à l'intérieur de la théorie la plus raréfiée. Espoir de qualité fine, et des plus dignes, dont la réalisation est pourtant toujours reportée. Même le matérialiste-sensualiste, avec ses *coups de théâtre** et ses vérités embarrassantes, reste une figure marginale.

3. Pour mesurer toute la difficulté dans laquelle verse la défense philosophique de la vie sensible, il

convient d'évoquer Feuerbach, protagoniste honni du matérialisme moderne. Il écrit : « La philosophie doit donc commencer non pas avec elle-même, mais avec son antithèse, avec la non-philosophie. Ce principe, présent en nous, est différent de la pensée, c'est le principe du sensualisme. » La vie est le sujet grammatical, la pensée son prédicat : et non le contraire. Les sens précèdent les concepts : dans ces derniers l'expérience des premiers ne se déverse pas entièrement. Ce qui est perçu dans le silence de la sensation tactile, se maintient indépendamment de la puissance spéculative du langage.

Mais est-il vrai que le « sensualisme » peut être pris comme un indubitable point de rencontre ? En lisant Feuerbach, on éprouve la curieuse impression qu'il puisse avoir tout à la fois tort et raison. Raison, parce qu'il insiste sans relâche sur l'autonomie du sensible. Tort, parce que cette autonomie est véritablement telle, uniquement si elle est introduite et, pour ainsi dire, légitimée par la pensée. Que le corps, ou la « vie », puisse gagner un lieu propre et un relief seulement à partir des abstractions, ou du fait même des abstractions, tel est l'aspect qui est mis en lumière, avec mérite, par les adversaires du matérialisme.

Hegel, dans les premières pages, parmi les plus cruciales, de la *Phénoménologie de l'esprit* (consacrées comme chacun sait à des petits mots comme « ceci », maintenant », « ici »), avait pourtant expliqué clairement que le sensible n'est pas une donnée absolue, mais encore un mot-pensée : la pensée de ce qui n'est pas une pensée, précisément. Mais, chez Hegel comme jadis dans toute la métaphysique, du fait que le sensible se présente comme *pensée* du sensible, il

s'ensuit que lorsque la pensée s'applique à la vie corporelle, elle ne fait que se rencontrer elle-même. C'est alors que surgit, précisément grâce à ce frottement avec la matière, l'expérience d'une *pensée qui se pense elle-même,* d'un *langage qui se dit lui-même*. Le sensible ne constitue désormais qu'un détonateur, ou un ingrédient sacrificiel, pour renouveler le cercle magique de l'autoréférence. L'impression est la même ; à tort *et* à raison.

Il y a toutefois une autre perspective à partir de laquelle, du moins à titre hypothétique, on peut considérer la question tout entière. Le « sensualisme », s'il est pris au sérieux, n'est rien moins qu'un *incipit* immédiat ou un présupposé ou un fondement tranquille (Feuerbach). Il ne doit pas plus être considéré comme une étape précaire et un simple prétexte dans la vie autoréférentielle de l'esprit (Hegel). Il faut le concevoir plutôt comme l'heureux *point d'arrivée* du « travail des concepts » ; comme le *résultat* ou le comble de la théorie ; comme un but complexe, vers lequel convergent des prestations intellectuelles très sophistiquées. En paraphrasant Feuerbach on pourrait dire que la philosophie doit *s'achever* non pas avec elle-même, mais avec son antithèse, la vie sensible ; et en s'achevant, elle doit la déposer, la remettre à elle-même, *l'absoudre*.

Gaston Bachelard a écrit : « L'apprentissage sensible n'est plus un point de départ, ce n'est pas même un simple guide : c'est une *fin.* » L'épistémologue français, sans doute parmi les plus fins qui soient, fait référence à la pratique scientifique dans les laboratoires. Toutefois, son observation s'applique aussi, désormais, à l'expérience commune, aux formes qu'elle

prend dans la modernité tardive. Elle peut devenir, en somme, une sorte de motif araldique, ou d'épigraphe, pour une instance matérialiste désireuse d'échapper à sa situation minoritaire. Et ce sous deux profils différents, mais concomitants. Tout d'abord comme enregistrement d'une condition historique, la nôtre, dans laquelle le rapport entre savoir et vie est radicalement changé. Puis, comme principe méthodique sur la base duquel reproposer une réflexion sur le sensualisme, et donc sur le plaisir et la douleur.

4. *Primum philosophare, deinde vivere* : le renversement de l'adage traditionnel a été réalisé dans les faits par le capitalisme avancé, qui a sa principale ressource dans la culture et le savoir abstrait. Non pas que l'on philosophe plus que de mesure, au contraire ! Le fait est, plutôt, que chaque expérience vitale immédiate a comme présupposé une grande quantité de théorie matérialisée. D'innombrables constructions conceptuelles, qui s'incarnent dans des techniques, des procédures, des règles, orientent notre regard et servent de prémisses à quelque action que ce soit. La perception directe et l'activité la plus spontanée viennent *en fin de course*. Telle est la situation historique qui se détermine quand la scission entre la main et l'esprit manifeste son *caractère irréversible* ; quand l'autonomie de l'intellect abstrait prédispose et régule le processus productif social, dans son ensemble et sous chacun de ses aspects.

S'il veut rester fidèle à son intention critique, le matérialiste-sociologue ne peut plus aller à la chasse de résidus « vitaux » dans telle ou telle théorie mais, au contraire, doit *identifier et décrire une forme de vie spéci-*

fique sur la base du type de savoir par lequel elle est innervée. Ce n'est que de cette manière, du reste, qu'il parviendra à saisir les aspects les plus naturellement « sociologiques », ou tout simplement, matériels, de l'expérience contemporaine (en commençant par celle du monde du travail). C'est ainsi, en outre, que cette unité entre « vie » et « philosophie » se trouve confirmée, et dont le matérialiste, on l'a vu, fait un point d'honneur.

Une confirmation, notons-le, qui ne se peut obtenir que dès lors que l'on considère la pure théorie comme un *fait* parmi d'autres faits, une *chose*, parmi d'autres choses. Dis-moi comment tu penses, c'est-à-dire à quelle constellation culturelle tu t'en remets, et je te dirai comment tu travailles, quel rapport tu entretiens avec les hiérarchies sociales, quels sont tes intérêts fondamentaux et tes impulsions et tes sentiments les plus irréfléchis. Une *boutade**, dira-t-on : certes, mais des plus sérieuses.

Naturellement, il n'est plus question ici du « grand penseur » et de son éventuelle compromission avec les horreurs de son époque. Nous ne parlons pas de Heidegger, mais du travail intellectuel de masse moderne. Toutefois, précisément quand les modes d'existence concrets se présentent comme un résultat de paradigmes théoriques, le jugement sur le « grand penseur » ne consent aucune échappatoire ni atténuateur : il devient, à la fois plus pressant et plus sévère.

5. Enfin, il est utile de se demander quelles *chances* le renversement de position entre savoir et « vie » offre à cette autre attitude typique du matérialiste, le sensualisme.

C'est peut-être la disposition *terminale* de l'expérience sensible (à savoir le fait qu'elle est précédée et préparée par la « théorie ») qui ouvre un soupirail pour résoudre l'*impasse** dans laquelle était confinée la requête matérialiste d'intégrer toujours le plaisir et la douleur dans la perception. Tant que l'on assume la « donnée sensorielle » comme *premier* degré de la représentation du monde, cette requête, bien que passionnée, ne peut que paraître plaintive et impuissante. Dans ce cas, en effet, il est nécessaire d'épurer la sensation, jusqu'à en tirer une *information* capable de fonder des assertions universelles successives. Réciproquement, alors que la perception directe est comprise comme saillie extrême, ou dernier maillon d'un processus cognitif entièrement déployé, elle peut aspirer à une intégrité sans condition. La réalité *historique* d'un « intellect autonome » nous permet d'affirmer : après la sensation il n'y a rien d'autre, tout le reste a déjà été.

Il y a plus de deux siècles, dans son *Traité des sensations* (1754), Condillac imagina une statue « dépourvue de quelque sorte d'idée que ce soit », qui commença à connaître tout d'abord par un seul sens, l'odorat, puis par l'ouïe, et ainsi, graduellement, par tous les autres sens. Par cet expédient, Condillac essaya de montrer ce qui est propre à chaque organe sensoriel, ainsi que la genèse des représentations intellectuelles. Il s'agit d'une expérience mentale qui mériterait d'être réitérée dans la société du spectacle (dite aussi de la « communication généralisée »). Avec certaines variantes décisives, toutefois. D'une part, il faut postuler que la statue, avant toute sensation, soit *pleine* « de toutes sortes d'idées », c'est-à-dire remplie de schémas

conceptuels socialement en vigueur. D'autre part, on doit considérer que ses perceptions, chargées de plaisir ou de douleur, ne sont pas un prélude, mais une acmé et un *accomplissement*.

Ou mieux encore, que ces sensations sont aussi un prélude, non pas à une connaissance ultérieure et plus dépassionnée, mais bien plutôt à une *politique*.

2.2 Bavardage et curiosité

1. Au fondement de la culture médiatique il y a des états d'esprit, des dispositions, des propensions émotives sur lesquels la réflexion éthique s'est longuement arrêtée. Augustin, Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld ont écrit des pages qui pourraient figurer utilement dans un manuel d'instruction à l'intention des dirigeants de la télévision. Mais il s'agit de pages que ces auteurs consacrent à la faiblesse de caractère, aux aspects les plus bas du comportement individuel et collectif : oubli de soi, inconstance, fatuité, incapacité de recueillement et de concentration, etc. Les médias présupposent un « traité des passions » tout en nuances ; mais ce traité, à première vue, semble inclure seulement ou surtout des passions *mauvaises*, des sentiments répréhensibles, des comportements méprisables. En est-il vraiment ainsi ?

Simplifions la question à l'extrême. La culture médiatique ressemble à un Exode : c'est-à-dire qu'elle occupe l'espace qui s'étend entre un « non plus » et un « pas encore ». *Non plus* une trame de traditions consolidées, capable de protéger la pratique humaine de l'aléatoire et de la contingence ; *pas encore* la « communauté de tous ceux qui désormais n'ont aucune communauté préexistante sur laquelle compter » (Bataille). Chaque Exode exige un grand effort d'adaptation, de souplesse, de rapidité de réflexes.

Ainsi, un grand nombre de ces penchants, que la philosophie morale avait jugé avec sévérité, en soulignant leur caractère corrupteur et morbide, se révèlent être des qualités précieuses pour s'adapter avec souplesse et rapidité à ce *no man's land* pris entre le « non plus » et le « pas encore ». Certains sentiments condamnables deviennent des *ressources cognitives*, c'est-à-dire des instruments d'apprentissage et d'expérimentation. Le côté obscur de l'éthique acquiert une importance épistémologique croissante, puisqu'il aide à comprendre (et donc à affronter) la métamorphose permanente des modèles opératoires et des styles de vie. L'inconstance, la fatuité, l'opportunisme permettent d'acquérir de nouvelles habitudes perceptives ; de faire face aux heurts de l'imprévu, de s'orienter au mieux dans des territoires inconnus. Le « traité des passions » inhérent au fonctionnement matériel des médias mérite une approche dépassionnée : c'est, en premier lieu, une boîte à outils. Outils rudimentaires et provisoires, certes, mais qui concourent à dessiner des formes inédites d'expérience.

La transformation de propensions morales inconvenantes en vertus épistémologiques (ou, si l'on préfère, en capacités *techniques*) peut s'expliquer en traitant brièvement de deux phénomènes bien connus, et de réputation douteuse, de la vie quotidienne : le *bavardage*, c'est-à-dire un discours sans colonne vertébrale, indifférent aux contenus, et qui ne fait qu'effleurer les choses, aussi contagieux qu'envahissant ; et la *curiosité*, c'est-à-dire l'insatiable voracité de la nouveauté en tant que nouveauté.

2. Passions médiatiques par excellence, le

bavardage et la curiosité ont été analysés profondément par Martin Heidegger dans *Être et temps* (§§ 35-36). On ne peut, ici, rendre compte en détail de cette analyse célèbre. Nous nous contenterons donc de prévenir le lecteur que nous n'en ferons qu'un usage instrumental et même désinvolte. Si désinvolte que les mots de Heidegger seront parfois utilisés contre Heidegger lui-même. Pour commencer, deux allusions rapides au contexte thématique dans lequel se place le traitement heideggérien des passions médiatiques.

Dans *Être et temps*, le bavardage et la curiosité sont mis en cause comme manifestations typiques de la « vie inauthentique ». Cette dernière est caractérisée par le nivellement conformiste de tout sentir et de toute compréhension. En elle, domine sans contraste, le pronom impersonnel « on » (*man*) : *on* dit, *on* fait, *on* croit une chose ou une autre. Le « on » est anonyme et dominant. Il nourrit des certitudes sécurisantes, diffuse des opinions toujours déjà partagées. Il est le sujet sans visage de la communication médiatique. Il instaure cet « état interprétatif public » à l'intérieur duquel se déploie le quotidien de la société de masse. Il est inutile d'ajouter que c'est précisément et seulement le « on » qui alimente le bavardage et déchaîne une curiosité insatiable et sans retenue.

Deuxième observation sommaire. Le « on » bavard et fouineur dissimule, ou déforme, le trait déterminant (*authentique* précisément) de l'existence humaine : l'« être-au-monde ». En effet, appartenir au monde ne signifie pas le contempler de manière désintéressée. Cette appartenance incontournable suppose, au contraire, une implication pratique, une activité manipulatrice, une « préoccupation »

soutenue. On pourrait dire : la vie authentique, c'est-à-dire conforme à l'« être-au-monde » effectif, trouve une expression adéquate dans le *travail*. Le monde est, par-dessus tout, un monde-chantier, un ensemble de moyens et de buts productifs, le théâtre (et l'objet) d'une activité générale. Selon Heidegger, quiconque bavarde et s'abandonne à la curiosité, *ne* travaille *pas* ; il est détourné de l'exécution d'une tâche déterminée ; il a suspendu ou mis en sourdine toute sérieuse « préoccupation ». Le « on », en plus d'être anonyme, est aussi *paresseux*. Son irresponsable fatuité se répand dès lors que l'on se comporte comme des *spectateurs du monde*. Dans ce cas, le monde-chantier cède la place à un monde-spectacle fictif. Échapper au maléfice du « on » n'est pas autre chose que *retourner au travail*, c'est-à-dire se réapproprier consciemment l'« être-au-monde » pragmatique et productif.

Dans ces notes, on voudrait signaler la puissance, les *chances*, la richesse latente de la soi-disant « vie inauthentique ». En quoi consiste, précisément, l'expérience du bavard et du curieux ? S'agit-il simplement de perte et de déchéance, ou cela annonce-t-il aussi un gain possible et une voie de salut paradoxale ? Dans quelle mesure le « on » médiatique laisse-t-il présager des contours d'une nouvelle *sphère publique*, très différente de celle actuelle, coïncidant avec les appareils administratifs de l'État ? Plus encore. Est-il vrai que le bavardage et la curiosité restent confinés en dehors du travail, dans le temps de la distraction et de la paresse ? Ne faut-il pas supposer, plutôt, que ces attitudes sont devenues le pivot de la production contemporaine, dite postfordiste et immatérielle, dans laquelle domine l'agir communica-

tionnel et où est valorisée au plus haut degré la capacité de se débrouiller parmi de continuelles innovations ?

3. Le bavardage confirme le rôle prédominent de la communication sociale, son indépendance vis-à-vis de tout lien ou présupposé, sa pleine *autonomie*. Autonomie par rapport à des buts prédéfinis, à des emplois circonscrits, à l'obligation de reproduire fidèlement la réalité. Dans le bavardage s'atténue fortement la correspondance dénotative entre le mot et la chose. Le discours ne réclame plus une légitimisation externe, que lui procurent les événements sur lesquels il porte. Il constitue désormais lui-même un *événement* en soi, qui ne se justifie que par le seul fait de son *avènement*. Heidegger écrit (*Être et temps*, paragraphe 35[1]) : « En vertu de la compréhension moyenne que le langage exprimé porte en lui, le discours transmis [...] peut aussi être compris sans que celui qui écoute ne se place dans la compréhension originaire de ce à propos de quoi le discours parle. » Plus loin : « Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans aucune appropriation préliminaire de la chose à comprendre. »

Pour Heidegger, il y a une étroite parenté entre l'« être-au-monde » authentique, toujours affairé et

1. *N.d.t.* — Pour épargner au lecteur français la pénible tâche d'avoir à faire l'impasse sur les citations d'Heidegger en français ou de se voir contraint de se référer au texte original, nous n'avons pas utilisé la traduction prétendument française de *Être et temps* disponible dans le *commerce*. S'agissant de quelques lignes, nous nous sommes permis de traduire à partir du texte en italien cité par Virno.

laborieux, et le référentialisme linguistique. Le *signe* désigne le monde comme ensemble de moyens utilisables ; le *discours* concerne, en règle générale, ce qui exige un engagement sérieux et actif. Ce n'est que lorsque prédomine l'inauthenticité du bavardage que le langage interrompt son opération de réflexion fonctionnelle des états de choses existant, révélant une nature *constructive* et *arbitraire*. Ou, sous la forme d'une boutade : ce n'est que dans l'élocution anonyme et banale du « on » que certaines thèses de Saussure et Piaget acquièrent une évidence intuitive.

Le bavardage compromet et réfute le paradigme référentialiste. La crise de ce paradigme est à l'origine des mass-médias. L'émancipation des énoncés de la charge de correspondre point par point au monde non linguistique fait que ces mêmes énoncés peuvent se multiplier à l'infini, s'engendrant l'un l'autre. Heidegger écrit : « Et puisque le discours a perdu, ou n'a jamais atteint le rapport originaire avec l'être dont on discourt », ce qui compte c'est « la diffusion et la répétition du parler même ». Diffusion et répétition, de fait, précisément médiatiques. Le bavardage, en tant qu'il est privé d'une référence extrinsèque, est *infondé*. Cette absence de fondement explique le caractère faible, et parfois vide, de l'interaction quotidienne ; c'est-à-dire qu'elle explique ce sens de pauvreté expérimenté précisément comme étant au centre de multiples flux communicatifs. Toutefois, l'absence de fondement elle-même autorise à chaque instant l'invention et l'expérimentation de nouveaux discours. En bref : si la communication ne transmet plus des expériences dignes de ce nom, elle constitue pourtant l'outil adapté pour en construire d'inédites.

Le bavardage est un *bruit de fond* : insignifiant en soi (à la différence des bruits liés à des phénomènes particuliers, tels qu'une moto en pleine course, un chant, une perceuse), mais il offre la trame d'où extraire des variantes significatives, des modulations insolites, des articulations imprévues. Le bavardage ne *représente* pas quelque chose, mais c'est précisément en cela qu'il peut tout *produire*.

De la naissance de la grande industrie jusqu'à la conclusion de l'époque fordiste et tayloriste, le processus productif a été *silencieux*. Celui qui travaillait, se taisait. On ne commençait à « bavarder » qu'à la sortie de l'usine ou du bureau. La principale nouveauté du postfordisme consiste dans le fait d'avoir mis le langage au travail[2]. La communication sociale est devenue la matière première, l'instrument, et souvent le résultat final, de la production contemporaine. Mais attention : on ne demande pas au travailleur un certain nombre de phrases standard, mais un agir communicationnel informel, souple, en mesure de faire face aux plus diverses éventualités. Ce qui est mobilisé ce n'est pas la *parole*, c'est la *langue*. La *faculté* même de langage et non pas l'une de ses applications spécifiques. Cette faculté, c'est-à-dire la puissance générique d'articuler toutes sortes d'énonciations, acquiert un relief empirique précis dans le bavardage médiatique. Là, en effet, ce qui compte ce n'est pas tant « ce qui se dit » que le pur et simple « pouvoir

2. *N.d.t.* — Sur ce « tournant linguistique de l'économie », voir le livre de Christian Marazzi, *La place des Chaussettes. Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, L'éclat, 1997.

dire ». Les médias exhibent, sous une forme concentrée, cet agir communicationnel (non référentiel, mais constructif) qui joue un rôle de grande importance dans tous les secteurs de la production sociale. En ce sens, on pourrait dire que les médias sont le prototype, ou le « laboratoire », des procédures de travail postfordiste.

4. À propos de la curiosité, Heidegger cite Augustin. Dans les *Confessions* (X, 35) le curieux est défini comme celui qui s'abandonne à la *concupiscentia oculorum*, à la convoitise des yeux, désirant assister à des spectacles insolites et quelquefois même horribles : « La jouissance recherche le beau, le chantant, le suave, le savoureux, le moelleux ; la curiosité recherche aussi, pour en tâter, leurs contraires [...] par fringale d'éprouver et de connaître. Qu'a, en effet, de plaisant, la vue d'un cadavre mis en pièces ? [...] Cependant qu'il y en ait un gisant, n'importe où, les gens accourent…[3] »

Augustin, comme Heidegger, considère la curiosité comme une forme dégradée et perverse de l'amour de la connaissance. Une sorte de *passion épistémique*. Elle est la parodie plébéienne du *bios theoretikos*, de la vie contemplative consacrée à la connaissance pure. Ni le curieux, ni le philosophe ne sont poussés par des intérêts pratiques : tous deux visent à une connaissance comme fin en soi, à une « vision » sans but extrinsèque. Si ce n'est que, dans la curiosité, les sens usurpent les prérogatives de la pensée : ce sont

3. Saint Augustin, *Les Confessions*, traduit du latin par Louis de Mondadon s.j., Le Club français du livre, Paris, 1950, p. 276.

les yeux du corps, et non pas ceux métaphoriques de l'esprit, qui observent, exploitent, évaluent tous les phénomènes, et peu importe s'ils sont superficiels ou profonds, concrets ou abstraits, physiques ou spirituels. L'hypertrophie de l'expérience sensible implique que la *theoria* ascétique se transforme en « manie d'éprouver et de connaître » du *voyeur*.

La curiosité aussi, tout comme le bavardage, est placée par Heidegger dans le cadre du non-travail. Elle se propage quand le processus productif s'interrompt. C'est à ce moment précis que le « voir », qui jusqu'alors était destiné à l'accomplissement d'une tâche particulière, devient inquiet, mobile, volubile. La « vision » n'encadre plus les êtres sur la base du critère de leur éventuelle possibilité d'être utilisés, mais, détachée de toute fonction, elle cherche un dédommagement seulement en elle-même. Heidegger écrit (*Être et temps*, § 36) : « La préoccupation se relâche dans deux cas : soit pour reprendre des forces, soit parce que l'œuvre est accomplie. Cet apaisement ne supprime pas la préoccupation, mais libère la vision en l'affranchissant du monde des réalisations. » L'affranchissement du monde des réalisations fait en sorte que la « vision » se nourrit de toute chose, fait, événement, mais réduits à autant de *spectacles*. Le jugement de Heidegger est sans appel : dans la curiosité niche un « déracinement » radical ; le curieux « n'est intéressé que par l'aspect du monde ; de cette façon il entend se libérer de lui-même en tant qu'être-au-monde ». Les considérations de Pascal sur le « divertissement » ne sont pas loin : « Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses » ; « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et

cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait nous perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort[4]. »

5. Ici précisément, traitant de la « convoitise des yeux », il nous semble opportun de faire un rapprochement entre la position de Heidegger et celle de Walter Benjamin. Tout d'abord, une observation générale : dans les célèbres pages de *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, Benjamin a mis au point, évidemment avec une autre terminologie, un diagnostic particulier du « on », c'est-à-dire des modes d'êtres typiques de la société de masse, de la « vie inauthentique ». Puis, une observation spécifique : la « reproductibilité technique » de l'art et de toutes sortes d'expériences, réalisée par les *mass-médias*, n'est autre que l'instrument le plus adéquat pour satisfaire une curiosité universelle et omnivore. Ceci dit, venons-en au point important : Benjamin comprend comme une promesse ce que Heidegger perçoit comme une menace ; il fait donc l'éloge de cette « manie de connaître » l'aspect du monde que l'autre, en revanche, dénigre.

Tant la curiosité (dans l'analyse de Heidegger) que la reproductibilité technique (dans l'analyse de Benjamin) s'efforcent *d'abolir les distances*, de mettre chaque

4. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1936, notes 203 et 217.

chose à portée de main (ou mieux de regard). Heidegger : possédé par la curiosité, « l'Être-là cherche ce qui est lointain uniquement pour le rapprocher de lui dans ses aspects ». Benjamin (*L'œuvre d'art*, § 3) : « En effet, rendre les choses spatialement et humainement 'plus proches' de soi, c'est chez les masses d'aujourd'hui une disposition exactement aussi passionnée que leur tendance à maîtriser l'unicité de tout donné en accueillant la reproduction de ce donné. » Cette vocation à la proximité prend pourtant une signification très différente, et même opposée, chez les deux auteurs.

Selon Heidegger, en l'absence d'une laborieuse « préoccupation », le rapprochement de ce qui est lointain et étranger a pour seul résultat d'annuler cruellement la perspective : le regard ne distingue plus entre « premier plan » et « arrière-plan ». Quand toutes les choses convergent vers une proximité indifférenciée, disparaît un centre stable d'où les observer. La curiosité ressemble à un tapis volant qui, échappant à la force de gravité, s'élève à basse altitude au-dessus de la foule bariolée des phénomènes. Sans domicile fixe, elle est condamnée à un nomadisme incessant : « elle ne cherche la nouveauté que comme tremplin vers une autre nouveauté », témoignant d'« une incapacité typique de s'arrêter sur ce qui se présente ».

Benjamin, au contraire, estime que le rapprochement du monde, permis par la reproductibilité technique, élargit et enrichit les capacités de perception humaines. La vision errante ne se limite pas à recevoir passivement un spectacle donné, mais, décidant chaque fois à nouveau de ce qui mérite de venir

au premier plan et quelle chose doit être reléguée à l'arrière-plan, elle exerce une fonction *critique*. Les médias, curiosité à la énième puissance, exercent les sens à *considérer le connu comme s'il était inconnu,* c'est-à-dire à distinguer « une marge de liberté énorme et imprévue » jusque dans les aspects les plus ressassés et répétitifs de l'expérience quotidienne. Mais, en même temps, ils exercent les sens aussi à la tâche inverse : *considérer l'inconnu comme s'il était connu*, acquérir une familiarité avec l'inattendu et le surprenant, s'habituer au manque d'habitudes consistantes.

Pour saisir dans la curiosité médiatique une forme paradoxale de « vie contemplative », il est nécessaire d'accomplir encore un pas, en indiquant quel est l'état d'esprit qui caractérise cette contemplation. Le curieux regarde, apprend, expérimente chaque chose, mais sans y prêter attention. Il est éternellement *distrait*. Sur le phénomène de la distraction s'arrêtent, de nouveau de manière parallèle, et pourtant antithétiques, aussi bien Heidegger que Benjamin. Pour Heidegger, la distraction, ce corrélatif inévitable d'une curiosité inquiète, est la preuve évidente d'un déracinement total et d'une aussi totale inauthenticité. Le distrait est celui qui suit des possibilités toujours diverses, mais équivalentes et interchangeables ; qui est partout et nulle part ; qui n'attend rien avec concentration recueillie. Benjamin, au contraire, loue clairement la distraction, voyant en elle la manière la plus efficace de recevoir une expérience artificielle en tant que techniquement reproductible. Benjamin écrit (*l'œuvre d'art…*, § 15) : « À travers la distraction [...] l'art nous confirme en sous-main, que notre mode d'aperception est capable aujourd'hui de répondre à des

tâches nouvelles [...] le cinéma dévalorise la valeur cultuelle [c'est-à-dire le culte pour l'œuvre d'art considérée comme quelque chose d'unique] non seulement parce qu'il transforme chaque spectateur en expert, mais parce que l'attitude de cet expert n'exige de lui aucun effort d'attention. Le public des salles obscures est bien un examinateur, mais un examinateur distrait. » Évidemment la distraction est un obstacle et une limite pour l'apprentissage *intellectuel*. Le « travail du concept » exige une infatigable attention, un détournement préventif de tout ce qui peut nous en détourner. Les choses changent radicalement si la connaissance *sensorielle* est en jeu : cette dernière est même favorisée et renforcée par la distraction ; elle demande un certain degré de dispersion et d'inconstance. La curiosité médiatique est un apprentissage sensoriel d'artifices techniquement reproductibles, perception immédiate de produits intellectuels, vision corporelle de paradigmes scientifiques. Les sens (et même, la *concupiscentia oculorum*) s'approprient une réalité abstraite, c'est-à-dire des concepts matérialisés en techniques, *non pas* dans la tension attentive, *mais* en témoignant d'une distraction certaine. Il s'agit bel et bien d'une contemplation vorace, mais, pour ainsi dire, d'une contemplation exécutée toujours et seulement *du coin de l'œil*.

2.3 Les pionniers de la désertion : *de l'usine à la frontière*

Parmi les nombreuses façons par lesquelles Marx décrit la crise du processus d'accumulation capitaliste (surproduction, sous-consommation, chute tendancielle du taux de profit, etc.) il y en a une que l'on connaît très mal : la *désertion* des ouvriers de l'usine.

C'est à propos de la phase initiale du capitalisme nord-américain que Marx parle d'une désobéissance fébrile et systématique aux lois du marché du travail, quand son analyse du mode de production moderne est confrontée à la conquête de l'Ouest. Les caravanes des colons, en route vers les grandes plaines, et l'individualisme exacerbé du *frontiersman* se présentent dans ses textes comme un signe de difficulté pour *Monsieur Le Capital**. La notion de « frontière » est intégrée de force dans la critique de l'économie politique.

Nous n'avons pas affaire ici à quelques digressions marginales autour des anomalies de développement dans les aires extra-européennes. Marx cherche plutôt à tester de nouvelles catégories interprétatives sur les tendances de fond implicites des rapports capitalistes. Pour cela, plutôt que de consulter les articles de Marx à propos de la guerre civile américaine ou sa correspondance avec les socialistes allemands immigrés aux États-Unis après 1848, nous devons nous concentrer sur le lieu théorique par excellence : un chapitre du *Capital*. Plus précisément, le dernier chapitre du pre-

mier livre, qui, bien que consacré aux colonies en général, s'attache concrètement presque exclusivement à la *fonction sociale* de la « frontière » nord-américaine [*Le Capital*, chap. 25, « la théorie moderne de la colonisation » et voir F. J. Turner, *The frontier in American History*, 1920].

La question de Marx est simple : comment se peut-il que le mode de production capitaliste ait rencontré tant de difficultés à s'imposer dans un pays qui a le même âge que le capitalisme, qui est né avec lui, sur lequel ne pesait pas l'héritage poisseux des modes de production traditionnels ? Aux États-Unis, les conditions d'un développement capitaliste ont été réunies dans toute leur pureté, et pourtant quelque chose n'a pas fonctionné. Il n'a pas suffi que l'argent et la force de travail et les technologies affluent en abondance du vieux continent, il n'a pas suffi que les « choses » du capital soient réunies sur une terre sans mémoire et sans nostalgie. Les « choses » sont restées telles quelles, pendant longtemps elles ne se sont pas transformées en *rapport social*. La cause de cette *impasse** paradoxale réside, selon Marx, dans l'habitude contractée par les immigrants de quitter l'usine après un court laps de temps, pour aller vers l'Ouest, s'avançant vers la frontière.

La frontière, cette présence d'un territoire sans bornes à peupler et à coloniser, a offert aux ouvriers américains la possibilité, vraiment extraordinaire, de rendre leur condition de départ réversible. Quand on évoque la fameuse « richesse des occasions » qui sert de fondement et d'emblème à cette civilisation nord-américaine, on oublie en général de mettre en évidence une occasion tout à fait décisive, qui marque

un écart par rapport à l'histoire de l'Europe industrielle : l'occasion de *fuir en masse le travail sous les ordres d'un patron*.

Benjamin Franklin, un des pères de la patrie, écrivait déjà dans ses conseils aux aspirants américains :

> « Chez nous le travail est généralement trop coûteux, et les ouvriers difficiles à tenir ensemble, parce que chacun désire être patron, et que le coût peu élevé de la terre conduit la majorité d'entre eux à abandonner l'industrie pour l'agriculture. […] Les grands établissements manufacturiers requièrent une abondance de pauvres qui font le travail pour des salaires de misère ; on peut trouver de ces pauvres en Europe, mais tant que toute la terre ne sera pas occupée et cultivée, on ne les trouvera pas en Amérique. » (W. C. Williams, *Le grain d'Amérique* [1933].)

E. Wakefield, l'expert officiel des problèmes des colonies, que Marx s'est choisi comme cible polémique, admet naïvement dans son *England and America* :

> « Là où la terre ne coûte presque rien et où tous les hommes sont libres, chacun pouvant acquérir à volonté un morceau de terrain, non seulement le travail est très cher, considérée la part qui revient au travailleur dans le produit de son travail, mais la difficulté est d'obtenir à n'importe quel prix du travail combiné. » (Cité dans Marx, *Le Capital*, livre I, VIII^e^ section, chap. 33, trad. Joseph Roy.)

La présence de terres libres fait du travail salarié un filet à larges mailles, un statut provisoire, un épi-

sode limité dans le temps : ce n'est plus une identité définitive, un destin irrévocable, une condamnation à perpétuité. La différence est profonde, elle nous parle du présent. La dynamique de la frontière, c'est-à-dire l'énigme américaine, constitue une puissante anticipation de comportements collectifs contemporains. Dans les sociétés du capitalisme avancé, alors que toutes les possibilités de défoulement spatial sont épuisées, on assiste au retour du culte de la mobilité, de l'aspiration à fuir une condition définitive, à déserter le régime de l'usine.

À l'aube de l'industrialisme américain, contrairement à ce qui est arrivé en Europe, on ne trouve pas de paysans réduits à la misère et qui deviennent ouvriers, mais des ouvriers adultes qui se transforment en cultivateurs libres. Le problème du travail indépendant prend ici une forme insolite, qui paraît éminemment actuelle. L'activité autonome, en effet, n'est pas un maigre résidu toujours au bord de l'asphyxie ; elle s'enracine *au-delà* (ou en tout cas à côté) de la soumission salariale. Elle représente le futur, qui vient après l'usine et s'y oppose. En outre, loin d'être marqué par l'idiotisme et l'impuissance, le rapport avec la nature prend les traits d'une expérience intelligente, justement parce qu'elle vient *après* l'expérience de l'industrie.

Le paradigme de la désertion, apparu à l'origine aux alentours de la « frontière », ouvre des perspectives *théoriques* imprévues. Ni le concept de « société civile », élaboré par Hegel, ni le fonctionnement du marché décrit par Ricardo ne peuvent aider à comprendre la *stratégie de la fuite*, une expérience de civilisation axée sur la continuelle soustraction aux rôles

établis, sur la tendance à maquiller le jeu en cours de partie. La « frontière » devient une arme critique, autant contre Hegel que contre Ricardo, parce qu'elle place la crise du développement capitaliste dans un contexte d'*abondance*, alors que le « système des besoins » hégélien et la chute du taux de profit ricardien ne sont valables que dans un contexte où la *rareté* domine.

Un certain degré d'abondance ridiculise le caractère prétendument naturel de la loi de l'offre et de la demande, et réduit le marché du travail à une pure utopie scientifique. Le rapport de force entre les classes peut être aussi défini désormais par l'échappatoire, par la possibilité de la *fuite*. Marx écrit :

> « [Ici] Le chiffre absolu de la population ouvrière […] croît beaucoup plus rapidement que dans la métropole, attendu que nombre de travailleurs y viennent au monde tout faits, et cependant le marché du travail est toujours insuffisamment garni. La loi de l'offre et la demande est à vau-l'eau.
> D'une part, le vieux monde importe sans cesse des capitaux avides d'exploitation et âpres à l'abstinence, et, d'autre part, la reproduction régulière des salariés se brise contre des écueils fatals. Et combien il s'en faut, à plus forte raison, que, proportionnellement à l'accumulation du capital, il se produise un surnumérariat de travailleurs ! […] Cette métamorphose incessante de salariés en producteurs libres travaillant pour leur propre compte et non pour celui du capital, et s'enrichissant au lieu d'enrichir M. le capitaliste, réagit d'une manière funeste sur l'état du marché et partant sur le taux du salaire. Non seule-

ment le degré d'exploitation reste outrageusement bas, mais le salarié perd encore, avec la dépendance réelle, tout sentiment de sujétion vis-à-vis du capitaliste. » (K. Marx, *Le Capital*, Livre I, VIII[e] section, chap. 33.)

Ainsi, les effets de l'inexistence, ou, pire encore, de l'inefficacité de l'armée de réserve salariale, en tant qu'instrument d'oppression du salarié ouvrier, ont pu être expérimentés précocement. La même situation se reproduira à grande échelle avec le *Welfare State* : le revenu ne dépend plus exclusivement de l'attribution d'un travail salarié ; au contraire, cette attribution est désormais acceptée ou refusée en fonction d'un revenu obtenu par d'autres moyens (peu importe qu'il s'agisse d'une assistance de l'État ou d'activités autonomes). Marx utilise le concept de « frontière » pour expliquer les hauts salaires, scandale et chemin de croix du capitalisme américain à ses débuts. Mais nous avons déjà dit que cette question n'est pas purement historiographique. Nomadisme, liberté individuelle, désertion, *sentiment d'abondance* nourrissent aussi le conflit social contemporain.

Cependant, la culture de la défection est totalement étrangère à la tradition démocratique et socialiste, qui a intériorisé l'idée européenne des « confins » contre l'idée américaine de « frontière », et continue à la défendre. Les *confins* sont une ligne sur laquelle on s'arrête, la *frontière* est une zone indéfinie où il faut poursuivre. Les confins sont stables et fixes, la frontière mobile et incertaine. Les uns sont obstacle, l'autre occasion. La politique démocratique et socialiste se fonde sur des identités fixes et des déli-

mitations sûres. Elle vise à restreindre l'« autonomie du social », en rendant exhaustif et transparent le mécanisme de représentation qui unit le travail à l'État. L'individu est représenté dans le travail, le travail dans l'État : un « plein » sans fêlure, parce que répétitif ; et répétitif parce que fondé sur le caractère sédentaire de la vie des individus.

On comprend pourquoi la pensée politique démocratique a fait naufrage face aux mouvements de jeunes et aux nouvelles tendances du travail salarié. Pour le dire dans les termes d'un beau livre d'Albert O. Hirschman (*Défection et prise de parole* [1970], Fayard, 1995), la gauche n'a pas vu que la défection (fuir, dès que possible, une situation désavantageuse), s'imposait face à la prise de parole (protester activement contre cette situation). Pire, elle a dénigré moralement les comportements de « sortie ». La désobéissance et la fuite ne sont pas, d'ailleurs, un geste négatif, qui dispense de toute action et de toute responsabilité. Au contraire. Déserter signifie modifier les conditions du conflit, au lieu de les subir. Et la construction positive d'un décor favorable exige plus de courage que l'affrontement dans des conditions prédéterminées. Il y a un « faire » affirmatif dans la défection, qui lui confère un goût sensuel et la rend opérationnelle pour notre présent. Le conflit est engagé à partir de ce qui se construit dans la fuite, pour défendre des relations sociales et des formes de vie neuves, dont on fait déjà l'expérience actuellement. À la vieille idée de fuir pour mieux frapper, s'unit l'assurance que la lutte sera d'autant plus efficace qu'elle aura *autre chose à perdre que ses propres chaînes*.

3. Les labyrinthes de la langue

Pour une analyse linguistique de la métropole

1. Dans un passage célèbre des *Recherches philosophiques* (§ 18), Wittgenstein compare notre langage à une ville fondée dans l'Antiquité et dont le développement peut être attribué tant à la génération spontanée, que, dans une moindre mesure, à une planification consciente : « Un dédale de ruelles et de places, de maisons anciennes et nouvelles, d'immeubles aux ailes surajoutées à diverses époques ; le tout environné de nouveaux faubourgs aux rues droites et régulières, bordées des constructions uniformes. » Il convient d'inverser les termes de cette comparaison : c'est plutôt la métropole contemporaine qui prend le langage pour modèle. Elle se présente comme un dédale d'énoncés, de métaphores, de noms propres, de fonctions propositionnelles, de temps et de modes verbaux, de disjonctions et d'implications, et il ne s'agit pas ici d'une simple analogie didactique. La métropole est effectivement une formation linguistique, un cadre constitué avant tout par des discours objectivés, des codes préétablis, des grammaires matérialisées. S'orienter dans une grande métropole, c'est faire l'expérience du langage.

2. Cette situation nouvelle ne manque pas de provoquer des illusions d'optique. Certes, la prolifération virtuellement démesurée des « jeux de lan-

gage », le surgissement de *dialectes* provisoires, comme la démultiplication de voix dissemblables, sont des faits indéniables. Mais si l'on se contente de contempler d'un œil terne cette pluralité exubérante, on en conclut facilement qu'elle échappe à toute approche analytique. Et, en effet, la vulgate postmoderne soutient que l'on est en présence d'un filet sans mailles : toute détermination échoue en présence de Protée fabulateur.

Les formes de vie métropolitaine – souvent *suscitées,* bien plus que *reflétées,* par les nouveaux jargons – ne sauraient être définies qu'à travers une kyrielle de « non plus » et de « ni même ainsi ».

Tel est le paradoxe ! La métropole semble désormais *indicible* du fait même de sa nature éminemment linguistique. Ce genre de représentations reproduit inconsciemment l'emphase utopique pour le « totalement autre » : à ceci près que désormais l'« autre » – ineffable et fuyant, mais désiré – est simplement l'état des choses présent.

Hypnotisés par le brouhaha généralisé, on en vient fatalement à assimiler le caractère linguistique de la métropole à une dématérialisation draconienne des rapports sociaux et, surtout, à un affaiblissement de la domination. La seule ligne de partage éthique et politique semble être celle qui passe entre l'acceptation et le refus de la multiplicité des jargons. Le seul péché impardonnable c'est de vouloir limiter la prolifération des « jeux de langage ». À part ça, *tout va bien.* La pluralité des modes de langage impliquerait d'elle-même un effet de libération, dissipant l'illusion d'une réalité univoque et coercitive. Ce qui est « réel » au sens propre – selon la suggestion de l'herméneutique

devenue sens commun – n'est que ce qui résulte à son tour du croisement des différentes interprétations.

À bien y regarder, l'engouement euphorique pour la pluralité des discours déverse sur le langage tous les mythes entretenus jadis par le libéralisme à propos du marché. La communication centrifuge, alimentée par d'innombrables locuteurs indépendants, est vantée avec ces mêmes arguments utilisés jadis pour la libre circulation des marchandises : jardin d'Eden des droits, royaume de l'égalité et de la reconnaissance réciproque. L'herméneutique *prêt-à-porter* prend la place de l'économie politique. Mais la multiplicité comme telle affaiblit-elle réellement la domination ? N'est-il pas plus juste de dire que cette dernière s'articule, au contraire et avec force, dans chacun des « multiples » ? Les agents de change sont plus que quiconque conscients du caractère herméneutique de la vérité comme de la mutabilité des interprétations : cela suffit-il pour révoquer quelque objection que ce soit quant à leur forme de vie ?

Le signe distinctif de la métropole contemporaine n'est pas tant le pullulement des jargons, que *l'identité accomplie de la production matérielle et de la communication linguistique*. Cette *identité* explique et accroît ce pullulement.

À l'époque de la manufacture, et durant le long apogée de l'usine fordiste, l'activité est muette. Celui qui travaille, se tait. La production est une chaîne silencieuse dans laquelle n'est admis qu'un rapport mécanique et extérieur entre l'antécédent et le conséquent, tandis qu'est bannie toute corrélation interactive entre des simultanés. Le travail humain est inclus dans le système des machines, lequel à son tour favo-

rise la causalité naturelle pour en utiliser la puissance : c'est ce que Hegel a appelé la « ruse » du travail. Et la « ruse », comme on sait, est *taciturne.* Au contraire, dans la métropole postfordiste le processus de travail matériel peut se décrire empiriquement comme un ensemble d'actes de langage, une séquence d'assertions, une interaction symbolique. En partie parce que l'activité du travail humain se situe désormais *à côté* du système des machines, avec des tâches de régulation, de surveillance et de coordination. Mais surtout parce que le processus de travail a pour « matière première » le savoir, l'information, la culture et les relations sociales.

Qu'on y prenne garde, ce qui est déterminant n'est pas la croissance démesurée de l'industrie de la communication, mais bien plutôt le fait que l'« agir communicationnel » est prépondérant dans tous les secteurs industriels. Il faut donc considérer les techniques et les procédures des médias, non pas comme quelque chose qui concerne un département productif tout à fait particulier (affecté, pour ainsi dire, à la mercantilisation de l'esprit), mais comme un modèle de valeur universel, dont il faut tenir compte même en ce qui concerne le travail de l'industrie automobile ou de l'acier. Plus précisément, l'industrie de la communication remplit un rôle analogue à celui que tient traditionnellement l'industrie des moyens de production. Elle est un secteur particulier qui détermine pourtant des modules opérationnels de la société tout entière.

Le fait que le travail coïncide avec la communication linguistique n'atténue pas les antinomies du mode de production dominant, mais, au contraire, les

radicalise. D'un côté, l'activité de travail se mesure de moins en moins sur la base d'unités de temps abstraites, puisqu'elle intègre des aspects qui jusqu'alors appartenaient à la sphère de *l'ethos,* de la consommation, des goûts esthétiques ou de l'émotivité. Mais, d'un autre côté, le temps de travail reste la mesure socialement en vigueur. De sorte que les « jeux de langage » multiples, même les plus excentriques, sont toujours susceptibles d'apparaître comme de nouvelles « attributions » ou des qualités convoitées pour les anciennes. Alors que le travail salarié pourrait être supprimé, s'avérant désormais un coût social excessif, chaque aspect de l'expérience est inclus justement dans son horizon. Le langage est, tout à la fois, le terrain du conflit et l'enjeu de la partie. Liberté de langage et abolition du travail salarié sont aujourd'hui synonymes.

3. Une théorie de la métropole est, avant tout, une théorie du langage. Le matérialisme se heurte ici à son banc d'essai : si l'analyse de l'« être social » lui tient à cœur, si lui importent les conditions effectives dans lesquelles se trouvent les hommes concrets et caducs, il doit s'engager pleinement au plan logico-linguistique. Le débat sur la dénotation et la signification, l'autoréférence et le métalangage, les termes singuliers et les tropes rhétoriques – sur la puissance et la fragilité de nos discours, en général – contient en soi les déterminations les plus appropriées quant aux rapports sociaux, aux formes de vie et aux modes de production actuels.

Pour bien comprendre la praxis métropolitaine et la matérialité du processus de travail, il faut moins

s'en remettre à Ricardo, Keynes ou Parsons, qu'à Saussure, Wittgenstein ou Carnap. Même si ces derniers se sont désintéressés autant que possible de la société, ayant élaboré des théories et des images du langage, ils risquent toutefois de nous apprendre bien plus de choses sur la « société linguistique » que ne le peuvent les sociologues professionnels. Leurs catégories s'avèrent finalement plus perspicaces et plus préhensibles.

La première démarche d'un matérialisme, se voulant à la fois compréhensif et *critique,* ressemble inévitablement à celle de Feuerbach. Tout comme celui-ci identifia dans la théologie la projection transfigurée de la réalité sensible de l'homme, c'est dans les constructions les plus abstraites de la philosophie du langage qu'il faut retrouver trace d'une moelle épinière sociale et éthique. Même lorsque l'analyse des modes du langage se livre à de froids technicismes, il est encore question de tel ou tel modèle de *vie réussie,* de telle ou telle instance politique. Pour s'en tenir à un exemple déjà cité, il suffit de voir comment la prétention de l'herméneutique à renvoyer à des problèmes de *compréhension* réciproque insuffisante les asymétries présentes chez les sujets de la communication, s'est bien combinée avec la dématérialisation des conflits sociaux dont s'enorgueillit l'idée courante de démocratie.

4. L'analogie entre la critique de la théologie, entreprise par Feuerbach, et la critique de la philosophie du langage, indispensable désormais pour appréhender de manière adéquate l'expérience métropolitaine, n'a rien d'arbitraire. Hegel parlait déjà à

plusieurs reprises d'une « nature *divine* » du langage. Et le langage est resté « divin », tant dans les théories néopositivistes que dans les ramifications de l'existentialisme. Dans les deux cas, cette nature théologique s'exprime dans les glorieux mystères de l'*autoréférence* : à savoir dès lors que le langage doit rendre compte de lui-même, dès lors qu'il s'écoute et tente de *se* dire. Le terrain est glissant, comme on le sait, et riche en paradoxes et en cercles vicieux. Celui qui s'y risque se heurte à la régression à l'infini des métalangages (chacun pouvant parler de son propre langage-objet, mais non de soi), ou parvient à un silence « mystique ». Dans tous les cas, l'autoréférence semble renfermer la part *surhumaine* et *ultrasensible* du langage. Tant et si bien que le mouvement de la parole vers elle-même constitue la matrice concrète du Sujet métaphysique, lequel, en tant qu'autoréflexion pure, savoir du savoir, pensée de soi pensant, transcende toujours sa propre finitude, évacuant le monde auquel il appartient. Les apories tourmentées de l'autoréférence linguistique (le paradoxe du menteur, par exemple) autorisent le plus sûr accès aux dilemmes de la subjectivité (auxquels Kant consacre le chapitre intitulé « Les paralogismes de la raison pure »).

Il faut toutefois se demander si l'on ne doit pas reconnaître, justement dans toute cette foudre divine, une trace de la vie sensible, sublimée et invertie. On entrevoit ainsi une hypothèse de travail « feuerbachienne », justement, tendant à déchiffrer, à l'aune du matérialisme, les sentiers célestes battus par la philosophie du langage, mais qui *ne* sera pourtant *pas* développée dans cet essai. Le premier mouvement consiste à supposer que les difficultés insurmontables dans les-

quelles semble s'empêtrer la relation du langage avec lui-même (l'autoréférence), trouvent leurs racines dans la relation qu'entretient le langage avec le monde non linguistique (la « référence à », le « valant pour »), dans la tradition métaphysique. Selon la conception *dénotative* de notre *dire,* une « correspondance » transparente et exhaustive entre des signes et des choses est toujours possible. Dans cette connexion intacte, la disparité du sensible et de la parole est liquidée. L'aspect selon lequel le non-linguistique, bien qu'il semble partie opérante du langage, n'en reste pas moins sans relation à lui, est effacé. La dénotation célèbre sa propre puissance, mais elle s'entache ainsi *d'hybris,* de violation de la limite : la conséquence d'une telle arrogance consiste justement dans les tourments de l'autoréférence. Le non-linguistique, apparemment épuré, réclame son dû là où on l'attend le moins, c'est-à-dire là où le langage semble aux prises *seulement* avec lui-même.

Que se passe-t-il, en fait ? Justement parce qu'il a réduit entièrement à soi le non-linguistique, le langage se présente ensuite comme ne pouvant être atteint par le langage. Ce devant quoi il devient muet, ou vers quoi il régresse sans résultat, c'est la non-linguisticité du monde, en même temps destituée et intériorisée. Dans le cadre de la conception dénotative, la *disparité* du sensible et du discours ne peut se manifester que de manière oblique, en tant *qu'antériorité* ou *présupposition* de la parole par rapport à elle-même. Ou si l'on préfère, comme disparité ou irrelation du langage avec le langage. La représentation la plus vraie de la vie sensible est offerte par la métaphysique, lorsqu'elle la délaisse, étant désormais tout entière

portée à l'ascèse autoréférentielle. Méconnu mais irréductible, le sensible se manifeste comme langage toujours *antérieur* au langage, comme régression interminable des métalangages, prise de parole originelle, présupposé inaccessible. On entrevoit ainsi la situation réelle d'une manière totalement inversée.

Dans les paradoxes de l'autoréférence on peut entrevoir, bien que dissimulé, le caractère préalable et incontournable de notre *appartenance* au monde sensible. Ce caractère – systématiquement écarté par la représentation dénotative du monde en tant que ce qui se-tient-devant et « correspond » à des noms et des propositions – découle du fait que le langage ne cesse jamais de se présupposer soi-même. Il est clair que, une fois la non-linguisticité du sensible abrogée, le caractère préalable incontournable semble concerner seulement la relation du langage avec lui-même. L'appartenance au monde est donc transfigurée dans *l'autoréflexion* du Sujet locuteur.

La critique de ce Sujet et la redéfinition matérialiste de *l'appartenance* à sa propre condition finie forment un tout avec la réfutation radicale de la conception dénotative du langage. Réfutation qui en déchiffre les arcanes « divines », remettant sur ses pieds ce qu'elle place la tête en bas. Mais ça – comme soupirait le serveur dans *Irma la douce* – eh bien ça, c'est une autre histoire. À peine en a-t-on fait mention qu'il faut aussitôt la laisser en suspens.

5. Il est un point sur lequel nous ne devons pas céder. Si la métropole est avant tout une formation linguistique, cela ne doit pas nous dispenser de poser la question des *limites du langage.* Au contraire cela s'im-

pose rigoureusement. Du fait même que la production matérielle et le kaléidoscope changeant des formes de vie se présentent comme un tissu verbal toujours en expansion, justement en raison de cette *incarnation terrestre* accomplie du langage, la question de rendre une autonomie et une importance aux aspects non linguistiques de l'expérience, à ce qui reste opaque et hétérogène à la parole, devient essentielle.

L'indication théorique de la limite, plutôt qu'un simple exercice cognitif, est principalement une prise de position éthique et politique par rapport au présent, le passage par lequel peut surgir une instance *critique.* En effet, la toute-puissance apparente des discours est précieuse pour la domination. Ou alors – mais y a-t-il tellement de différences ? – elle est défendue par les partisans d'une « communauté de la communication » extraordinairement désincarnée, dans laquelle palpite encore, bien que sécularisée avec diligence, une vocation théologique. Réciproquement, pour un matérialisme enclin à opposer un « non » de quelque sorte que ce soit, la nature essentiellement linguistique de la métropole représente une occasion de reconnaître aussi la faiblesse du langage, en déduisant ainsi une juste place pour ce qui l'excède, une occasion pour préserver une relation intégrale avec la caducité, comme avec ce qui est antérieur à la communication et qui n'est jamais récupéré par elle, une occasion pour ne pas ritualiser le plaisir, la douleur, la vie sensible, mais au contraire en les mettant à l'épreuve dans leur irréductibilité partielle à la parole. Un « sensualisme de deuxième degré », qui n'a rien d'ingénu, est rendu possible du seul et simple fait que le langage est devenu un *milieu immédiat.* En effet l'ex-

périence de la limite jaillit non plus quand la communication est défectueuse ou intermittente, mais précisément quand une « communication généralisée » s'est affirmée. Et donc, dans la métropole.

L'expropriation du langage va de pair avec l'impression de son pouvoir illimité. La liberté du langage, au contraire, s'affirme uniquement si, en tant qu'il est limité, celui-ci se défait de ce qui n'est pas linguistique, le renvoyant à lui-même.

6. Dans la métropole contemporaine – exactement comme dans la langue, selon Saussure – tout est *nécessaire* ou *possible,* rien n'est simplement « réel ».

L'expérience la plus commune, dans les rues ou dans le travail, se déroule en se dédoublant entre des conditions « nécessaires » – préétablies par la science, les technologies, les conventions abstraites – et des systèmes de possibilités qui ne perdent pas de leur valeur, quand bien même telle ou telle alternative déterminée prédomine. Un événement, une rencontre, un conflit, sont en suspension entre des axiomes innommables et de très fragiles contingences. Pour comprendre un phénomène métropolitain quel qu'il soit, pour en saisir *l'unicité,* il ne sert à rien de se demander quelles sont ses caractéristiques actuelles : ce sont le plus souvent des caractéristiques *génériques.* Il faut au contraire porter d'emblée le regard sur la manière dont ce phénomène peut être différemment, l'étendre à l'ensemble des « mondes possibles » auxquels il est inhérent. Ce n'est qu'au prix d'une inscription dans le champ magnétique du possible, que le phénomène acquiert sa propre singularité. Nous reviendrons sur ce point par la suite, à propos de la question – logique mais aussi

sociale – du « nom propre », à savoir d'un signe qui rend compte d'un individu bien précis. Reste pour acquis, toutefois, le fait que dans la métropole, rien n'est plus réel que le virtuel.

Ces modes d'être typiques de la vie métropolitaine le « nécessaire » et le « possible » – renvoient à une dimension logico-linguistique. Et réciproquement : les catégories linguistiques du « possible » et du « nécessaire » doivent être comprises comme des modes d'être, des déterminations de l'expérience immédiate. Tout en restant attentif à une telle réciprocité, souvenons-nous que, selon Aristote (suivi en cela par tous les logiciens), nos assertions se subdivisent en trois groupes, chacun desquels est qualifié du *mode* par lequel le prédicat « appartient » au sujet grammatical. « Chaque prémisse [d'un syllogisme] exprime soit la simple appartenance, soit l'appartenance nécessaire, soit encore l'appartenance possible » (*Anal. prior.* 25a).

Une assertion décrit un état de choses réel quand le prédicat concerne *de fait* (ou « simplement ») le sujet. Au contraire, si le lien est *nécessaire,* elle manifeste une loi, ou tout au plus une règle, du moins en tout cas l'impossibilité-qu'il-n'en-soit-pas-ainsi. Enfin, si la relation entre le sujet et le prédicat est seulement *possible,* l'assertion signifie un ajout ou une alternative à la réalité donnée. Depuis Aristote, la part du lion revient au premier groupe, c'est-à-dire aux assertions caractérisées par la « simple appartenance » : il semblerait que nous nous limitions le plus souvent à décrire le monde, et ce n'est pas un hasard si la logique qui s'occupe de ce cas prépondérant est dite « logique assertorique », *tout court**.

La « nécessité » et la « possibilité », au contraire,

ont une place tout à fait marginale. Le statut de ces deux *modalités* du discours (étudiées par la logique dite, précisément, « modale ») semble toujours problématique, sinon même indéfinissable. Leur plus grave défaut consisterait dans le fait qu'elles sont soustraites aux « valeurs de vérité », c'est-à-dire à l'alternative vrai-ou-faux. Lorsque j'affirme que quelque chose est possible ou nécessaire, j'exprime un sens (une *intentio* selon la scolastique médiévale) qui ne peut être réduit à la simple correspondance avec un état de choses déterminé. Et c'est précisément une telle correspondance (ou encore l'« extension » de l'assertion) qui fonde le décompte des valeurs de vérité. La logique modale, bien qu'élaborée entièrement dans le cadre de la conception *dénotative* du langage, manifeste pourtant une tendance congénitale à la contredire. Aussi est-elle confinée souvent dans un ghetto formaliste, à l'écart des pièces principales, comme un parent difforme toujours susceptible de gêner. Depuis l'Antiquité, se sont succédées de nombreuses tentatives pour ramener la nécessité et la possibilité à la « simple appartenance », à savoir à la logique assertorique. L'école mégarique et stoïcienne, par exemple, n'hésita pas à considérer comme possible « seulement ce qui est ou sera » (suivie en cela par Spinoza et, avec des effets désastreux, par une grande partie de la tradition matérialiste). Même les logiciens modernes, de Russell à Quine, se sont employés sans relâche à intégrer les modalités à un contexte strictement « extensionnel », ou alors, lorsque cela s'avérait impraticable, à les exclure tout à fait.

L'analyse de la métropole et des formes d'expérience qui prévalent en elle, consiste à étudier d'un

point de vue linguistique des assertions possibles ou nécessaires, dans lesquelles le prédicat n'appartient jamais « simplement » au sujet. En bref, on assiste à un renversement de proportions draconien entre la logique *modale* et la logique *assertorique,* et même à une prééminence sans conteste de la première. On pourrait croire que ce renversement par rapport à la tradition est provoqué par la particularité de l'objet étudié, à savoir la « société linguistique » dans laquelle nous vivons. Ou encore – mais c'est la même chose – qu'il est un résultat imprévu du développement historique.

Il y a pourtant une autre manière, plus intéressante, de considérer les choses. Dans le « seulement maintenant » de la condition métropolitaine, à préserver jalousement comme tel, il est toutefois permis de reconnaître un « alors déjà » et même un « depuis toujours ». La prééminence du « modal » sur l'« assertorique » est, peut-être, le stigmate indélébile du langage, sa marque essentielle, occultée ou transfigurée, pourtant, par la tradition métaphysique (à savoir par l'interprétation *dénotative* des discours). Ce stigmate intemporel (le « depuis toujours ») est rendu visible à partir et en vertu d'une configuration historique sans précédent (le « seulement maintenant »). Dans cette perspective, comptent tant la possibilité de comprendre autrement le langage *en général,* que le caractère *inédit* et *contingent de* la situation (la métropole en tant que formation linguistique) qui fait miroiter cette possibilité. La parole ultime du cours de l'histoire sonne comme une nouveauté absolue, *justement parce* qu'elle braque ses projecteurs sur des problèmes anciens. Et il est bien futile de se limiter à constater l'éventuelle vétusté des questions qui ressurgissent

dans la métropole contemporaine, comme d'isoler la particularité innovatrice du point d'observation, en devenant ainsi un chantre forcené du « jamais vu ».

Il reste une question inévitable. Alors que le possible et le nécessaire sont prépondérants – sur le plan linguistique, social, existentiel – par rapport à ce qui est seulement « réel », peut-on encore faire appel à la logique modale, en se fiant à certaines de ses prérogatives intrinsèques qui favoriseraient une approche critique des phénomènes ? Il faut répondre sèchement : *non.* En effet, la logique modale s'est développée sous une forme radicalement *subalterne,* comme une variante dissolue de l'assertorique : quand bien même lui créerait-elle mille et une tracasseries, elle n'en appartient pas moins, et de plein droit, à la conception dénotative du langage. Ses contrepoisons s'avèrent sans effet durable : le « possible » se présente comme une pluie d'atomes insignifiante, étant pourtant compris comme ce-qui-se-trouve-devant le Sujet autoconscient. En un mot, la logique modale est absolument inadéquate à son propre triomphe. Quand le possible et le nécessaire, de cas extrêmes ou périphériques qu'ils étaient, deviennent le socle permanent des modes de dire et, en même temps, des formes de vie, alors ces concepts doivent être réélaborés de fond en comble, et en premier lieu *contre* l'instance disciplinaire devant laquelle ils ont été déférés et qui se chargeait à la fois de les dépotentialiser et de les circonscrire.

Ceci n'empêche pas, bien entendu, qu'il faut justement partir de la trame de la logique modale, de ses définitions et de ses catégories : mais en en tordant le sens, en signalant les bifurcations et les frontières

opportunes d'une route qui *a priori* semblait droite. Autrement, le risque est de reproduire, concernant le « modal », cette même équivoque que les postmodernes entretiennent à propos du « multiple », de la « différence », de la « complexité sociale ». Équivoque qui consiste, justement, à confondre le terrain de la lutte avec une victoire déjà acquise. Un matérialisme critique ne doit pas seulement se trouver un fondement (ou du moins une tonalité) modal plutôt qu'assertorique, mais doit aussi distinguer les différentes acceptions de « possible » et « nécessaire » en en introduisant de nouvelles (ou, si c'est le cas, en en réhabilitant des oubliées). Dans ce double exercice, une comparaison peut nous être utile : à une époque, il était important de reconnaître que la richesse sociale n'était pas un produit de la terre, comme le prétendaient les physiocrates, mais du travail humain ; si ce n'est que, par la suite, il devint beaucoup plus important de critiquer sans relâche les théories élaborées par l'économie classique, affermies justement par une telle reconnaissance.

7. On se permettra, à présent, un *excursus* à propos de deux formes verbales qui, bien que convergentes au plan logico-linguistique, et surtout au plan de l'expérience vitale, n'ont pourtant jamais été mises en relation, du moins à ma connaissance. La cause de ce *rendez-vous** manqué tient au fait que ces formes verbales sont élevées au rang de questions philosophiques par deux traditions de pensée différentes et non communicantes : le néopositivisme d'une part, et l'approche théologique des phénomènes linguistiques, d'autre part. En resserrant son emprise sur la philoso-

phie du langage, le matérialisme s'emploie à rendre réciproquement traduisibles ces milieux conceptuels dont on vient de vanter le caractère absolument incomparable. Les deux formes verbales (un *mode* et un *temps*) dont on parlera ici, outre le fait qu'elles coïncident avec des attitudes pratiques et qu'elles définissent une situation émotive, permettent d'évoquer la connexion spécifique du « possible » et du « nécessaire » qui caractérise la métropole.

La logique de la recherche scientifique a insisté abondamment, au cours des dernières décennies, sur le *conditionnel contrefactuel.* Par cette expression synthétique, on désigne un raisonnement qui s'appuie sur une prémisse ouvertement fausse (du type : « à supposer que l'eau boue à 80° », « à supposer qu'Oswald n'ait pas tué Kennedy », etc.) en déduisant, à partir de celle-ci, une configuration conjecturale des alternatives possibles à un état de choses réel. Nous nous trouvons en présence de deux assertions reliées entre elles comme un antécédent à une conclusion (« à supposer que… alors… »), si ce n'est que la première assertion s'appuie sur un subjonctif hypothétique qui va précisément à *l'encontre des faits,* tandis que la seconde, forte de son conditionnel, délimite les conséquences qui peuvent être déduites de cette altération consciente de la réalité connue. Il va de soi que la question d'attribuer une « valeur de vérité » à ce genre de raisonnement ne se pose même pas. Le passage déductif de l'une à l'autre assertion peut sembler judicieux ou incohérent, riche de sens ou trivial, mais en aucun cas vrai-ou-faux.

L'importance du conditionnel contrefactuel pour les sciences réside surtout dans le fait qu'il offre la

possibilité de préciser *par contraste* les contours et les propriétés du monde tel qu'il est. Il y a pourtant un autre aspect, bien plus intéressant. La prémisse dotée de subjonctif, qui joue le rôle d'un « comme si » conventionnel, permet en effet de redéfinir le statut d'une théorie admise, de mettre en doute les axiomes considérés jusqu'alors comme *nécessaires,* de redéfinir *da capo* les *règles* qui président à l'explication des phénomènes. L'hypothèse contrefactuelle, donnant du lest à la suture traditionnelle entre cause et effet, révèle une propension à intervenir sur les *normes* en vigueur dans le cadre de la recherche. C'est justement le caractère normatif ou mieux, *contre-normatif*, de la succession du subjonctif et du conditionnel qui dénote non seulement l'impossibilité d'une paraphrase à l'indicatif, mais aussi, comme on l'a dit, son irréductibilité à des « valeurs de vérité ».

Dans l'expérience métropolitaine, de très nombreuses actions, attitudes et options, se distinguent par le conditionnel contrefactuel. Il suffit de penser aux formes multiples de défection ou d'*exode* des contextes jugés oppressifs. Qu'est-ce qu'émigrer de l'usine, ou du militantisme de parti, sinon tirer les conséquences qui découlent d'une prémisse au subjonctif, laquelle contredit les *faits* seulement en apparence, alors qu'en réalité elle tend à renverser les règles ? La tendance à l'exode, est, littéralement, *l'apodose* (c'est-à-dire l'assertion conditionnelle qui conclut l'inférence) impliquée par une *protase* (prémisse déclinée au subjonctif) qui dit : « à supposer que le travail salarié soit un malheur » ou « à supposer que le militantisme partisan constitue un signe évident de folie ». En d'autres termes, on assiste dans les métropoles au déploiement

matériel des *contrefaits* déduits de prémisses ouvertement « fausses ». Il s'agit, pour ainsi dire, d'« événements de conjecture » qui ont pourtant une réalité effective. Ceux-ci *agissent rétroactivement,* comme au plan critique, sur les contextes et sur les normes dominantes, évoquant continûment la protase alternative qui, bien qu'encore virtuelle, est la seule qui leur soit adéquate. La formule «... *alors ce* serait… » devenu geste concret, renvoie à son propre antécédent, au « à *supposer que* ceci soit… »: elle le revendique.

Les comportements sociaux contrefactuels ne sont pas les manœuvres d'un jeu prédéfini, mais réclament l'établissement de nouvelles *règles.* En cela, ils se distinguent radicalement des autres comportements s'inspirant également du possible, mais dans lequel le conditionnel est introduit par l'indicatif. Dans ce cas, en effet, les *chances* qui se profilent peuvent être innombrables et bariolées, mais celles-ci dépendent toutes d'une prémisse descriptive admise comme *nécessaire,* sur laquelle elles ne parviennent jamais à intervenir. Les règles qui sous-tendent la description échappent à tout jugement et sont coercitives. Seule l'expérience contrefactuelle (dans laquelle le conditionnel procède d'un subjonctif), tout en se maintenant constamment dans la sphère du *possible,* arrive à soulever aussi le problème de ce que l'on doit retenir comme *nécessaire.* L'arrière-plan éthique et politique d'une telle expérience est évident: la conjecture donne un ordre imprévu à une biographie ou à une séquence d'événements publics, démontrant que ce qui est en acte n'est pas le seul cours possible.

Le conditionnel contrefactuel s'accorde parfaitement avec la seconde forme verbale qui retiendra

notre intérêt : le futur antérieur. Il s'agit d'un « temps » linguistique, mais aussi d'un mode d'expérience inquiétant et énigmatique. En employant le futur antérieur on laisse derrière soi un avenir prévisible : « j'aurai été trompé » « j'aurai gagné beaucoup d'argent ». En considérant une expérience virtuelle comme déjà passée, on la soumet à cette évaluation impartiale et sévère qui s'applique *aux faits accomplis.* L'attente, pendant un instant, se donne des airs de souvenir. Mais travestir en rapport de mémoire ce qui est sur le point d'arriver (le probable, la poursuite linéaire de la réalité donnée) revient à se demander : que me vaudra, *ensuite,* ce développement imminent ? Aura-t-il été le seul concevable ou y avait-il – y a-t-il – différentes possibilités ? Et lesquelles ? En disant « j'aurai eu du succès », je peux pressentir que le fait d'avoir du succès est une bien piètre chose et que, peut-être, y avait-il – y a-t-il – autre chose de mieux à faire. Quand on emploie le futur antérieur, on a tendance à se mettre en question, à examiner *d'une manière critique* le cours du monde et son propre mode de vie. Nous sommes devenus méfiants, désormais, à l'endroit de ce qui nous semble un destin inévitable ou une inclination « naturelle ». Toutes les hypothèses alternatives contenues dans le moment actuel sont activées par un regard, disons, *postérieur.* Les conditionnels contrefactuels qui se réfèrent au présent font de celui-ci quelque chose de très semblable à un « passé », au passé du futur antérieur, à ce passé dans lequel *tout était encore possible.* Le conditionnel contrefactuel est le *mode* du futur antérieur ; celui-ci est le *temps* de celui-là.

L'entrelacs entre *mode* et *temps* peut aussi se retourner en direction de ce qui a eu cours dans un temps

éloigné. C'est ce qui se passe, du moins implicitement, dans les *Thèses sur la philosophie de l'histoire* de Walter Benjamin, là où il s'agit de *racheter* le passé, non plus de l'acquérir comme un présupposé *nécessaire* et inviolable. Et racheter le passé veut dire empêcher que l'histoire soit écrite encore et toujours par les vainqueurs, représentée comme un *continuum* vide, duquel n'émergent plus les alternatives qui, chemin faisant, se sont proposées. Afin que soient reconnues les possibilités qui s'opposent aux « faits », et auxquelles les vaincus firent appel, il faut comprendre le présent comme le futur antérieur de tout ce qui est advenu précédemment, à savoir comme une preuve en appel pour les développements alternatifs qui ont été condamnés au premier degré.

Tout notre passé peut être considéré comme un ensemble de propositions, d'expectatives, d'espoirs, que nous observons aujourd'hui *depuis* leur accomplissement ou leur naufrage. Mais si on regarde le temps passé *depuis* le futur antérieur, il sort de sa paralysie apparente : il est de nouveau agité par des cours multiples et contradictoires qu'il contenait en lui à chaque pas. Le conditionnel contrefactuel sillonne l'histoire à contre-courant. Qu'il s'agisse d'une vie en particulier, d'une technologie, d'un ordre institutionnel, il fait reluire, en dépit du caractère apparemment inévitable de ce qui s'est en effet passé, les occasions d'une déclinaison différente, non moins « réaliste », mais écartée ou inhibée. L'hypothèse contrefactuelle, si elle se tourne vers le passé, ne cherche pas dans les événements la racine de l'aujourd'hui, mais trouve dans les possibilités jadis offertes, puis supprimées, les signes avant-coureurs d'une alternative à la situation présente.

Il est vrai que dans les métropoles règne en maître le fameux *no future,* c'est-à-dire la méfiance à l'égard de « lendemains qui chantent ». Il est non moins vrai que l'attention prêtée au passé est bien faible. Ces deux tendances négatives s'expliquent justement par la prééminence du conditionnel contrefactuel et du futur antérieur. La connivence solidaire entre ce *mode* et ce *temps* empêche de croire que le présent doit être expliqué et vécu, comme la poursuite du passé tel qu'il a été : l'intérêt se porte plutôt sur les possibilités alternatives qui furent à l'ordre du jour ici ou là. Et c'est de ces dernières que l'on tire des chaînes causales excentriques et de précieuses informations. De la même manière, le futur s'avère dénué d'attraction et incapable d'espoir parce qu'on projette sur lui l'ombre du présent tel qu'il est. Le futur devient important seulement s'il procure, en tant qu'il est « antérieur », la perspective adaptée à donner le meilleur relief, ici et maintenant, aux conditionnels contrefactuels en rupture avec la réalité dominante.

Les deux formes verbales dont on vient de parler, mais surtout leur implacable complicité, montrent comment la modalité du « nécessaire », même décisive, est pourtant finalement soumise à celle du possible. Des règles, des normes, des axiomes, des conventions, et même ce qui constitue l'histoire définitivement passée sont, en effet, des conditions *nécessaires* à l'expérience, mais des conditions sujettes à des transformations radicales. Pour employer le vocabulaire des systèmes logiques qui étudient les relations des deux modalités avec elles-mêmes et entre elles, il n'est pas nécessaire que soit nécessaire ce qui, dans la métropole linguistique, est nécessaire. La nécessité

n'est ni logique, ni physique, mais ressemble à celle que Saussure assigne à la langue (le système phonétique, lexical, grammatical) par rapport à la *parole* contingente et non sujette à répétition (la profération concrète d'une énonciation). Les règles de la *langue* s'imposent comme nécessaires pour quelque acte de *parole* que ce soit : mais c'est justement une nécessité seulement possible, puisque ce qu'elle prescrit est pourtant toujours modifiable, à long terme, par l'usage linguistique effectif, par les déviations répétées de la *parole*.

Il faut donc en conclure que l'analyse *modale* de l'expérience métropolitaine doit se concentrer sur la seule modalité du « possible ».

8. Parvenus à ce point, tout approfondissement systématique s'avérerait, à la fois, « trop » et « trop peu ». *Trop,* parce qu'il pourrait ralentir ou interrompre le jeu des renvois entre des catégories linguistiques et des formes de vie. *Trop peu,* parce que le traitement adéquat du « possible » d'un point de vue matérialiste, ne supporte pas une forme impressionniste, mais exige un long périple théorique. D'autre part, on ne peut interrompre le discours avant d'en avoir indiqué plus précisément la direction. Nous choisirons donc d'isoler trois questions, reliées entre elles et toutes attenantes au possible. En somme, trois allusions, seulement, mais suffisamment vigoureuses pour indiquer un chemin. Trois *avances* insistantes, trois indiscrètes allusions.

Le premier thème est : le lien étroit qui enserre *le faux,* ou l'erreur, avec le possible. Le second, qui découle du précédent, est : la forme de *négation* (logico-

linguistique *et* pratique) liée à la prééminence du possible. Le troisième, s'insinuant à partir des deux autres, consiste dans la forte relation qui passe entre ce qui est possible et ce qui est *individuel.* On ne s'étonnera pas si, en affrontant ces trois problèmes, on recourra quelquefois à des textes de philosophie ancienne : là, le possible reçoit une imposition absolument plus radicale que celle proposée par la logique modale moderne. Toutefois ce ne sont pas les auteurs qui comptent ici, mais les catégories et les modèles de pensée capables de saisir les phénomènes les plus actuels. Un matérialisme critique qui veut être à la hauteur de la métropole doit recourir aux arsenaux théoriques les plus imprévisibles, se comporter comme un éditeur pirate qui valorise et s'approprie différents pans de la tradition culturelle.

9. Qu'y a-t-il de plus commun et en même temps de plus stérile que de dire le faux ? Selon le mode de pensée qui nous est propre, une proposition qui *ne* correspond pas à un état de choses réel est un déficit, un coup pour rien, une pure négativité. Le problème de *l'erreur* (comment et pourquoi consent-on au *faux*) est dénué de toute importance autonome, réduit au revers concave d'une théorie qui conçoit la vérité comme « *réflexion* » dénotative. Le caractère banal, inintéressant, de l'erreur s'est accentué outre mesure à partir de Descartes, alors que ce qui définit une assertion comme « fausse », ce n'est plus la ligne de crête qui divise ce qui est de ce qui n'est pas, mais celle qui sépare le *certain de l'incertain* dans la représentation subjective. L'erreur c'est la règle, le hasard non problématique, par rapport auquel on reconnaît avec peine l'ex-

ception, la connaissance sûre, la *certitude* fondée sur l'évidence (peu importe qu'elle soit sensible ou rationnelle). Pour Descartes, les limites de la représentation certaine sont tellement étroites qu'elles doivent être mises en lumière avec soin, puis garanties et protégées. Ce qui est rare, et donc qui nécessite une clarification théorique, c'est dire la vérité ; ce qui est prévisible, donc indigne de réflexion, c'est dire le faux.

L'expérience de la métropole contemporaine détonne, pourtant, d'avec cette façon de considérer les choses, par ailleurs si commune et admise. Le faux ne semble plus être un simple échec de la pensée, un trou dans le filet, quelque chose de comptabilisable seulement comme *non* vrai. Il a, au contraire, un statut positif, il est une convexité bien remarquable, un « plus » algébrique. Dès lors que la métropole est une formation linguistique, en elle les assertions fausses ne sont pas tant des opinions infondées, que des états de choses matériels, des comportements concrets, des mécanismes productifs. Il suffit de penser à l'industrie culturelle, à cette fabrique d'images et d'énoncés qui, bien que dotée d'une existence spatio-temporelle effective, ne « reflètent » rien et sont souvent même en contradiction avec les ordres donnés. Que l'on ajoute alors à cela ce que l'on a déjà dit des conditionnels contrefactuels : il est typique que dans la métropole, des prémisses fausses induisent des conséquences également « fausses » mais *des plus réelles,* dans les formes de vie. Dans la « société linguistique » qui consiste matériellement en locutions de toutes sortes le faux et l'erreur abandonnent non seulement le *statut* fantasmatique de « représentations incertaines », mais, *faisant partie de ce qui est,* ils posent des problèmes

qui n'ont rien d'évident et sont souvent même épineux.

Pour résoudre de tels problèmes, une explication psychologique n'est d'aucun secours : la fausse opinion, dans l'acception qui nous intéresse ici, n'est pas imputable à la distraction, au manque de soin ou à l'équivoque. Il est important, plutôt, d'éclairer ce que l'on fait, quand, avec toute la concentration désirée, on dit les choses telles qu'elles *ne* sont *pas*. L'approche *épistémologique* nous en donne un bon résultat : en effet, plutôt que d'analyser les erreurs des théories, il faudrait une *théorie de l'erreur.* Ce qui importe n'est pas comment et pourquoi une assertion est fausse, mais à quel genre de *réalité* renvoie-t-elle justement en tant qu'elle est fausse. Affronter un tel problème impose, dès l'abord, de couper les ponts avec la logique « extensionnelle » ou assertorique. L'expérience qui sous-tend une opinion erronée est une chose trop sérieuse pour être confiée au calcul des « valeurs de vérité ».

Le pas décisif consiste à comprendre le faux et l'erreur comme des catégories *modales,* en ferme corrélation avec le « possible », capables d'y accéder, ainsi que d'en déterminer chaque fois le champ. Plutôt que de constituer une maille dans le collant-bas « couleur chair » que le « vrai » prétend enfiler sur le monde, l'erreur manifeste cet horizon *d'alternatives possibles* qui distingue toujours, en effet, le monde *en tant que* nous l'habitons de par notre appartenance (à peine, donc, cesse-t-il d'apparaître comme ce qui se-tient-devant une représentation). Les assertions fausses attestent le nœud de possibilités dans lequel est inscrit le « fait » sur lequel elles portent : de cette manière elles concourent à en déterminer la signification et l'im-

portance, elles éclairent ses relations avec le milieu et les circonstances, le rendent en somme un fait-du-monde plutôt que de le considérer comme une entité isolée. Pour reprendre la formule d'Alfred North Whitehead, « un événement est décisif proportionnellement à l'importance qu'ont pour lui les propositions fausses, leur pertinence à l'égard de l'événement ne peut être dissociée de ce que l'événement est en soi ».

Dans notre tradition, la tentative la plus radicale d'assigner un statut positif au faux, a été accomplie par Platon dans le *Sophiste.* Dans ce texte, l'erreur, c'est-à-dire le discours sur ce qui n'est pas, n'a rien de banal (à la différence de l'actuel sens commun) ; au contraire, sa possibilité même semble énigmatique. À en croire les sophistes, puisque dire c'est toujours *dire quelque chose,* il n'est pas possible de parler de ce qui n'est pas, à savoir de soutenir le faux. Si le faux est un pur néant, dire d'un discours qu'il est « faux » indique simplement qu'il ne s'agit pas d'un discours, mais d'une suite de sons dépourvue de sens. Nos locutions, à condition de ne pas être insensées, sont toujours vraies. Réciproquement, Platon entend démontrer que l'on peut tenir un discours sensé, *mais* faux. Dans ce but, pourtant, il doit démontrer aussi que le *non-être,* auquel se réfèrent les assertions fallacieuses, lui aussi, de quelque manière, *est.* Le discours faux devient possible, uniquement s'il ne tombe pas dans le vide absolu, uniquement s'il possède sa « réalité » spécifique. « De quelle manière celui qui parle doit-il affirmer que le faux est réellement, voilà, Théétète, quelque chose d'extrêmement difficile. Pourquoi ? – Parce que ce discours a l'audace de se fonder sur l'hypothèse selon laquelle ce qui n'est pas est ».

Quel est le mode d'être de ce qui n'est pas ? Platon répond : le non-être fait partie de l'être en tant qu'il est *différent.* Mais à quoi renvoie ce « différent » ? Chacun des « genres », c'est-à-dire des prédicats linguistiques (haut, beau, vil, lent, etc.) en lesquels se subdivisent le discours sur les choses qui sont, exclut tous les autres « genres ». Par exemple le « beau » exclut des prédicats tels que « haut », « rapide », « bleu », parce qu'ils lui sont différents. Ce qui est distingué du « beau », c'est le *non-beau, l'autre* du beau. Or, dans un certain sens, le fait de *ne pas être* constitue, à son tour, un mode de *l'être,* que l'on peut désigner précisément par le prédicat « *différent* ». Ce qui n'est pas, en tant qu'il est *différent,* est aussi quelque chose. En fait, quand je dis qu'un tel objet *n'est pas* (c'est-à-dire qu'il est *différent* de) « beau », je me réfère implicitement à d'autres prédicats qui lui sont propres, comme par exemple, à son *être* « dur » ou « rouge ».

C'est ainsi que Platon règle ses comptes avec les sophistes : un discours dans lequel s'insinue le *différent* c'est-à-dire, lorsqu'un prédicat non pertinent est attribué au sujet grammatical – est faux, bien que sensé. Cette « non-pertinence » est relative ou provisoire. Certes, si je dis qu'un livre est « émouvant » alors qu'on me demande s'il est long, j'introduis du *différent* dans mon énoncé, donc du non-être, donc du faux ; mais cela n'ôte rien au fait que ce livre *puisse* être aussi « émouvant ». La présence du « différent » dans les assertions, consiste donc en prédicats *potentiels.* Le « différent », à savoir ce sur quoi s'appuie un discours faux, c'est le *possible.* Contrairement à la proposition de Hegel qui revendiqua le « non-être qui pourtant est » du *Sophiste,* comme illustre antécédent de la dia-

lectique idéaliste, il y a des raisons fondées pour penser que ce texte platonicien constitue une prémisse décisive de la logique modale (et, avant tout, de la réflexion non encore dépassée sur le « possible » dans la logique modale aristotélicienne)[1].

Il est instructif, et même franchement amusant, de voir comment Niklas Luhmann, grand maître du fonctionnalisme systématique, a élaboré son concept de « contingence » (décisif pour l'analyse de la « complexité sociale » contemporaine) en paraphrasant des passages entiers du *Sophiste.* Toutefois, pour ce qui concerne la « société linguistique » à laquelle nous appartenons, il est plus intéressant de noter la consonance objective entre l'examen du langage entrepris par Ferdinand de Saussure et le « différent » platonicien. On pourrait soutenir sans difficulté que pour Saussure, la langue est le « différent » à l'état pur, l'origine empirique ou la manifestation terrestre de l'idée de « différent ». En fait chaque élément linguistique, du phonème à l'énoncé, ne peut être défini sur la base d'un contenu positif, mais seulement *par différence,* c'est-à-dire, à travers un ensemble de relations oppositionnelles. La seule caractéristique remarquable d'un phénomène linguistique est d'être ce que les autres phénomènes *ne* sont *pas.* Une entité linguistique est compréhensible à partir des autres possibilités, donc à partir du « différent ». En outre, cette même entité n'a pas de prérogatives spécifiques, sinon celle de représenter à son tour le « différent » (c'est-à-

1. *N.d.t.* — Sur toute ces questions voir de Paolo Virno, *Essai sur la négation. Pour une anthropologie linguistique*, tr. fr. J.-C. Weber, Paris, L'éclat, 2016.

dire le possible) par rapport au... « différent » qui la délimite. Chaque locution particulière matérialise sur nos lèvres, le *non-être qui pourtant est* qui est le sujet de discussions passionnées dans le *Sophiste.*

Avant même de soutenir le « différent », à savoir le possible, par rapport à tel ou tel autre état de choses du monde, le langage est en lui-même, dans toutes ses manifestations, seulement « différent », seulement possible. Ainsi ce dédale d'énoncés qu'est la métropole héberge le « différent » de deux manières distinctes, bien que toujours concomitantes et superposées.

Premièrement, lorsqu'on attribue un prédicat *non pertinent* à un certain état de choses (par exemple, si on déclare que le travail en usine est socialement « parasitaire », ou si on transforme un cortège politique en fête), on soutient le faux, c'est-à-dire le « différent », à propos de cet état de choses ; et l'on entr'ouvre ainsi une possibilité le concernant. Deuxièmement, les phénomènes caractéristiques de la vie métropolitaine – non parce qu'on parle d'eux, mais en tant qu'ils sont, de plein droit, des phénomènes linguistiques – partagent les caractéristiques que Saussure attribue a la langue : chaque phénomène est seulement ce que les autres phénomènes ne sont pas, intelligibles uniquement en relation contrastée avec les autres possibilités « différent » pur, simple *non-être qui pourtant est,* éventualité qui conserve son caractère « événementiel » quand bien même est-il concrètement opérant.

10. La prééminence des assertions possibles (ou si l'on préfère : de la logique modale) dans l'expérience métropolitaine pose un problème délicat : quelle est la forme de *négation* corrélative à cette prééminence ?

Concrètement : quelle valeur – cognitive et pratique – devons-nous attribuer à ces « non » « ni », « non plus » quand ils figurent dans des locutions relatives au possible ?

Comme le suggèrent les observations précédentes concernant le statut positif du « faux », on ne peut s'attendre à une réponse satisfaisante émanant des deux théories par lesquelles a été pensée la fonction de la négation linguistique, dans la tradition philosophique, à savoir le principe de non-contradiction (Aristote : « il est impossible que des énoncés contradictoires soient vrais dans le même temps »), et la contradiction dialectique (Hegel : « le devenir inégal à l'égal et le devenir égal à l'inégal »). Le principe de non-contradiction se heurte au non-être-qui-pourtant-est, qui est un signe distinctif du possible. D'autre part, la dialectique construit l'universalité de l'autoconscience en dissipant les déterminations particulières et en faisant sortir de ses gonds la singularité empirique, là où le possible, au contraire, accentue le caractère *singulier* des phénomènes, leur *contingence* non susceptible d'être rachetée.

Il se peut que le point d'appui d'une position alternative du problème réside dans certains passages de la logique modale d'Aristote dans lesquels est développé, sans hésitation, le contraste entre les assertions référées au possible et ce principe de non-contradiction qui est pourtant considéré comme « le principe de toutes choses ». Ici la négation revêt une forme particulière et même déconcertante à bien des égards, donnant lieu au fameux *paradoxe de la contingence.* Ce paradoxe, sous surveillance et circonscrit dans l'œuvre d'Aristote, puis expulsé dans un élan de furie exorciste

par la logique modale contemporaine, propose le modèle le plus solide (ou le moins gracile) pour passer au crible les phénomènes actuels. C'est comme si nous disions que le paradoxe de la contingence a élu domicile dans les ruelles et les places, dans la sphère du travail et celle de la consommation, dans la « communication généralisée », dans les tonalités émotives prédominantes, aux carrefours des différentes opportunités au travers desquelles s'articule la topographie de la métropole.

Pour appréhender de manière adéquate un tel paradoxe, il faut avant tout mettre en lumière un lien crucial : celui qui passe de la thèse du *Sophiste* (le non-être en tant que « différent ») au traitement aristotélicien de la modalité du possible. Dans le dernier livre de la *Métaphysique,* Aristote discute ouvertement le texte platonicien ; il le critique et propose une solution alternative au problème posé. En deux mots, l'objection est la suivante : le « différent », qui est à l'origine de la multiplicité et des disparités entre les choses, ne peut être un prédicat universel (le « différent en soi ») susceptible d'être assigné à des choses *déjà* multiples, *déjà* disparates. Il faut plutôt penser le « différent » comme étant une manière d'être de chacun des « multiples », de chacune des « disparités ». Selon Aristote, chaque chose est toujours *différente* par rapport à elle-même. Et elle est différente, parce qu'elle ne renonce jamais à un état de *potentialité,* d'incomplétude, de pouvoir-être-autrement. Dès lors, s'occuper du « différent » signifie donner valeur aux caractéristiques de ce qui est « en puissance », de ce qui existe sur le mode du *possible* (*Mét.* XIV, 1089b18-31).

L'être « en puissance » est un stigmate de ce qui

est changeant, corruptible, caduc, fini. La modalité du possible s'établit dans le « monde sublunaire » de l'imperfection et de l'accidentel. Elle répugne à s'assujettir au principe de non-contradiction. Un tel principe coïncide, en fait, avec une théorie de la *signification :* c'est la signification du nom qui statue, et donc qui garantit l'identité non altérée de l'objet correspondant. La signification représente *l'essence* d'une chose, tandis qu'elle exclut de soi les affections, les accidents, les changements qui se rapportent à cette chose. La *définition de* la « substance » de ce dont on parle pourvoit à en fixer l'*essence,* et donc la *signification.* Ainsi, en dernière analyse, le principe de non-contradiction n'a de valeur que pour la *définition* des choses, puisque seule « la définition n'est pas sujette à la corruption », ni n'est « engendrée » ou soumise au changement (*Mét.* VII, 1039B20-25). Il est sans valeur, par contre, pour ce qui est toujours « potentiel », et qui déborde de la signification du nom.

Comment exprimer le possible par des mots, puisque celui-ci semble contenir en germe la dissolution du « discours rationnel » ? Aristote élabore deux notions différentes de « possibilité ». La première est réduite, inoffensive, tautologique, en somme telle qu'elle puisse aussi sauver le principe de non-contradiction dans le cadre modal. La voici : « est possible ce qui n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas » (soit, ce qui n'est pas impossible) (*Mét.* IX, 1046A24-26). Dans ce cadre, il est évident que quelque chose de nécessaire est *aussi* possible.

La seconde notion aristotélicienne de « possibilité » – qui prévaut dans sa logique modale – perturbe l'atmosphère idyllique de la précédente. Dans les *Pre-*

miers analytiques, Aristote écrit : « est possible ce qui *n'est pas nécessaire qu'il soit,* ni est nécessaire qu'il ne soit pas » (32a18-20). L'ajout décisif, aux conséquences incalculables, passe presque inaperçu : « il n'est pas nécessaire qu'il soit ». Et pourtant c'est grâce à lui que se profile le *paradoxe de la contingence.*

Sur la base de la définition la plus large et la plus radicale, pour considérer qu'un phénomène est « possible », il ne suffit plus que celui-ci ne soit pas impossible, mais il est tout aussi indispensable qu'il puisse *ne pas* être. La dernière clause qui détermine justement la sphère de la *contingence* implique des résultats paradoxaux du type : il est possible que *x* soit, *si et seulement si* il est possible que *x* ne soit pas. Ou encore : il est possible que le prédicat *A* appartienne au sujet *B, si et seulement si* il est possible que *A* n'appartienne pas à *B.* Alors le « possible » est identifié par la présence simultanée, ainsi que par l'équivalence et la substituabilité, de l'affirmation et de la négation. Celles-ci, outre le fait qu'elles sont toujours conjointes, *s'impliquent* même réciproquement : l'affirmation n'a de valeur que si et seulement si la négation vaut aussi.

Il y a encore un autre aspect paradoxal. Le nécessaire cesse d'être *aussi* possible. En effet, puisque le possible doit être compris désormais comme « non nécessaire qu'il soit », à supposer que le nécessaire soit *aussi* possible, il serait par là même non nécessaire. Un résultat qui détonne avec notre sens commun : si *x* est nécessaire, alors *x* n'est pas possible. Mais c'est justement en raison de cette discontinuité nette entre les deux modalités que le contingent se laisse penser comme *seulement contingent,* comme la manière d'être relative au sensible, au caduc, au fini.

La simultanéité et la convertibilité réciproque entre « il est possible qu'il soit » et « il est possible qu'il ne soit pas » délimitent une forme de *négation* qui, si elle viole évidemment le principe de non-contradiction, n'en est pas moins convergente avec la dialectique. Cette dernière, comme on l'a dit, profite du négatif pour émousser et extirper la singularité des phénomènes, pour accéder à l'universel. Réciproquement, la *négation modale* vise à circonscrire la singularité, à la faire ressortir comme *ce qui n'est pas nécessaire qu'il soit.* Il est clair, toutefois, qu'à l'intérieur de la conception dénotative du langage (le primat de la logique assertorique ou « extensionnelle » restant donc immobile), la *négation modale* se présente comme une excentricité, un cas marginal et sans influence, un « paradoxe » précisément. Il faut se demander si, en contraste avec toutes les versions réductrices de la *négation modale* (y compris celle d'Aristote), celle-ci ne constitue pas au contraire la forme la plus originelle et la plus envahissante de la négativité, par rapport à laquelle le principe de non-contradiction et la dialectique apparaîtraient seulement comme des cas particuliers, ou mieux : des tentatives de la contenir ou de la sublimer. De s'en défendre, en somme.

Que la négation modale ait cette portée fondatrice (que l'on peut rapprocher de la question de Leibniz : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?), voilà certainement une supposition de caractère général. Mais celle-ci, comme c'est toujours le cas, ne semble formulable que *seulement maintenant,* sur la base donc de l'expérience la plus récente, partant des phénomènes les plus actuels. C'est dans la métropole contemporaine, où tout est nécessaire ou possible, que

le « paradoxe de la contingence » devient sens commun. Les formes de vie courante s'en tiennent à la double clause : il n'est pas nécessaire qu'elles ne soient pas, *mais il n'est pas non plus nécessaire qu'elles soient.* Il est possible qu'elles soient, si et seulement si il est possible qu'elles ne soient pas. Et le pouvoir-ne-pas-être de chaque phénomène, brandi comme emblème, fait en sorte que celui-ci, même quand il s'agit d'une donnée de fait non controversée, existe toutefois dans le mode du *possible.*

11. Qu'y a-t-il de proprement *individuel* dans la société de la « communication généralisée », c'est-à-dire dans la métropole ? Plus rien, se lamentent certains, en évoquant cette reproductibilité technique de l'expérience, qui semble rendre uniforme les « mondes vitaux ». Tout, claironnent d'autres, convaincus que, justement du fait de cette reproductibilité technique, il est toujours possible d'introduire une variation *qui ne peut être confondue* dans le cours des événements. Une nette division de camp, donc ? Ce n'est pas aussi simple. Il faut croire que ces jugements contrastés, plutôt que de se distribuer entre différents groupes de personnes, alternent plutôt dans l'esprit de chaque sujet particulier, en engendrant ainsi un douloureux strabisme. La ronde des perceptions diamétralement opposées dénonce une grave difficulté quant à la définition de ce qui est encore, ou à nouveau, « individuel ».

Un mode pertinent d'affronter ce dilemme consiste à faire appel, par allusion, à la discussion logico-linguistique sur les *noms propres.* Qu'on y prenne garde : ne sont pas seulement en jeu « Jean-Pierre »

ou « Marie Philippe », mais tous les termes préposés à la désignation d'un objet individuel dans son *unicité* bien particulière, en général. La discussion porte sur ce que sont de tels *termes singuliers,* sur leurs qualités requises et leurs modes de fonctionnement. Dans la « société linguistique », toutefois, cette même enquête prend une plus ample résonance : quels sont les modes d'être et quelles sont les expériences de vie qui constituent les noms propres de la métropole ? La catégorie sociale, ou existentielle, d'« individu » coïncide avec celle, linguistique, de « terme singulier ». Les *quid pro quo* qui nichent dans l'un affligent aussi l'autre.

Les noms propres sont le tourment et la joie de la philosophie du langage, le lieu d'ambitions démesurées et d'illusions perdues. Il leur est confié la tâche de servir de *modèle* à chaque dénotation, d'instituer le mètre de la « correspondance » entre les mots et les choses. Le terme singulier devrait saisir son objet grâce à une sorte de « contact direct », en y adhérant comme une peau. En effet, l'objet individuel, dans son immédiateté et sa simplicité, échappe à une définition articulée, a *seulement* un nom, fait un tout avec le nom. La prétention dénotative, selon laquelle notre langage « est pour » quelque chose, est confirmée ou démentie par les prestations de ces mots qui servent de pierre de touche.

L'ennui c'est, justement, que les termes singuliers, dans l'acte pratique, s'avèrent toujours défectueux, inadéquats, incapables d'atteindre leur objectif, à savoir l'individuel. À peine manifestent-ils une lueur de « signification » (indiquent-ils une qualité caractérisante), qu'ils ne coïncident plus avec l'objet désigné

particulier, et seulement avec celui-ci, mais se réfèrent à la classe tout entière des objets à laquelle s'adapte leur contenu sémantique. Paradoxalement, il semble que l'on réussisse à « réfléchir » par les mots le *genre* ou *l'espèce,* c'est-à-dire des abstractions conceptuelles, mais jamais la *singularité.* Un échec retentissant, d'autant moins acceptable qu'il comporte un danger pour toute la conception dénotative du langage.

Devant ce casse-tête railleur et sournois, la tendance constante des philosophes a été d'affiner à tel point la notion de nom propre qu'ils en ont éliminé toute trace. On se libère de l'embarras en faisant mine de rien. Prenons le cas exemplaire de Bertrand Russell. Il soutient qu'« il n'existe que deux mots qui soient, dans toute la rigueur du terme, des noms propres de particulier, à savoir "je" et "ce" ». Hormis ces deux exceptions, tous les autres termes singuliers devraient être considérés, selon Russell, comme des prédicats camouflés qui ne désignent pas, mais qualifient : ainsi, il faut les destituer du rôle de sujets grammaticaux, en les remplaçant par la variable « x ». L'individuel est dénoté par les pronoms « ce » et « je », ou alors par « x ». Mais ces pronoms n'indiquent rien, sinon que quelqu'un est en train de dire « ce » et « je » : ce sont des termes *autoréférentiels,* incapables de saisir quelque chose. Reste le « x » qui signale pourtant uniquement une place vide, une absence. Et alors ?

Les perceptions opposées à propos de l'« individuel » dans la métropole (sa disparition et/ou son affirmation sans condition) reflètent le fatras dans lequel se débat la philosophie du langage. Celui qui dit : « rien désormais n'est individuel », ne fait que constater le caractère introuvable d'un nom, quel

qu'il soit, en même temps chargé de significations essentielles et pourtant se référant à un *seul* individu. En regrettant la possibilité d'une biographie semblable à un *itinéraire* rythmé par des étapes mémorables et cohérentes, il conclut amèrement que la singularité ne peut être désignée autrement que par un « x ». Réciproquement, celui qui dit : « tout est finalement individuel », considère que les pronoms « je » et « ce », justement parce que dénués de tout contenu sémantique encombrant, sont d'authentiques noms propres, en mesure de saisir les fragiles singularités produites par la métropole. À la différence toutefois que « je » et « ce » promettent, mais ne maintiennent pas, comme on l'a vu, puisque ce sont des termes qui se réfèrent au fait même que l'on parle et qui ne désignent rien. « Ce » et « je », c'est n'importe qui, et donc personne en particulier.

Par tirades interrompues, sous-entendus, succession d'apparences contrastées, trucages et *escamotages*, ainsi procède la *pièce* dont le nom propre, l'individu linguistique, est le héros. Ce théâtre cache l'embranchement réel devant lequel nous nous trouvons, il en diffère à l'infini la reconnaissance. En bref, l'alternative est la suivante : s'il y a dénotation, il n'y a rien d'individuel ; s'il y a de l'individuel, il n'y a pas de dénotation. Dès lors que l'on prétend que le langage « reflète » (ou « vaut pour » ou « se réfère à »). il est inévitable de renoncer à la singularité : la parole qui dénote manque systématiquement ce qui serait pourtant son objectif prioritaire. Réciproquement, si l'on veut maintenir l'instance contenue dans l'idée du nom propre, en sauvant donc l'aspiration à l'individuel, il faut abandonner l'image opiniâtre d'une

« correspondance » entre le mot et la chose : le nom propre, plutôt qu'*experimentum crucis* et pierre de touche de la dénotation en général, atteste positivement du caractère « non réfléchissable » du singulier, ces caractères qui empêchent de le concevoir comme « ce qui est devant ».

Il va de soi que la notion même d'« individuel », une fois soustraite au paradigme dénotatif, change de sens : au point de mettre fin au balancement de tout et rien auquel est soumise l'actuelle discussion sur l'« individu ». Pour comprendre ce qu'est cette singularité « non correspondante » au mot qu'il faut toutefois reconnaître linguistiquement, une affirmation de Leibniz nous est bien utile : « l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, 3).

Deux expressions méritent d'être soulignées. « *enveloppe l'infini* » : l'individualité est réellement telle si et seulement si elle est conçue comme un ensemble de relations *possibles*. Donc, sur la base des assertions « fausses » qui la concernent ; comme différente par rapport à elle-même ; dans sa contingence ou « nonnécessité qu'elle soit ». Elle est, en même temps, virtuelle, sensible, non linguistique. Ces déterminations convergent et, dans une certaine mesure, débordent l'une dans l'autre : l'individu est virtuel en tant qu'il partage le caractère accidentel du sensible ; et il est toujours consigné à la sphère sensible de par son caractère non linguistique, et aussi du fait qu'il n'est jamais « réfléchi » par le mot ; d'autre part, le caractère non linguistique sensible du particulier peut être

effectivement revendiqué, uniquement parce qu'il se manifeste *dans* le langage comme virtualité, donc comme modalité du possible.

La seconde expression leibnizienne à retenir est : « *principe d'individuation* ». Son sens est assez évident : l'individuel n'est pas un présupposé, mais un résultat éventuel. Mieux encore, il est le résultat d'un processus de singularisation qui prend racine justement dans ce qui se trouve aux antipodes de l'unicité et du non répétable : les liens sociaux abstraits, l'universalité des forces productives, les « noms communs » de l'expérience techniquement reproductible. Dans cette perspective, la seule question sensée, à propos du particulier dans la métropole, semble être la suivante : quels blocages ou étranglements ou quels développements soudains rythment l'*individuation* ? Il est moins évident d'observer, pourtant, que le principe d'individuation ne représente en rien (à la différence de ce que suggère la tradition) un passage du virtuel au ponctuel, de l'opaque au transparent, de l'équivoque à l'univoque. Au contraire, son abord, c'est-à-dire la singularité qui « enveloppe l'infini », consiste à mettre en lumière la *contingence comme telle,* non plus rachetable par ces généralités qu'elle a désormais laissées derrière soi (et desquelles, même, elle provient). Ce n'est qu'en tant qu'il est le résultat d'un processus d'identification que l'individu existe de manière permanente sur le mode du *possible.* Bien entendu; l'individuation peut faillir : mais dans un tel cas, ce qui est à désapprouver n'est pas un excès irrésolu de virtualité, mais son déficit. Si au contraire elle réussit, l'individuation ne doit pas être appréciée pour avoir atténué la contingence, mais pour l'avoir dilatée.

Le nom propre aussi, et peut-être lui plus que tout, possède une inflexion *modale.* Les logiciens appellent « dispositionnels » ces adjectifs qui indiquent une potentialité : « utilisable », « lisible », « aimable », etc. En français ils ont tous la même désinence finale « -ble ». Il faudrait donc penser le nom propre comme un dispositionnel de type particulier : tel qu'il ne puisse signifier telle ou telle disposition spécifique (le fait de pouvoir être utilisé, lu, aimé, etc.) mais uniquement la *disposition de la singularité.* Et puisque la singularité est à son tour virtualité et contingence, c'est-à-dire pure disposition, on pourrait dire que le nom propre, comme dispositionnel *sui generis,* indique la *disposition à la disposition.* Bien entendu on ne peut raisonnablement prononcer quelque chose comme « Paulable » ou « Pierrable », ou « Hélénable » : mais tel est le sens effectif des noms propres, qui ponctuent la métropole linguistique en faisant allusion à une *unicité finalement sans « aura ».*

12. Nous avons dit au début que s'orienter dans une grande ville signifie faire l'expérience du langage. Ces notes voudraient constituer l'ébauche d'un « annuaire des rues », non pas encore un guide fiable, à l'aide duquel on peut traverser la métropole d'un bout à l'autre, mais un ensemble d'indications qui, tout au plus, rende *instructif* l'inévitable égarement dans le dédale urbain.

Nous avons signalé tout d'abord les *impasses* auxquelles conduit l'engouement postmoderne pour la multiplication des jargons dissemblables. Plutôt que de faire un éloge éperdu de cette prolifération, il fau-

drait en reconnaître le fondement caché : la récente identité entre production matérielle et communication linguistique. C'est justement une telle identité qui radicalise les antinomies de la société capitaliste.

Nous nous sommes ensuite rendus au *cadastre* de la philosophie du langage. En fouillant dans les malles poussiéreuses, il est possible d'y trouver les catégories les plus adéquates pour évaluer les formes de vie métropolitaine. Il faut déchiffrer avec patience les documents officiels, en apprenant à identifier un noyau social dans les discussions logico-linguistiques les plus subtiles (à commencer par celle, torturante, sur l'autoréférence).

Puis nous avons accordé une importance justifiée *aux panneaux de signalisation,* lesquels rappellent discrètement une exigence : c'est précisément dans la société de la « communication généralisée » que se pose inéluctablement la question des *limites* du langage et qu'apparaît, donc, la nécessité de rendre autonomie et valeur aux aspects non linguistiques de l'expérience.

Nous sommes ainsi arrivés sur la *place,* où tout est « nécessaire » ou « possible » et rien n'est simplement « réel ». C'est le lieu de dédommagement et de revanche de la logique modale. Ayant quitté la périphérie dans laquelle elle était confinée, elle parvient au *centre* et s'y maintient.

À quelques pas de là, on se heurte au *croisement* entre un mode et un temps verbal, là où le conditionnel contrefactuel coupe perpendiculairement le futur antérieur. Celui qui se promène le long de l'un de ces deux axes, arrivé au croisement, enfourche l'autre sans se rendre véritablement compte qu'il a changé de chemin.

Nous sommes descendus ensuite dans les *souterrains,* de la ville, en parcourant les méandres chtoniens où demeurent le faux, l'erreur, le non-être, la négation. Il est apparu clairement que le possible s'annonce linguistiquement justement comme « faux » ou « différent ». On a constaté, en outre, que la négation modale (« il est possible que *x*, si et seulement si, il est possible que non-*x* ») prédomine sur le principe de non-contradiction et sur la dialectique.

Enfin, en revenant à la lumière dans un *quartier dortoir* anonyme, on a observé que les singularités qui ne peuvent se répéter, c'est-à-dire les noms propres, se présentent comme « dispositionnels » *sui generis.*

Un annuaire des rues est un instrument provisoire qui ne peut jamais être pris comme exemple de pensée critique. Il sert à délimiter à grands traits le champ de bataille, à se familiariser avec ses aspérités. Ce qui compte véritablement, vient ensuite. *Chemin faisant.*

Apostilles aux « labyrinthes de la langue »

3.1 Enfance et pensée critique

On ne peut concevoir de pensée critique qui ne soit aussi, dans ses moindres replis, une méditation sur l'enfance.

Pourtant, de Rousseau jusqu'aux communes anti-autoritaires de 1968, l'attention portée par les réformateurs et les révolutionnaires à l'être humain débutant s'est résolue en pédagogie, c'est-à-dire dans la tentative de rendre conforme la formation de l'enfant à l'idéal d'une société plus juste. Ainsi l'enjeu réel – tirer de cette expérience enfantine des critères et des concepts capables d'éclairer en amont les relations sociales et les rapports de production et d'en ébaucher la critique – est ignoré. En renversant la perspective pédagogique, c'est de l'enfance qu'il faut s'attendre à des enseignements.

La société de la communication généralisée, dans laquelle le travail aussi manifeste une nature essentiellement linguistique, doit être interrogée à partir de l'expérience de celui qui, ne parlant pas encore, accède au langage. La forme actuelle de la technique, à savoir cette intelligence artificielle qui prétend objectiver les processus cognitifs et l'auto-réflexion, peut être mieux comprise et plus radicalement critiquée si elle est confrontée à l'apprentissage du monde par l'enfant. La nature absurde et parasitaire du travail salarié apparaît avec une évidence particulière con-

frontée au jeu pratiqué à l'âge préscolaire, où cohabitent l'absence de but et la vocation expérimentale. Enfin, les formes de vie métropolitaines, privées de tradition et bien pauvres en expériences, font montre de traits puérils qui, bien que s'en réclamant fortement comme de leur clef explicative, ne donnent de l'enfance qu'une image terne et parodique. Au cours des années quatre-vingt, une force utopique faible a survécu presque uniquement dans l'attention portée à l'enfance par ceux qui, quant au reste, professaient le « réalisme » et s'exerçaient à la résignation. Souvent réfractaire à l'énonciation explicite, c'est là que s'est perpétuée une instance de transformation radicale, instance qui, par contre, a été expulsée violemment du circuit de la production sociale et fut sujette à dérision dans les cercles politiques.

Bien que dispersé en autant de ramifications intimes et professionnelles, le vis-à-vis avec l'enfance a maintenu une intensité telle qu'il déborde du contexte particulier dans lequel il s'est petit à petit formé. Qu'il se soit agi d'un intérêt actif pour les crèches autogérées et pour la puériculture alternative, des questions liées à l'horaire de travail des mères et des pères, de paraboles cinématographiques ou littéraires exemplaires, du travail psychiatrique de Marco Lombardo Radice[1], dans chacun de ces cas, et dans d'autres encore, furent entendues distinctement des questions sur la possibilité d'une vie réussie, sur la liberté et le

1. *N.d.t.* — Marco Lombardo Radice (1948-1989) fut un psychiatre et écrivain, membre de *Lotta continua* qui bouleversa les pratiques psychiatriques italiennes en ouvrant les portes de l'Institut pour adolescents dont il avait la charge via dei Sabelli à Rome.

bonheur. Au contraire, l'approche du mouvement des femmes du thème de l'enfance fut tout autre qu'accidentel ou occasionnel : depuis *Du côté des petites filles* d'Elena Belloti qui fait date, on peut dire que ce thème a innervé d'un bout à l'autre un projet politique dans son ensemble.

Non toujours exempte d'ambiguïté (rapetissement affecté de soi pour esquiver les coups de l'histoire, réconciliation illusoire avec une nature réduite au berceau, etc.), la réflexion sur l'enfance dans les années quatre-vingt a pourtant accumulé des énergies critiques qui, comme dans une pile désormais saturée, attendent le moment de se décharger dans toutes les directions. Énergies critiques qui se sont développées à partir de la reconnaissance de sa propre précarité et vulnérabilité. De la reconnaissance de cette exposition au monde, qui, dans la « fontanelle » non refermée sur le crâne du nouveau-né, trouve une attestation sensible. Ce sont des énergies qui jaillissent exactement du sens de la limite, au lieu de l'éluder. Énergies, donc, immunisées contre le « désenchantement ».

*

On sait que Walter Benjamin ne détourna jamais son regard de l'enfance. On sait également qu'il fixa avec un admirable à-propos les traits saillants de la reproductibilité technique de l'œuvre d'art. Ce qui par contre reste dans l'ombre est le lien très étroit qui rattache ces deux faits. Benjamin comprit au vol les nouvelles conditions de production de la culture (photographie, radio, cinéma, roman de genre) parce qu'il ne se coupa pas l'accès à l'expérience de l'enfant, et

trouvant en elle, justement, des enseignements sur les tendances fondamentales de son temps.

Seul celui qui s'était arrêté longuement sur le jeu des enfants, caractérisé par l'inexorable répétition des mêmes gestes, pouvait comprendre la signification exacte de la sérialité à grande échelle qui caractérise désormais, non seulement l'industrie culturelle, mais chaque fraction de l'expérience immédiate. Dans le compte rendu d'un livre sur les jouets, Benjamin, écrit des mots qui, d'un certain point de vue, peuvent aussi se référer à l'habitant des métropoles contemporaines : « Nous savons que la loi de la répétition constitue l'âme du jeu de l'enfant : que rien ne rend plus heureux un enfant que cet "encore une fois" (...) "tout pourrait s'arranger remarquablement, si les choses pouvaient être répétées deux fois" – l'enfant agit selon cette sentence de Goethe. À la seule différence que pour lui, il ne s'agit pas de deux fois, mais de cent, de mille, d'une infinité de fois. Ainsi, non seulement il parvient à dépasser la peur de certaines expériences inaugurales, par l'épointement, l'évocation espiègle, la parodie, mais aussi il a loisir de savourer plusieurs fois et le plus intensément qu'il se peut ses triomphes et ses victoires. L'enfant se crée tout, *ex novo*, il recommence à chaque fois au début. »

L'impulsion à l'« encore une fois », typique de l'enfant, se prolonge dans l'expérience techniquement reproductible. Déjà cette constatation empêche Benjamin de céder au regret nostalgique : puisque dans la reproductibilité, une exigence profonde semble trouver son dû, il est inutile de la bouder. La véritable question est : comment se fait-il que la société capitaliste développée reprenne un module de l'enfance ?

Qu'y a-t-il de commun entre l'une et l'autre ? L'absence d'habitudes fermes qui canalisent comme dans un drain la praxis, la protégeant de ce qui est aléatoire : voici la réponse. Sans traditions ni boussoles, tels sont l'enfant et l'habitant de la métropole. Sans la protection d'un « usage », ils doivent tous deux recourir à la répétition pour amortir les chocs de l'imprévu et s'orienter tant bien que mal.

La répétition ludique du premier âge atteste qu'il n'y a pas encore d'habitudes, prédispose à leur acquisition, en est la matrice. À notre époque, ce stade préliminaire devient pourtant, dans une certaine mesure, permanent. L'expérience reste répétitive, il n'en découle pas d'habitudes. La matrice ne disparaît pas sous le cumul de ses réalisations, mais dure comme telle, toujours visible au premier pan. À ce point, pourtant, l'analogie entre enfance et reproductibilité technique débouche sur un différend irréductible.

L'enfant qui exige d'entendre la même fable, ou de prendre le même jouet, perçoit chaque fois comme unique ce qui est égal. Chaque réplique a valeur de prototype, de pierre milliaire. À l'instance de l'« encore une fois », est toujours conjointe celle de l'« une fois pour toutes » : dans chaque répétition on cherche une sorte de parfaite complétude. Réciproquement, la reproductibilité technique, faisant valoir l'égalité de genre jusque dans ce qui est unique, brandit le « encore une fois » contre le « une fois pour toutes ». À la répétition du jeu il oppose la coaction à répéter de la marchandise et du travail. Tandis que l'enfance affronte l'absence d'habitude à travers une forme particulière d'« éternel retour », l'industrie cul-

turelle présente la répétition nue comme un succédané d'habitude, singe ce qui vient à manquer, construit une « tradition » subreptice et pourtant aliénante.

La société du capitalisme mature est seulement puérile : il faut mobiliser contre elle les forces de l'enfance, dans lesquelles elle puise à foison, en les dégradant toutefois au rang d'un *kindergarten* cauchemardesque.

*

L'opposition entre l'expérience de l'enfance, toujours actuelle, et sa caricature, que nous appelons « puérile », se manifeste à chaque instant. Elle prend une valeur particulière à propos du temps prétendument libre, dont l'accroissement caractérise de manière ambiguë les sociétés occidentales. Alors que dépérit l'éthique du travail, qui contribuait tant à définir l'« adulte », l'emploi du temps excédent, soit se conforme à un modèle distrait et puéril (qui coïncide aussi avec le point de vue de l'adulte-travailleur sur l'enfant), soit renvoie au sérieux de l'enfance. Une critique éventuelle du temps libre doit s'en tenir à cette alternative : il n'y a pas de place, au contraire, pour la pédanterie et les rodomontades de ceux qui, au nom du travail, font étalage de « maturité ».

Aussi et surtout dans un état d'urgence, l'horreur a quelque chose de « puéril ». Elle requiert un antidote « enfantin ». Un exemple. La prison est un milieu humain habituel : une chambre pourvue de l'essentiel, toutefois pas assez dissemblable des choses ordinaires qu'elle puisse faire penser à un astronef ou à une caverne. Un milieu habituel, mais soumis à une

légère altération parodique : c'est la version puérile, justement, des choses et des gestes quotidiens. Le lit, fixé à terre, rappelle ces anciens berceaux paysans. Quand il y en a un, le seau rappelle le pot de chambre, bien que d'une manière pesante et maligne. Les écuelles sont de dimension réduite et en plastique. La fenêtre, trop haute donne cette impression de timidité que les enfants connaissent si bien. Le mobilier est lilliputien, construit à partir de paquets de cigarettes collés sur les murs, de cartons recyclés, de morceaux de bois de fortune. La prison a quelque chose d'une maison de poupée : mais sinistre, et faite de matériaux hétéroclites. Et pourtant, malgré elle, apprêtée.

Le prisonnier au long cours, qui a appris le métier, sait qu'il ne sert à rien d'opposer à la puérilité de la prison une « autonomie » hallucinée d'adulte, mais qu'il s'agit de maintenir en vie à chaque instant le sens enfantin du dépaysement et de la précarité, refusant de se résoudre au contexte. Que la cellule reste la plus nue possible, et toujours inhabituelle.

Dans un livre important (*Infanzia e storia*, Einaudi, Turin [trad. fr. Paris, Payot, 1990]), Giorgio Agamben observait que si nous naissions dotés d'un langage déjà parfaitement formé, il aurait la même fonction que l'odorat chez les animaux. Ce serait, ainsi, l'organe de l'orientation dans un milieu qui nous englobe comme un liquide amniotique, sans qu'il ne reste aucune possibilité de s'en distancier et de le transformer. Réciproquement, avoir une enfance, c'est-à-dire accomplir l'expérience de l'accession au langage, comporte une fracture permanente entre l'être humain et quelque milieu déterminé que ce soit. En d'autres termes : grâce au passage progressif de la vie

sensible muette au discours articulé, nous ne sommes plus confrontés à un milieu, mais à un monde. Un monde auquel on appartient, restant immobile, pourtant, un frottement ou une imparfaite compénétration. Un monde historique, à modifier. L'enfance, qui littéralement désambiante, ouvre la possibilité de l'histoire.

Or, à vouloir définir la société du spectacle par une formule brève, on devrait dire : elle est la société qui a réduit le langage même à un milieu immédiat, faisant de la communication généralisée quelque chose de fort semblable à la forêt pour l'ours ou au fleuve pour le crocodile. Les codes objectifs et les grammaires matérialisées, qui constituent le contexte semi-naturel de l'expérience métropolitaine, semblent nous comprendre, sans résidus, à la manière d'un liquide amniotique. En outre, le fait que la langue se présente comme instrument et matière première des processus de travail fortifie outre mesure l'appartenance à un milieu intransformable. D'où surgit l'impression asphyxiante d'un bloc, ou congélation de l'histoire : impression que le postmoderne ne se lasse pas d'avaliser et de rendre attrayante.

S'opposer à la société du spectacle signifie réactiver l'enfance. À savoir dissoudre l'apparence gluante d'un « milieu linguistique », retrouvant dans le langage, ce qui désambiante et fait « monde ». Si l'on veut : renouvelant le sentiment enfantin du langage comme quelque chose auquel on accède, du langage comme faculté.

Le langage égocentrique de l'enfant en âge préscolaire (sur lequel s'arrêtent, l'interprétant différemment, Piaget et Vygotskij) n'a aucune fonction déno-

tative ou communicative. C'est un langage que l'enfant parle pour lui-même, pour sa propre satisfaction, ne faisant l'expérience ainsi que du simple événement de la parole. Dans les litanies heureuses et interminables, seul compte l'accès à la communication, l'appréciation du passage de son absence à son surgissement. Cette expérience se renouvelle chaque fois que le langage redevient égocentrique, c'est-à-dire chaque fois que fait défaut quelque correspondance que ce soit entre le mot et la chose (« correspondance » par trop semblable à l'odorat du loup qui signale un danger ou la présence d'une proie).

L'enfance se fait sentir, donc, dans les métaphores et dans les métonymies qui dévient du discours direct (et des modes de vie s'y rattachant). Dans les figures rhétoriques qui délimitent une véritable physiognomonie des concepts, on reconnaît encore les grimaces de l'enfant qui passe du geste de la préhension à l'indication verbale. En outre, l'enfance vit durablement dans le langage hypothétique, dans lequel apparaissent d'autres possibilités par rapport à l'état de choses présent : chaque virtualité déterminée surgit du fait que l'on a fait l'expérience du langage même comme virtuel.

Les sociologues disent : nous sommes en présence d'une adolescence sans fin ; le monde développé se peuple d'éternels étudiants. Ces définitions sont accompagnées souvent d'un mépris notable pour la nouvelle espèce. Ils ne font qu'enregistrer, pourtant, la crise de la société du travail. Pourtant, il faut l'accepter comme un titre de gloire. Mais en le radicalisant : *éternels enfants*.

3.2 Aphasie et liberté de parole

1. L'enfant est un aphasique en voie de guérison. L'aphasique est un enfant chronique. Tous deux frontaliers, l'un émigre dans le langage, l'autre en est expulsé comme un locataire mis en demeure. Ils se rencontrent sur la ligne-frontière où coïncident l'entrée et la sortie. Dans la décomposition pathologique progressive des fonctions linguistiques, on peut voir, comme dans un film projeté à l'envers, les étapes les plus significatives qui rythment l'acquisition du langage chez l'enfant. Et inversement : l'apprentissage réfléchit, comme un miroir, la désintégration, le gain la perte.

Cette symétrie, qui n'a jamais cessé de susciter l'intérêt des psychiatres et des linguistes, a été étudiée de manière systématique par Roman Jakobson dans un livre exemplaire, déjà par son titre en italien : *Il farsi e il disfarsi del linguaggio* (1944), publié en français sous le titre plus neutre de *Langage enfantin et aphasie*. La leçon méthodologique de Jakobson consiste à considérer l'aphasie réversible de l'enfant et l'enfance redoublée de l'aphasique comme deux phénomènes pleinement *linguistiques*. Les carences verbales ne dépendent pas d'un déficit physiologique qui empêche de prononcer ou de percevoir certains sons, mais de l'incapacité à comprendre la valeur distinctive de ces mêmes sons *à l'intérieur* du discours. Chaque défaut d'élocution est le double négatif, ou l'ombre inséparable, d'une fonction ou structure

spécifiques du langage normal. Aussi, ce n'est que si nous identifions avec soin ces fonctions et ces structures, qu'il est possible de faire l'inventaire des formes correspondantes de silence forcé, procédant ainsi à une classification claire des *différents* (qualitativement différents) types d'aphasie. Comme le plein, comme le vide.

Ces notes veulent prendre leur distance par rapport au schéma de Jakobson. Elles voudraient même suggérer (et, dans une moindre mesure, éprouver) l'opportunité de parcourir dans un sens inverse la voie qu'il a indiquée. Plutôt que d'enquêter sur l'aphasie à la lumière du langage normal, on se demandera quels aspects du langage normal peuvent être mieux compris s'ils sont examinés à partir de l'aphasie. Et, donc, quelles fonctions et structures efficientes de la langue reflètent la *pauvreté* de l'aphasique, en en manifestant les caractères particuliers *de manière discursive*. Il ne faut pas croire, en effet, que l'expérience de l'enfant et du malade, pour lesquels le langage n'est pas un bien garanti, mais une virtualité ou une latence, reste située à la périphérie du comportement verbal, simple détermination négative, parenthèse chronologique ou pathologique. Inversement, cette expérience investit le discours parfaitement déployé, s'y introduit, est toujours de nouveau attestée par certaines prestations appropriées. L'incomplétude et la virtualité du langage sont montrées *de manière positive* par des locutions auxquelles il ne manque rien ; *incipit* et déclin de la parole s'articulent dans une expression saturée et souple.

S'il est vrai, comme Jakobson l'a montré, que les obstacles et les blocages de la communication exigent une analyse purement linguistique, il ne s'agit toutefois pas seulement d'évoquer ce qui est tour à tour

perdu ou suspendu, mais aussi d'identifier les manières de parler *régulières*, qui se conforment justement à de tels obstacles et blocages. Le déficit qui frappe une aptitude expressive déterminée est aussi, en même temps, la *matrice* d'une autre aptitude, différente, qui côtoie la première dans le catalogue des discours possibles bien articulés. En dernière analyse, la confrontation est entre deux « pleins ». Les différents types d'aphasie (qualitativement différents, bien entendu) dessinent la *silhouette** de structures logiques spécifiques et le modèle de certains usages verbaux éthiquement significatifs.

Enfin et en quelques mots : dans les régions du discours normal qui conservent en elles l'expérience aphasique, en offrant le côté convexe, il faut reconnaître le lieu d'une radicale *autoréflexion* de la parole humaine. C'est là, précisément, que le langage rend compte de lui-même comme d'un *événement*, dans la mesure où il montre qu'il *est*, alors qu'il pourrait *ne pas* être.

2. Une des raisons les plus significatives qui nous incitent à nous occuper de l'aphasie (et de son symétrique spéculaire, l'enfance) est l'urgence nécessaire de mettre au point une idée appropriée de *liberté du langage*. Appropriée, ou, en tout cas, moins grotesque que la phraséologie libérale sur l'argument. Cette idée est située au point où convergent des mots-clefs disparates (elle seule, même, est en mesure d'instituer un tel croisement) : sortie de la société du travail, centralité du *general intellect* dans la production sociale, critique intransigeante de l'État, exode, droit de résistance, aspiration à une unicité sans aura, recherche

d'un bonheur public. Pour bien prendre la mesure de l'enjeu, il suffit de penser à ce solide entrelacs : aujourd'hui, alors que le langage est devenu travail salarié et, réciproquement, que le travail salarié a pris des apparences linguistiques, il n'est pas possible de critiquer radicalement le travail salarié sans introduire une idée puissante de liberté du langage, pas plus, d'ailleurs, qu'il n'est permis d'invoquer la liberté de langage sans se donner comme tâche, dans le même temps, l'abolition du travail salarié.

Il va de soi que tout *escamotage** spéculatif (toujours possible, bien sûr !) semble ici particulièrement futile. Pour parvenir à une notion, qui ne soit pas juridique (c'est-à-dire libre-échangiste), de « liberté de langage », il semble inévitable d'accomplir un long et patient périple. Les formes historiques et sociales de l'expropriation et de la non-liberté se fondent aujourd'hui sur la compétence communicative, bien plus que sur des contenus déterminés de son exercice ; elles sont relatives au fait que l'on a une *faculté* de langage (que le langage *est*), et moins à ce que l'on dit en telle ou telle occasion. Pour autant, même une idée de liberté doit se mesurer avec l'*événement* du langage, en indiquant l'expérience différente que nous pourrions en faire. Mais se mesurer avec l'*événement* du langage (avec le fait même qu'il y a une compétence communicative) signifie en éprouver les bords fragiles, l'apprentissage, l'éclipse, la virtualité, les limites. Enfance et aphasie, de fait.

Pour long et accidenté que soit le chemin à parcourir, on peut au moins en définir dès à présent une caractéristique. Il faut repousser sans hésitation la position de ceux – Habermas et consorts – qui présentent la liberté de langage comme thérapeutique et

élimination méticuleuse de l'« aphasie », d'une aphasie considérée comme la limite extrinsèque de cet agir communicationnel qui, sans cela, serait voué à une parfaite *transparence*. Cette opinion est même grotesque dans la société du spectacle, où la communication généralisée et multilatérale célèbre ses fastes. Dans l'ordre spectaculaire, l'expropriation du langage coïncide tout autant avec l'apparence de son pouvoir illimité qu'avec la trompeuse réalisation de sa « transparence ». On peut donc supposer que la liberté de langage se manifeste surtout comme mémoire de la *limite*, à savoir comme revendication de ce qui, dans la communication avérée, reste non moins inaccompli, opaque, « aphasique ».

Ceci ne signifie nullement qu'il faille s'abandonner au culte du silence et de l'espace blanc, célébré par ceux qui conçoivent la raréfaction de la trame discursive comme un refuge protecteur ou une bouffée d'« authenticité ». Une telle tendance – parodie de ce mémorable texte sur l'effritement de la parole pleine qu'est la *Lettre à Lord Chadnos* de Hofmannsthal – se limite à faire *pendant** (également grotesque) au mythe de la « transparence ». Il n'y a pas d'accroc dans le réseau communicatif qu'il faille raccommoder dans un élan progressiste ou dans lequel faire son nid d'orgueil. L'aphasie dont on peut tirer des enseignements concernant la liberté de langage est celle qui se manifeste en relief, comme discours bien articulé, en locutions où *tout est en place*. Comme nous l'avons dit au début en proposant une diversion par rapport à Jakobson, il s'agit de porter notre regard sur les fonctions de l'élocution *normale*, efficiente et sans embûches, qui donnent corps aux traits logiques de l'expérience aphasique.

C'est de l'intérieur de la communication généralisée, de son flux compact, que l'on doit percevoir cette limite et cette virtualité dans les parages desquelles se joue une idée de liberté de langage.

3. Jakobson distingue deux types fondamentaux d'aphasie. Le premier est le dépérissement de la capacité de sélectionner, à l'intérieur d'un code linguistique, les termes qu'il faut employer, tandis que l'aptitude à combiner des éléments donnés de ce même code reste intacte. On sait poursuivre une phrase commencée, mais pas en commencer de nouvelles. Dans le second, à l'inverse, la fonction sélective est préservée, tandis que la fonction combinatoire se délite. On se limite à l'*incipit* de phrases qu'on ne parvient toutefois pas à développer.

Il convient d'observer de près les signes de reconnaissance logico-linguistiques de l'une et de l'autre forme d'aphasie. En rappelant que ces *portraits-robots* servent à saisir en flagrante analogie des structures correspondantes du langage ordinaire.

Quand c'est la faculté de *sélectionner* qui est endommagée, le tissu connectif de la proposition survit, mais les termes dotés d'une forte autonomie s'effondrent.

> Les éléments les plus accessibles – écrit Jakobson – sont ceux utilisés pour construire des phrases, lesdites paroles accessoires, comme les conjonctions, les pronoms, etc. Adverbes et adjectifs sont retenus plus longtemps que les verbes et les noms ; le prédicat est plus stable que le sujet. Le substantif initial de la phrase présente au contraire la plus grande difficulté.

Le *primat du contexte* va de pair avec la *crise du sujet* grammatical. L'aphasique évolue avec aisance dans un certain milieu discursif, jusqu'à ce qu'il s'abîme dans les sables mouvants alors qu'il en approche la frontière. Le sujet paie par l'omission sa propre indépendance du reste de la phrase.

Ce qui disparaît du nom, c'est à la fois sa signification et sa référence (sa capacité à être *donné pour* un objet déterminé s'évapore). En effet, pour en vérifier la signification, il faut remplacer le nom par un autre terme de valeur identique : « célibataire » pour « homme non marié », par exemple. Mais cette opération n'est réalisable que si l'on est en mesure de parler du code dans lequel on s'exprime (« en français 'célibataire' équivaut à 'homme non marié' »), accomplissant ainsi une démarche métalinguistique. Ce sont des conditions qui ne subsistent plus dans le cas de l'aphasie qui empêche la sélection précise Jakobson. La fonction métalinguistique (le discours sur le discours) est bloquée. Par conséquent, il est impossible d'établir une identité entre de mots différents, pas plus que leur substituabilité réciproque. On ne parvient donc plus à attribuer une signification et une référence à un terme isolé. Jakobson écrit : « Il y a une évasion de l'identité vers la contiguïté. » On pourrait dire aussi : une évasion de la référentialité vers la contextualité.

Au contraire, la perturbation de la faculté de *combiner* les éléments du code fait aussi des victimes parmi les mots contextuels ou connectifs (articles, prépositions, etc.), épargnant toutefois les substantifs et les autres termes autosuffisants. Flexions et déclinaisons dépérissent, ne résiste du verbe que la forme infinitive

et souvent l'énoncé se contracte jusqu'à ne plus consister qu'en un son : « le discours se réduit en définitive à des mots indépendants, primaires ». L'aphasique adopte un *style télégraphique*. Le nom qui en réchappe jouit par contre d'une solide signification et d'une référence sans équivoque, puisque l'opération métalinguistique qui permet de fixer l'*identité* (à savoir de stipuler la traductabilité) entre ce nom et un autre terme isolé ('célibataire' *signifie* 'homme non marié') n'est pas exclue. Moins l'on sait articuler le code, plus on en fait un objet de discours.

Cette reconstruction a pour but de suggérer la parenté entre les connotations *logiques* des deux principaux types d'aphasie et certaines configurations de l'expérience immédiate, ainsi qu'à des questions proprement philosophiques. Il suffit de penser au primat alterné du « contexte » ou du « sujet » et à la contraction *ou* au renforcement corrélatif de la fonction référentielle ou de celle métalinguistique : à l'une et à l'autre constellation correspondent différentes formes de vie et modes alternatifs de concevoir notre propre langage. Ici, toutefois, on doit se limiter à quelque maigre allusion.

4. Entre les formes et les constructions du discours ordinaire, l'aphasie qui altère la sélection a pour correspondant précis les énoncés marqués par la présence du *possible*.

Les logiciens contemporains, à commencer par Willard van O. Quine, appellent « contextes opaques » toutes les propositions où le sujet grammatical ne peut être substitué par un terme de signification *identique*, sans entraîner un résultat incorrect ou absurde [Quine « Référence et modalité» (1961), dans

Du point de vue logique, Paris, Vrin, 2003]. Un exemple banal : « Tegucigalpa » et « capitale du Honduras » sont identiques. Toutefois si dans l'énoncé « Philippe croit que Tegucigalpa est au Nicaragua » je substitue « Tegucigalpa » par son équivalent, j'obtiendrai un évident non-sens : « Philippe croit que la capitale de l'Honduras est au Nicaragua. » C'est une condition analogue à celle du malade incapable de traduire « célibataire » par « homme non marié ». Indisponible à la substitution, le sujet grammatical n'assume aucun rôle référentiel, en dépendant plutôt du contexte.

L'opacité prend racine dans le discours indirect, dans les citations, dans les énoncés introduits par des verbes comme « je sais », « je crois », « j'espère », etc. mais elle concerne surtout les locutions qui traitent de la *possibilité*. Plus encore, si pour Quine le « possible » est l'exemple majeur d'un contexte opaque, un autre logicien, Jaakko Hintikka, a eu beau jeu de soutenir que *tous* les contextes opaques consistent enfin « à considérer plus d'une possibilité par rapport au monde » [Hintikka, *Philosophical logic*, 1969]. Pour autant, ce sont les propositions relatives au possible qui transforment en discours accompli l'expérience de l'aphasique qui valorise le contexte au point de renoncer aux éléments de la phrase qui témoignent de leur indépendance vis-à-vis de celui-ci.

La modalité du possible manifeste le caractère toujours *contextuel* de notre langage. L'expression « contexte opaque », certainement suggestive, est toutefois un pléonasme : en effet, là où l'opacité serait absente, il ne pourrait pas non plus y avoir de contexte. Quand ce dernier fait valoir son propre caractère inéluctable (sur le plan linguistique et sur

celui des formes de vie), la correspondance dénotative entre le mot et la chose est *toujours* « opaque », perturbée par une sorte de tempête magnétique. Faire l'hypothèse d'un « contexte transparent » dans lequel la référentialité du nom aurait libre cours, n'est qu'une manière pudique de faire allusion à l'absence ou à la *destruction* de quelque contexte que ce soit (absence ou destruction modelées sur l'autre type d'aphasie, la perturbation de la combinaison).

Il n'y a qu'une seule différence entre le défaut pathologique de la capacité sélective et les énoncés sur le possible, mais elle est décisive. Si dans les deux cas le contexte prime, il faut toutefois considérer que, tandis que pour l'aphasique celui-ci est constitué par les éléments interdépendants du code linguistique, pour celui qui dit « il est possible que… », il s'agit plutôt d'un cadre extra-linguistique, à l'arrière-fond pragmatique et vital sur lequel se détache l'énonciation. Le « contexte » incontournable qui prévaut sur le « sujet » est, ici, l'appartenance au *monde* sensible : plutôt que de dénoter celui-ci comme quelque chose qui se tient *devant* (comme si nous pouvions nous en détacher à notre guise), les énoncés sur le possible s'y inscrivent sur le mode de « paroles accessoires », qui articulent et connectent, mais ne commencent pas. Une fois transposée dans le discours normal, l'expérience aphasique que Jakobson décrit comme « évasion de l'identité vers la contiguïté » (de la référentialité vers la contextualité) ne concerne plus le jeu de clair-obscur entre les différentes parties du code, *mais le rapport même entre langage et monde.*

La forme opposée d'aphasie, c'est-à-dire le blocage de l'aptitude combinatoire, a son propre équiva-

lent actif dans les formes linguistiques qui semblent émanciper de toute relation avec le « monde ». Ce sont des formes rendues canoniques par la conception *métaphysique* du langage : souveraineté du nom, hypertrophie du métalangage, assertions sujet-prédicat débarrassées d'éléments accessoires, identités et tautologies, l'usage des verbes à l'infinitif (« être » surtout), la réduction du discours à des « mots indépendants, primaires », un certain *style télégraphique*. Avec, comme trait commun de toutes ces formes syntaxiques (courantes jusque dans les langages formalisés et dans les spots publicitaires), l'abrogation du contexte, avec en contrepoint une séquence de *commencements* sans continuité ni articulation.

5. Dans la société du spectacle, les tendances « aphasiques » du langage régulier subissent une torsion particulière. La disposition à la contextualité, c'est-à-dire le sentiment d'une appartenance inéluctable au monde, est réduite à une soumission et une *adaptation* à tel ou tel code conventionnel. Le « contexte » auquel on s'en remet, se mouvant avec une dextérité articulaire et une souplesse opportuniste, est un sous-système linguistique qui définit impérativement des prestations et des hiérarchies. L'intériorité impuissante à un cadre particulier n'empêche pas, par ailleurs, de faire l'expérience par moments de l'illusoire toute-puissance de l'*incipit*-sans-suite, c'est-à-dire de sautiller d'un seuil d'accès des différents sous-systèmes linguistiques à l'autre. Le vrai monogame est celui qui se considère potentiellement comme un libertin. Le Don Juan des codes, lui précisément, jure fidélité au contexte « légitime » dans lequel il se trouve tour à tour.

3.3 La ville des lieux communs

L'espace urbain est aussi un espace rhétorique. Pendant des temps immémoriaux, se déplacer d'un lieu à l'autre à l'intérieur de la ville revenait à passer d'un milieu discursif particulier à un autre, tout à fait différent. Les arguments, les prémisses, les inférences, les mots d'esprit qui avaient cours sur le lieu de travail, par exemple, étaient radicalement différents des manières de parler en usage pendant le temps libre, ou de la trame des codes verbaux propre à une assemblée publique. Ce n'est donc pas un hasard si les anciens traités de rhétorique ont classifié les formes du discours social en usant d'un terme spatial : *topoi*, « lieux », justement. Les *topoi* de la rhétorique sont de véritables *entrepôts d'arguments*, dont la localisation coïncide en large part avec les principales ramifications de la vie urbaine.

Cette étroite parenté permet de décrire la transformation de l'espace de la métropole actuelle en suivant un canon rhétorique. Raccourci, certes, mais pertinent. La subdivision des « lieux » du discours en *lieux communs* et *lieux spéciaux* est cruciale à bien des égards. Les premiers ne sont pas des stéréotypes ou des banalités, comme le suggère l'acception courante, mais les catégories les plus générales auxquelles il faut recourir pour traiter de n'importe quel argument, qu'il s'agisse d'un bilan comptable ou de l'interpréta-

tion d'une élégie de Rilke. Dans son traité sur la rhétorique (*Réth*. I, 2, 1358a) Aristote mentionne, à titre d'exemples, trois *topoi koinoi*: l'opposition des contraires, le plus et le moins, le rapport de réciprocité. Il s'agit, comme on le voit, de fonctions intellectuelles auxquelles on ne peut pratiquement pas échapper et qui concernent la possibilité même du raisonnement. Ni l'orateur accompli, ni le poivrot qui baragouine sa rancœur ne peuvent en faire l'économie. Les *lieux spéciaux*, au contraire, sont la réserve des contenus thématiques particuliers, différents pour chaque occasion discursive, et par rapport auxquels on peut compter sur l'adhésion effective d'une communauté. Ils reproduisent, en somme, l'articulation diversifiée de la vie associative, en isolant ce qui revient exclusivement à tel ou tel contexte.

L'espace urbain traditionnel a été rythmé par des *lieux spéciaux*. Et donc par des discours d'autant plus efficaces que leur usage était circonscrit. C'est ce que nous avions constaté au début: les valeurs et les hiérarchies, qu'il fallait évoquer au Forum pour arriver à persuader l'auditoire, auraient semblé inappropriées ou ridicules face aux membres de l'Académie. La section du parti, où l'on parlait principalement des projections d'avenir, excluait avec mépris les expressions en usage dans les boîtes de nuit ou les publicités radiophoniques. Et ainsi de suite. Dans cette organisation segmentée de la communication linguistique, les *lieux communs* n'avaient pas d'existence autonome. Omniprésents, mais passant inaperçus, ils ressemblaient à un horizon trouble ou à un simple tissu connectif.

Eh bien ce rapport entre arrière-fonds (structures

de base de la pensée verbale) et premier plan (locutions attachées solidement à une niche culturelle ou sociale bien déterminée) s'est écroulé. Ou plus précisément : il s'est inversé. Les *lieux spéciaux* de l'argumentation dépérissent et s'atrophient, tandis que ceux *communs*, si étiques et génériques qu'ils semblent s'adapter aux moindres occasions, témoignent d'un relief inédit. Dans les métropoles contemporaines ces rôles stables et ces identités durables auxquelles correspondent des formes de discours inconfondables, ciselés avec soin, disparaissent peu à peu. Le clan des supporters, la communauté religieuse, le lieu de travail, la section du parti : tous ces « lieux » continuent de subsister, évidemment, mais aucun d'eux n'est plus aussi caractéristique ou *spécial*, au point d'offrir encore un ensemble d'habitudes solides et, donc, de boussole à laquelle on puisse se fier. Pour s'orienter dans le monde et se protéger de ses dangers, on ne peut plus compter sur des répertoires argumentatifs ancrés dans un milieu particulier. Il faut plutôt avoir recours à des constructions logico-linguistiques de plus en plus génériques et, pour cette raison même, flexibles et versatiles. La structure osseuse en arrière-plan de tous ces discours est finalement devenue apparente, constituant un outil immédiatement utilisable. On pourrait même dire : une trousse de premiers secours.

Dans les métropoles contemporaines se donnent à voir en relief, sans plus de voile de quelque sorte, certains traits biologiques décisifs de notre espèce : la pauvreté des instincts spécialisés, une désorientation pérenne, une instabilité chronique, cette permanence de caractères infantiles que certains chercheurs de l'évolution appellent « néoténie ». Les *lieux communs* de

la pensée verbale semblent être la seule contrepartie (ou le seul antidote) adaptée au caractère non spécialisé, c'est-à-dire indéfini ou potentiel, de l'*Homo sapiens sapiens*. Ils quittent leurs habits de présupposé caché et deviennent plutôt la plus immédiate ressource discursive, dès lors que l'on assiste à un plein avènement *historico-social* de la condition *biologique* de l'animal humain. Dès lors, donc, que, dans les formes de vie de nos villes, toute communauté substantielle protectrice est décadente et que l'on est aux prises avec l'extrême contingence d'un « monde » partiellement indéterminé et plein d'imprévus, totalement hétérogène au « milieu » spécifié jusque dans les détails dans lequel les animaux non humains sont *encastrés* une fois pour toutes. L'opposition des contraires, le plus et le moins, le rapport de réciprocité et ainsi de suite : ces schémas très généraux acquièrent une valeur apotropaïque immédiate pour qui, comme l'habitant des métropoles, n'est jamais vraiment « chez lui ».

Dans un écrit de jeunesse (*Protreptique* B 43), Aristote a comparé la vie du penseur à celui de l'étranger. Tous deux se tiennent éloignés des voix dissonantes de l'Agora, dissertant des *lieux spéciaux* dans lesquels prennent corps les us et les coutumes d'une communauté particulière. Tant le philosophe que l'exilé accordent une confiance exclusive à la syntaxe conceptuelle de l'espèce tout entière : le premier en y cherchant la vérité, le second la sécurité. Une comparaison qui est encore utile, à condition d'en inverser la direction : il faut, en effet, partir de la conduite de l'étranger, en y percevant des ressemblances éclairantes avec les aptitudes dont se prévaut le penseur. Des ressemblances structurelles, qui ne dépendent

nullement d'une familiarité avec l'algèbre supérieure ou la philologie. Étranger : tel est, toujours, l'habitant des métropoles. Ne disposant plus de *lieux spéciaux*, il incline vers la condition d'« expatrié ». Pour faire face aux coups du destin et affronter l'extrême contingence de tout état de choses, cet exilé *sui generis* est contraint de se servir à tout bout de champ des catégories les plus indispensables de l'intellect linguistique (le plus et le moins, le rapport de réciprocité, etc.). Même s'il n'a même pas son certificat d'études ou s'il ne consent à lire un livre que sous la torture. Le *bios theoretikos* lui est nécessaire pour sauver sa peau.

Mais il y a aussi une autre variante de poids. Chez Aristote, la proximité des *lieux communs* de la part du philosophe et de l'exilé est pour autant toujours provisoire : une fois sa *Métaphysique* menée à terme, le penseur recommencera à s'occuper des affaires de la cité ; de la même manière, le Spartiate qui se réfugie à Athènes espère pouvoir se replonger, un jour ou l'autre, dans le liquide amniotique constitué par les jeux linguistiques savoureux et bigarrés de sa patrie. Au contraire, l'habitant des métropoles contemporaines est étranger de manière irréversible : sa familiarité contrainte avec les *topoi koinoi* de la pensée verbale n'a donc rien de transitoire. Penseur malgré lui, il l'est toutefois à temps plein.

L'urbanisme et la rhétorique ne furent pas les seules à considérer l'expérience selon des *topoi*, à savoir des lieux. L'éthique, elle-même, avant d'être rétrogradée au rang de placard à balais de « valeurs » intimidatrices et des « devoir être » chagrins, a été conçue simplement comme un *lieu habituel*. Un lieu, donc, dans lequel on pouvait se sentir à l'aise. La

toponomastie de l'animal linguistique a donc eu trois, et non pas seulement deux, pôles magnétiques : *lieux communs* de l'esprit, *lieux spéciaux* des différentes formes de vie, *lieu habituel* de la vie bonne. Il vaut la peine de se demander comment se traduit la recherche de l'aisance dans la métropole actuelle, là où justement le traditionnel arrangement spatial et rhétorique vole en éclats. Jusqu'à hier, le *lieu habituel* était intimement associé aux *lieux spéciaux* : l'*ethos* sélectionnait, en les ordonnant hiérarchiquement, les rôles communautaires multiples et les jeux linguistiques caractéristiques, jusqu'à les composer en un sentier constellé de traces familières. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. L'éventualité d'un *lieu habituel* se mesure, sans médiation aucune, à l'aune d'une prééminence sans conditions des *lieux communs* logiques et linguistiques. À l'aune, donc, du caractère indéfini de l'animal humain, avec sa carence d'un « milieu » circonscrit, avec l'enfance sans fin qui le caractérise. Être à l'aise, consiste vraisemblablement aujourd'hui à s'habituer à l'exhibition historico-sociale insolente des traits biologiques de notre espèce. Des *lieux communs* de l'intellect au *lieu habituel* de la vie bonne : voici le paradoxe, non dépourvu d'épines, avec lequel l'éthique et la politique dans la métropole du XX^e^ siècle devront compter désormais.

3.4 Vies en italiques, vies entre guillemets

A dit : Mon ami est un homme *bon*. B dit : Mon ami est un homme « bon ». A et B ne disent pas la même chose. Le premier, en utilisant l'italique, attribue à ses mots un sens supplémentaire, plus profond que le sens immédiat : il semble dire plus que ce qu'il dit réellement. Le second indique au contraire, à travers les guillemets, que ses mots valent moins que ce que l'on pourrait croire : ce n'est qu'un jeu, un spectacle complice, une citation sans prétentions. Le premier se donne des airs, le second vit en dessous de ses moyens.

L'italique sous-entend que le sens littéral est un *habit trop petit* dont on déborde facilement. Les guillemets affirment que le sens littéral est un « vêtement trop ample », semblable à celui du clown.

Il y a un parler de l'italique, et un parler des guillemets. Si l'un prend l'auditeur au collet, en fronçant les sourcils avec sévérité, l'autre lui fait un clin d'œil, rusé et railleur. En outre : il existe une *forme de vie* liée à l'italique et une « forme de vie » caractérisée par les guillemets.

L'homme de l'italique fait preuve d'une certaine répugnance à l'égard de la société de masse et de ses miroirs aux alouettes ; il cultive son intériorité comme une plante sous serre ; il a une prédilection pour ce qui est unique, ce qui n'a lieu qu'une fois. Il se comporte

en toute occasion comme le collectionneur qui déclare une toile authentique en reconnaissant la patte inimitable de Degas. L'homme des guillemets, au contraire, porte un masque dans le grand carnaval postmoderne ; il aime la simulation et l'équivoque ; il exhibe le caractère interchangeable de toute affirmation et de toute expérience. Il ressemble à un faussaire impudent qui étale des billets incontestablement falsifiés.

Italique et guillemets, *authentique* et « inauthentique », Cioran et Baudrillard. Il règne cependant une solide complicité entre ces deux extrêmes : l'un renvoie à l'autre, le légitime et en est légitimé en retour. L'ascèse à laquelle l'homme de l'italique semble se consacrer est moins éloignée du désenchantement cynique de l'homme entre guillemets que ce que les principaux intéressés voudraient nous faire croire.

L'italique évoque quelque chose de supérieur, sans toutefois expliquer de quoi il s'agit ; il donne un vernis de singularité à un mot usé, mille fois répété (*bon*) ; il attribue à une copie quelconque le rang de modèle originel. Les mots en italiques sont sacrés, sans qu'ils contiennent quoi que ce soit de sacré. La prétendue authenticité s'avère être postiche, fabriquée, et, en dernier lieu, « inauthentique ».

Celui qui fait usage des guillemets (« bon ») prend ses distances avec ce qu'il dit, il réduit son propre discours à une citation ; mais toute citation renvoie à un texte, toute prise de distance trahit une nostalgie.

Les guillemets évoquent un discours bien fondé, au moment même où ils s'en éloignent : un discours univoque et fiable, authentique, finalement. L'italique ouvre la voie aux guillemets, les guillemets présupposent l'italique. Impossible de désactiver l'un des deux

pôles magnétiques, sans esquinter l'autre. Sinon, on se condamne à passer de l'un à l'autre, et vice-versa, dans un mouvement de balancier sans fin.

L'utilisation forcenée de l'italique et des guillemets est une réaction à la crise de la société du travail, de son éthique et de ses hiérarchies.

Quand s'efface la frontière nette entre le travail et le non-travail, le temps du labeur et le temps de la vie, l'action instrumentale et l'action communicationnelle, quand les différents milieux se mêlent et se confondent, seul un signe graphique supplémentaire semble pouvoir garantir une distinction éphémère : *actifs*, « inactifs ». Mais la crise de la société du travail n'est pas une feuille blanche, un vide informe. Au contraire, elle laisse entrevoir de nouvelles façons d'être, elle couve des oppositions radicales, elle prétend à d'autres noms. Et je parle bien d'autres noms, et non pas de cette mimique allusive dont l'italique et les guillemets sont les tics caractéristiques.

D'ailleurs mon ami n'est ni *bon* ni « bon », mais décidé à se battre pour un revenu citoyen.

4. Virtuosité et révolution

Théorie politique de l'exode

1. *Action, travail, intellect.*

De nos jours, l'action est une notion très énigmatique. Énigmatique et insaisissable. On pourrait même dire en plaisantant : si personne ne me demande ce qu'est l'action politique, je crois le savoir ; mais dès lors qu'il s'agit de la définir et de l'expliquer, ce prétendu savoir se dissout en une cantilène inarticulée. Et pourtant l'action n'est-elle pas une notion des plus courantes dans le langage ordinaire ? Comment se fait-il qu'une telle évidence se soit ainsi drapée de mystère ? Pourquoi suscite-t-elle un tel étonnement ? Rapport de forces défavorable, écho tenace des défaites subies, arrogante résignation entretenue sans relâche par l'idéologie postmoderne : l'éternel escadron des sacro-saintes raisons *prêtes-à-porter* n'apporte ici aucune réponse. S'il ne fait pas de doute qu'elles ont leur importance, elles n'apportent pour autant aucune explication satisfaisante et ne font qu'alimenter une certaine confusion dans la mesure où elles ont tendance à nous faire croire que nous traversons actuellement un tunnel obscur au bout duquel chaque chose retrouvera son état initial. Au contraire, la paralysie de l'action est liée à des aspects essentiels de l'expérience contemporaine. Ce sont ces aspects qu'il nous faut approfondir, tout en restant bien conscients du fait qu'ils ne constituent pas une simple conjoncture malheureuse, mais bel et bien un fond

incontournable. Pour rompre le sortilège, il nous faut concevoir un modèle d'action selon lequel celle-ci précisément peut se nourrir de ce qui, dans la situation actuelle, détermine son blocage. L'interdit doit devenir un sauf-conduit.

Selon une longue tradition, le domaine de l'action politique peut se délimiter très précisément par deux lignes de partage. La première est fondée sur le rapport au *travail*, rapport à son caractère instrumental et taciturne, à cet automatisme qui en fait un processus répétitif et prévisible. La seconde est fondée sur le rapport à la *pensée pure*, à sa nature solitaire et non apparente. À la différence du travail, l'action politique intervient sur les relations sociales et non sur des matériaux naturels ; elle est de l'ordre du possible, de l'imprévu ; elle modifie le cadre de sa propre inscription au lieu de l'encombrer de nouveaux objets. À la différence de la réflexion intellectuelle, l'action est publique, soumise à l'extériorité, à la contingence, au bruissement de la multitude. C'est du moins ce que cette longue tradition nous enseigne. Mais c'est également ce sur quoi on ne peut plus compter. Les frontières traditionnelles entre Intellect, Travail, Action (ou, si l'on préfère le jargon aristotélicien, *épisteme*, *poiesis* et *praxis*) sont levées et, çà et là, on signale des infiltrations et des têtes de pont.

Dans les remarques qui suivent nous soutiendrons : *a)* que le Travail a intégré les traits distinctifs de l'action politique ; *b)* qu'une telle intégration a été rendue possible par la connivence entre la production contemporaine et un Intellect devenu *public*, ayant fait irruption dans le monde des apparences. Nous affirmerons, enfin, que ce qui a provoqué l'éclipse de l'Action, c'est

précisément cette symbiose du Travail avec le *general intellect*, ou « savoir social général », qui, selon Marx, donne sa forme au « processus vital de la société[1] ». Nous ferons ensuite les hypothèses suivantes :

a) Le caractère public et mondain de la pensée, c'est-à-dire la puissance matérielle du *general intellect*, constitue l'inéluctable point de départ à partir duquel il s'agira de redéfinir la pratique politique et ses problèmes les plus incontournables : décision, gouvernement, démocratie, violence, *etc*. En bref, à la coalition entre Intellect et Travail, nous opposerons la coalition entre Intellect et Action.

b) Tandis que la symbiose entre le savoir et la production aboutit à la légitimation extrême, anomale, mais non moins vigoureuse, du pacte d'obédience à l'égard de l'État, le lien entre *general intellect* et Action politique laisse entrevoir la possibilité d'une *sphère publique non étatique*.

2. *Activité sans œuvre.*

La ligne de partage entre Travail et Action, qui était depuis longtemps mobile et imprécise, a fini par disparaître totalement. Pour Hannah Arendt, cette hybridation est due au fait que la pratique politique moderne a assimilé le modèle du Travail, ressemblant toujours plus à un processus de *fabrication* (dont le « produit » est, tour à tour, l'histoire, l'État, le parti, etc.[2]).

1. Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique* , in *Œuvres complètes, Economie II,* trad. fr. M. Rubel et J. Malaquais, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 307.

2. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne,* § 31, « La substitution traditionnelle du faire à l'action », trad. fr. G. Fradier, Paris, Calmann Lévy, 1983.

Ce diagnostic doit être inversé. Ce qui compte avant tout n'est pas tant le fait que l'action politique a été conçue comme une production, mais que la production a intégré la plupart des prérogatives de l'action. À l'époque postfordiste, c'est le Travail qui prend les traits de l'Action : imprévisibilité, disposition à commencer quelque chose de nouveau, performances linguistiques, habileté dans le choix entre des possibilités alternatives. Ce qui aura pour conséquence fatale le fait que, par rapport à un Travail doté de réquisits « actionnistes », le passage à l'Action apparaîtra dès lors comme une *décadence* ou, dans le meilleur des cas, un inutile *duplicata*. Mais, le plus souvent, une décadence. Structurée selon une logique rudimentaire fins/moyens, la politique présente une trame communicative et un contenu cognitif plus faibles que ceux dont on a pu faire l'expérience dans le processus productif. Moins complexe que le travail, ou lui ressemblant trop, l'Action apparaît en tout cas comme peu attrayante.

2.1. Dans le « Chapitre six inédit » du *Capital* (mais aussi, en des termes presque similaires, dans *Théories de la plus-value*), Marx analyse le travail intellectuel, en distinguant deux catégories principales. D'une part, l'activité immatérielle « ayant pour résultat des marchandises ayant une forme indépendante des producteurs [...] livres, tableaux, objets d'art en général, détachées du travail spécifique de l'artiste créateur ». D'autre part, les activités où « le produit est inséparable de l'acte producteur[3] », trouvant en elles-mêmes

3. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, chapitre VI inédit, in *Œuvres complètes; Économie II*, « Matériaux pour l'économie », cit., p. 398.

leur propre accomplissement, sans s'objectiver dans une œuvre qui les dépasse. Les « artistes-interprètes », un pianiste ou un danseur, sont des exemples parfaits de la seconde catégorie de travail intellectuel, mais tous ceux dont le travail consiste en une *performance virtuose,* « orateurs, enseignants, médecins, prêtres », peuvent aussi se rattacher à cette catégorie. Il s'agit en somme, d'une gamme largement différenciée de types humains, qui va de Glenn Gould jusqu'à l'impeccable majordome typique de nombre de romans anglais.

Pour Marx, seule la première de ces deux catégories de travail intellectuel ressortit pleinement à la définition de « travail productif [4] » (terme qui ne recouvre que le travail produisant une plus-value, et non pas le travail simplement utile ou pénible). Les virtuoses, qui se contentent d'exécuter une « partition » et ne laissent pas de trace durable, représentent d'une part, « une quantité infinitésimale par rapport à l'ensemble de la production capitaliste » et, d'autre part, doivent être considérés comme exécutant un « travail salarié qui n'est pas, en même temps, un travail productif ». Si l'on accepte sans difficulté la remarque de Marx concernant le caractère quantitativement insignifiant des virtuoses, le verdict d'« improductivité » nous laisse par contre quelque peu perplexes. En principe, rien n'exclut le fait que le danseur puisse produire de la plus-value. Si ce n'est que, pour Marx, l'absence d'une œuvre survivant à l'activité assimile la virtuosité intellectuelle moderne à l'ensemble de ces prestations fournissant un *service personnel,* prestations, quant à elles, toujours improduc-

4. Id., *ibid*., p. 396.

tives, puisque, pour en bénéficier, on dépense un revenu et *non pas* du capital. L'« artiste-interprète », à la fois soumis et parasite, s'abîme finalement dans les limbes du travail servile.

Les activités dans lesquelles « le produit est inséparable de l'acte producteur » ont un statut ambigu que la critique de l'économie politique n'a pas toujours, ni complètement, bien saisi. La raison de cette difficulté est simple. Bien avant d'être intégrée à la production capitaliste, la virtuosité a été l'architrave de l'éthique et de la politique. De plus, elle a souvent caractérisé l'Action en tant qu'elle se distinguait du Travail (et lui était même opposée). Aristote écrit : « La production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait est une fin au sens absolu, car la vie vertueuse est une fin[5]. » Apparentée d'emblée à la recherche de la « vie vertueuse », l'activité qui se manifeste comme un « comportement » et ne tend pas vers un but extrinsèque coïncide avec la pratique politique. Selon Arendt, « les arts d'exécution présentent une grande

5. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 1139 b (trad. fr. J. Tricot). [*N.d.t.* – Nous avons maintenu le texte de Jean Tricot, bien qu'il eût été préférable, selon le contexte, d'écrire « vie virtuose ». L'*aretè* grecque renvoie tant à la *vertu* qu'à la *virtuosité*, comme l'italien *virtuoso* (qu'emploie Virno). Le français *détache* les deux sens accordant même quelquefois à la virtuosité un caractère péjoratif (« pure virtuosité » opposée au « talent »). C'est à la virtuosité non 44encore scindée que nous nous référerons ici, conscients d'obliger le lecteur à s'adapter à ce double sens chaque fois que le mot sera employé, et jusque dans le titre même.]

affinité avec la politique. Les artistes qui se produisent – danseurs, acteurs de théâtre, musiciens et autres – ont besoin d'une audience pour faire montre de leur virtuosité, tout comme les hommes qui agissent ont besoin de la présence d'autres hommes devant lesquels ils puissent apparaître : les deux ont besoin, pour leur "œuvre", d'un espace publiquement organisé, et les deux dépendent d'autrui pour l'"exécution" elle-même[6] ».

Le pianiste ou le danseur sont en équilibre précaire sur la ligne qui sépare des destins antithétiques : d'une part, ils peuvent devenir des exemples de « travail salarié qui n'est pas, en même temps, un travail productif », d'autre part, ils suggèrent l'action politique[7]. Leur nature est amphibie. Mais, jusqu'à présent, cha-

6. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, tr. fr. Agnès Faure et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 200.

7. Lorsqu'on examine le cas de Glenn Gould, il apparaît de manière tout à fait claire que la virtuosité est le double gémellaire ou sœur siamoise de l'action politique. Et l'on pourrait même dire que cela apparaît clairement *ex negativo*. Glenn Gould fut un pianiste immense qui ne supporta pourtant jamais un aspect essentiel de son activité : la performance publique, le caractère contingent et éphémère du concert. Il tenta désespérément de débarrasser la virtuosité de son caractère politique intrinsèque. Renonçant aux concerts, il déclara littéralement qu'il était fatigué de... *la vie active* (vieille expression par laquelle on désignait la participation à la sphère des affaires communes, la politique). Le plus intéressant est que, aspirant à une sorte de *virtuosité apolitique*, Gould se vit contraint de concevoir subrepticement ses interprétations comme une *œuvre*. Refus de l'imprévisible et du contingent contenus dans la politique, et *donc* nécessité d'ancrer sa propre pratique dans un pro-

cun des développements potentiels inhérents à la figure de l'artiste-interprète – *poiesis* ou *praxis*, Travail ou Action – semble exclure la tendance opposée. La condition du travailleur salarié s'affirme au détriment de la vocation politique, et inversement. Au-delà d'un certain point, au contraire, l'alternative se transforme en complicité ; au *aut-aut* se substitue un *et-et* paradoxal. Le virtuose travaille (il est même *le* travailleur *par excellence*), non pas *malgré*, mais justement *parce que* son activité rappelle très précisément la pratique politique. Le déchirement métaphorique s'achève et, dans la nouvelle situation, les analyses contradictoires de Marx et de Hannah Arendt ne nous sont plus d'aucun secours.

2.2. Dans l'organisation productive postfordiste, l'activité-sans-œuvre, de cas particulier et problématique qu'elle est, devient le modèle du travail salarié en général.

Il n'est pas question de reprendre ici des analyses détaillées déjà développées ailleurs[8] : quelques remarques essentielles suffiront. Quand le travail assume des tâches de surveillance et de coordination, c'est-à-dire quand « il se place *à côté* du processus de la pro-

duit extrinsèque et durable. Gould se réfugia ainsi dans les studios d'enregistrement, se consacrant à la reproduction technique, convaincu que l'enregistrement solitaire de disques constituait au moins un succédané de cette *vie impolitique* à laquelle, en opposition permanente avec sa nature de virtuose, il aspirait.

8. *Cf.* nos différentes contributions à la revue *Luogo Comune*, Rome et, en français, notre volume : *Opportunisme, cynisme et peur*, L'éclat, Combas, 1991 [ici les chapitres 2 et 3], ainsi que « Quelques notes à propos du *general intellect* », *Futur Antérieur*, n° 10, 1992.

duction, au lieu d'en être l'agent principal[9] », ses attributions ne consistent plus à tendre vers un but particulier, mais à moduler (varier et intensifier) la *coopération* sociale, c'est-à-dire cet ensemble de relations et de connexions systématiques qui constitue désormais l'authentique « maître pilier de la production et de la richesse[10] ». Une telle modulation advient par l'intermédiaire de prestations linguistiques qui, loin de donner lieu à un produit fini, s'épuisent dans l'interaction communicative déterminée par leur propre exécution.

L'activité postfordiste présuppose et, en même temps, réélabore continuellement l'« espace publiquement structuré » (espace de la coopération, justement) dont parle Arendt comme de la qualité indispensable tant pour le danseur que pour l'homme politique. La « présence de l'autre » est à la fois instrument et objet du travail : c'est pourquoi les procédures productives requièrent toujours une certaine dose de virtuosité et impliquent, de fait, de véritables *actions politiques*[11]. L'intellectualité de masse (terme assurément gauche, par lequel nous avons tenté de désigner non pas un

9. Karl Marx, *Principes*..., cit., p. 306.

10. Id., *ibid.*

11. Un grand écrivain italien, Luciano Bianciardi, dans son roman, *Vita agra* (1962), dessine un portrait grotesque et perspicace du travail dans l'industrie culturelle à la fin des années cinquante. Ce livre contient une formidable intuition. D'une part, Bianciardi observe que les professions nouvelles et extravagantes liées à la communication ne donnent pas lieu à un produit tangible, ne comportent pas de fin que l'on puisse apprécier d'un point de vue marchand. D'autre part, il considère que les attributions de l'industrie culturelle exigent « des

ensemble de métiers particuliers : industrie culturelle etc., mais une qualité de *toute* la force-travail post-fordiste) est appelée à exercer l'art du possible, à affronter l'imprévu, à profiter de l'occasion. Alors que la devise emblématique du travail producteur de plus-value devient, sarcastiquement, « *politique d'abord !* »*, la politique au sens strict est destituée ou paralysée.

Le slogan capitaliste sur la « qualité totale » est-il autre chose que la volonté de mettre au travail tout ce qui traditionnellement s'*exile* du travail, de l'habileté communicative au goût pour l'Action ? Et comment peut-on intégrer toute l'expérience de l'individu dans le processus productif, sinon en obligeant justement cet individu à une succession de variations sur un thème, *performances** et autres improvisations ? Une telle succession, qui parodie l'autoréalisation, n'est autre en réalité qu'un assujettissement porté à son comble. Nul n'est plus démuni que celui qui voit sa propre relation à la « présence de l'autre », c'est-à-dire son propre « prendre langue », réduit à un travail salarié[12].

dons et des aptitudes de type politique ». Le point décisif réside, pourtant, dans l'identification d'un lien intrinsèque entre les deux aspects et même d'un authentique rapport causal : c'est précisément en tant qu'une « œuvre manque », dotée d'une vie autonome (que l'on puisse évaluer en termes quantitatifs), que le comportement de travail ressemble à la pratique publique, à l'Action. Quand on ne fabrique pas de nouveaux objets, mais des situations communicatives, alors commence le règne de la politique.

12. Il faut se demander quel rapport il y a entre les caractères particuliers de l'industrie culturelle et le postfordisme en général. Comme on le sait, depuis Adorno et Horkheimer, les « fabriques de l'âme » (édition, cinéma, radio, télévision, etc.)

3. L'intellect public, partition des virtuoses.

Quelle est la *partition* que les travailleurs postfordistes ne cessent d'exécuter depuis qu'on les incite à faire preuve de virtuosité ? On pourrait répondre,

sont passées au microscope de la critique, cherchant en elles tout ce qui pourrait les faire ressembler à une chaîne de montage. Le point crucial fut de montrer que le capitalisme était en mesure de mécaniser et de parcelliser la production spirituelle, comme il avait mécanisé et parcellisé l'agriculture et le travail des métaux. Série, caractère insignifiant des différentes qualités, économétrie des émotions et des sentiments, tels sont les *refrains* habituels. On admettait, certes, que certains aspects de ce que nous pourrions définir comme la « production de communication par le moyen de communication » s'avéraient réfractaires à une assimilation complète à l'organisation fordiste du processus de travail ; mais justement, on les tenait pour des résidus sans influence, de modestes perturbations, de simples scories. Si ce n'est que, à bien regarder les choses aujourd'hui, il n'est pas difficile de reconnaître que de tels résidus et scories avaient, au contraire, un bel avenir, non pas comme échos de l'époque précédente, mais comme véritables *présages*. En bref, le caractère informel de l'agir communicationnel, l'interaction compétitive typique d'une réunion de rédaction, la vibration d'imprévu qui peut animer un programme télévisuel, en général tout ce qui serait raidissement *antifonctionnel* et réguler au-delà d'un certain seuil à l'intérieur de l'industrie culturelle, est devenu désormais, à l'époque postfordiste, le noyau central et propulsif de toute la production sociale. Dans ce sens, on pourrait se demander si le « toyotisme » ne consiste pas, au moins en partie, à appliquer des modules opératifs jadis valables uniquement dans l'industrie culturelle à la fabrique de biens de consommation durables. La suite sociologique de *La vita agra* peut peut-être se retrouver, par un hasard pas trop arbitraire, dans le livre de Benjamin Coriat sur le mode de production japonais, *Penser à l'envers*, Paris, 1990 ou dans les enquêtes sur le travail ouvrier à la Fiat de Melfi.

brièvement : la partition *sui generis* du travail contemporain, c'est l'Intellect en tant qu'Intellect public, *general intellect*, savoir social global, compétence linguistique commune. Autrement dit : la production exige la virtuosité et introduit, de fait, de nombreux traits propres à l'action politique, justement et uniquement parce que l'Intellect est devenu la principale force productive, la prémisse et l'épicentre de toute *poiesis*.

Hannah Arendt répugne à cette idée d'un *intellect public*. Elle se refuse à en tenir compte. Pour elle, la réflexion, la pensée ou, pour reprendre son expression, la « vie de l'esprit », n'ont rien en commun avec cette « attention aux affaires courantes » impliquant « l'exhibition aux yeux des autres ». Marx, au contraire, restitue l'intrusion de l'Intellect dans le monde des apparences tout d'abord par le concept d'« abstraction réelle », puis et surtout, par celui de *general intellect*. Alors que l'abstraction réelle est un fait empirique (l'échange d'équivalents, par exemple) qui possède la structure raréfiée d'une pensée pure, le *general intellect* désigne plutôt le stade au cours duquel ce sont les pensées pures, comme telles, qui ont la valeur et l'incidence typiques des faits (ou, si l'on veut, le stade au cours duquel les abstractions mentales sont immédiatement, par elles-mêmes, des abstractions réelles).

Mais Marx conçoit le *general intellect* comme une « capacité scientifique objectivée » dans le système des machines et donc comme capital fixe. De cette manière, il réduit la manifestation ou le caractère public de l'Intellect à l'application technologique des sciences naturelles au processus productif. L'avancée décisive consiste au contraire à donner une impor-

tance plus grande au côté par lequel le *general intellect* se présente finalement comme attribut direct du travail vivant, répertoire de l'*intelligentsia* diffuse, partition qui rassemble une multitude. Ce à quoi nous oblige l'analyse de la production postfordiste ; et de fait, y tiennent un rôle décisif des constellations conceptuelles et des schémas de pensée qui ne peuvent jamais se réduire à un capital fixe, étant inséparables de l'interaction d'un ensemble de sujets vivants. L'érudition scientifique du simple travailleur n'est évidemment pas en question ici. Ce qui vient au premier plan, accédant au statut de ressource publique, ce sont *seulement* (et ce « seulement » est de grande importance) les aptitudes générales de l'esprit : faculté de langage, disposition à l'apprentissage, capacité d'abstraction et de mise en relation, accès à l'autoréflexion.

Par l'expression *general intellect*, il faut entendre, littéralement, « *intellect en général.* » Or, il va de soi que l'Intellect-en-général ne constitue une « partition » qu'au sens large du terme. Il ne s'agit certes pas d'une composition spécifique (les *Variations Goldberg* de Bach, par exemple) interprétée par quelqu'un dont les compétences ne souffrent aucune comparaison (Glenn Gould, par exemple), mais plutôt d'une simple *faculté*, ou, plus précisément, de cette faculté qui rend possible toute composition (et toute expérience). L'exécution virtuose, qui ne donne jamais lieu à une œuvre, ne peut pas même, dans ce cas, la présupposer. Elle consiste à faire résonner l'Intellect *en tant* qu'aptitude. Sa seule partition est, *comme telle*, la condition de possibilité de toutes les partitions. Cette virtuosité n'a rien d'exceptionnelle ; elle ne nécessite pas un talent particulier. Il suffit de penser à l'acte par lequel un être

parlant quelconque puise dans l'inépuisable potentialité du langage (le contraire d'une « œuvre » définie) pour *exécuter* une énonciation contingente et unique.

3.1 L'intellect devient public quand il s'unit au Travail ; alors, toutefois, son caractère public typique est également inhibé et déformé. Sans cesse rappelé en tant que force productive, il est sans cesse de nouveau aboli en tant que *sphère publique* proprement dite, racine éventuelle de l'Action politique, principe constitutionnel différent.

Le *general intellect* est le fondement d'une coopération sociale plus ample que celle spécifique au champ du travail. Plus ample et, en même temps, absolument hétérogène. Alors que les connexions du processus productif se fondent sur la *division* technique et hiérarchique des attributions, l'« action-de-concert », centrée sur le *general intellect*, part de la participation commune à la « vie de l'esprit », c'est-à-dire de le *partage* préalable d'aptitudes communicatives et cognitives. Toutefois, la coopération *excédante* de l'Intellect, au lieu d'abolir les contraintes de la production capitaliste, apparaît comme sa ressource la plus précieuse. Son caractère hétérogène est sans voix et sans apparence. Plus encore, dans la mesure où la manifestation de l'Intellect devient le réquisit technique préalable du Travail, l'« action-de-concert » qu'elle suscite hors du temps de travail est à son tour soumise aux critères et aux hiérarchies qui caractérisent le régime de l'usine.

Les deux principales conséquences de cette situation paradoxale concernent d'une part, la nature et la forme du pouvoir politique, d'autre part, la nature effective du régime postfordiste.

Première conséquence. Le caractère public particulier de l'Intellect, privé d'une expression qui lui soit propre par ce Travail qui, pourtant, l'invoque comme force productive, se manifeste indirectement dans le domaine de l'État à travers la *croissance hypertrophique des appareils administratifs*. C'est l'administration, et non plus le système politico-parlementaire, qui constitue le cœur de l'*étaticité*, mais précisément parce qu'elle représente une concrétion autoritaire du *general intellect*, le point de fusion entre savoir et commandement, l'image inversée de la coopération excédante. Certes, le poids croissant et déterminant de la bureaucratie dans le « corps politique », la prééminence du décret par rapport à la loi, ont été signalés à plusieurs reprises au cours des dernières décennies, toutefois, nous voudrions ici indiquer un nouveau seuil. En deux mots, il ne s'agit plus des processus bien connus de rationalisation de l'État mais, à l'inverse, de l'avènement de l'*étatisation de l'Intellect* dont il faut désormais prendre acte. L'ancienne expression « raison d'État » acquiert pour la première fois un sens non métaphorique. Si Hobbes et les autres grands théoriciens de l'« unité politique » voyaient le principe de légitimation du pouvoir absolu dans le *transfert* du droit naturel de chaque individu dans la personne du souverain, il conviendrait désormais de parler, au contraire, d'un *transfert* de l'Intellect, ou mieux encore, de son caractère public, immédiat et irréductible, dans l'Administration de l'État.

Seconde conséquence (la nature effective du régime postfordiste). Puisque l'« espace publiquement organisé » ouvert par l'Intellect est chaque fois réduit à une coopération dans le domaine du travail, c'est-à-dire à

un réseau compact de relations hiérarchiques, la fonction dirimante de la « présence d'autrui » dans toutes les opérations productives concrètes prend la forme de la *dépendance personnelle*. En d'autres termes, l'activité virtuose se donne à voir comme *travail servile* universel. L'affinité entre le pianiste et le garçon de café, que Marx avait entrevue, trouve une confirmation inédite à une époque où le travailleur salarié s'apparente à l'« artiste-interprète ». Quand « le produit est inséparable de l'acte de production », cet acte met en cause la personne de celui qui l'accomplit et, surtout, son propre rapport à celui qui lui a commandé de le faire ou à qui il est destiné. Si, d'un côté, la mise au travail de ce qui est *commun*, c'est-à-dire de l'Intellect et du Langage, confère un caractère fictif à la division technique impersonnelle des attributions, de l'autre, cette communauté, qui ne se traduit pas dans une « sphère publique » (c'est-à-dire dans une communauté politique), induit une personnalisation visqueuse de l'assujettissement[13].

13. Que l'on ne se laisse pas abuser par quelque assonance superficielle : ce que l'on vient d'affirmer est à l'opposé de la thèse d'André Gorz (*cf. Métamorphose du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988), selon laquelle il y aurait une très forte augmentation des travaux serviles par rapport aux emplois centraux (productifs, industriels) qui, au contraire, se réduisent. Ce qui est soutenu ici, c'est que ce sont, au contraire, les emplois industriels qui acquièrent, dans leur exécution concrète, une physionomie servile. Ou, sur le mode de la plaisanterie : bien plus que l'augmentation du nombre des femmes de ménage, ce qui compte c'est la « femme-de-ménagisation » de l'ensemble de l'activité virtuose-communicative.

4. *Exode.*

La clef de voûte de l'action politique (et même la seule démarche qui puisse la soustraire à la paralysie actuelle) consiste à développer le caractère public de l'Intellect en dehors du travail et en opposition à celui-ci. La démarche se présente sous deux profils distincts, mais également en étroite complémentarité. D'une part, le *general intellect* ne s'affirme comme sphère publique autonome, en évitant donc le « transfert » de son propre pouvoir dans le pouvoir absolu de l'Administration, que si le lien qui le rattache à la production de marchandise et au travail salarié est rompu. D'autre part, la subversion des rapports capitalistes de production ne peut se manifester, désormais, qu'avec l'institution d'une sphère publique non étatique, d'une communauté politique fondée sur le *general intellect*. Les traits marquants de l'expérience postfordiste (virtuosité servile, valorisation de la faculté de langage, relation inévitable avec la « présence d'autrui », *etc.*) postulent, comme contre-pas conflictuel, rien de moins qu'une forme radicalement nouvelle de démocratie.

J'appelle Exode la défection de masse hors de l'État, l'alliance entre le *general intellect* et l'Action politique, le transit vers la sphère publique de l'Intellect. Le terme ne désigne nullement donc, une simple stratégie existentielle, pas plus qu'une sortie discrète par une porte dérobée, ou encore la recherche de quelque interstice à l'intérieur duquel nous pourrions nous réfugier. Par Exode, j'entends, au contraire, un modèle d'action à part entière, capable de se mesurer aux « choses ultimes » de la politique moderne, aux grands thèmes développés par Hobbes, Rousseau, Lénine, Schmitt (aux couples fondamentaux tels que

commandement/obéissance, public/privé, ami/ennemi, consensus/violence, etc.). Aujourd'hui, d'une manière peu différente de ce qui eut lieu au XVII^e siècle sous la pression des guerres civiles, on peut définir à nouveau un *cadre des affaires communes*. Une telle définition doit mettre à jour l'occasion de liberté contenue dans cet entrelacs inédit entre Travail, Action et Intellect que, jusqu'à présent, nous n'avons fait au contraire que subir.

4.1. L'Exode c'est la fondation d'une République. Mais l'idée même de « république » exige de prendre congé de l'organisation étatique. République et, dans ce cas, non plus État. Ainsi, l'action politique de l'exode consiste en une *soustraction entreprenante*. Seul celui qui s'accorde un chemin de fuite peut fonder ; mais, réciproquement, seul celui qui fonde parvient à trouver le passage pour quitter l'Égypte. Dans ce qui suit, nous voudrions définir le thème de l'Exode, c'est-à-dire de l'Action en tant que *soustraction entreprenante* (ou congé fondateur), à travers une série de mots-clefs. En voici les principaux : Désobéissance, Intempérance, Multitude, Soviet, Exemple, Droit de Résistance, Miracle.

5. *La vertu de l'intempérance.*

Aujourd'hui, la « désobéissance civile » constitue la forme fondamentale et incontournable de l'action politique. À condition, toutefois, de la concevoir hors de la tradition libérale dont elle est issue. Il ne s'agit pas de refuser une loi spécifique parce qu'elle est incohérente ou contradictoire par rapport à d'autres normes fondamentales, comme, par exemple, la Constitution : dans

ce cas, en effet, l'insoumission témoignerait uniquement d'une plus profonde loyauté envers l'ordre étatique. Inversement, pour modérées que puissent être ses différentes manifestations, la Désobéissance radicale qui nous intéresse ici doit remettre en question la faculté même de commander de l'État.

Selon Hobbes, l'institution du « corps politique » nous oblige à obéir *avant même* de savoir ce qui nous sera commandé : « L'obligation d'obéissance, selon laquelle les lois civiles sont valides, précède toute loi civile[14]. » C'est pourquoi il ne se trouvera jamais de loi particulière nous sommant explicitement de ne pas nous révolter. Si l'acceptation inconditionnée du commandement n'était pas déjà *présupposée*, les dispositions législatives concrètes (y compris évidemment celle qui ânonne bêtement « tu ne te révolteras point ») n'auraient aucune valeur. Hobbes soutient que le lien originel d'obéissance découle de la « loi naturelle », c'est-à-dire de l'intérêt commun à l'autoconservation et à la sécurité. Mais il s'empresse d'ajouter que la loi « naturelle », c'est-à-dire la super-loi qui commande d'obéir à tous les ordres du souverain, ne devient effective « que lorsqu'on est sorti de l'état de nature, et donc lorsque l'État est déjà institué ». Authentique paradoxe ! L'obligation d'obéissance est à la fois cause et effet de l'existence de l'État, elle est soutenue par ce dont elle constitue le fondement, précède et suit simultanément la formation du « suprême empire ».

L'Action politique vise l'obéissance préalable et sans contenu sur la seule base de laquelle peut se

14. Thomas Hobbes, *De Cive*, XIV, 21.

développer par la suite la dialectique mélancolique d'acquiescement et de transgression. Contrevenant à une prescription particulière sur le démantèlement de l'assistance médicale ou sur le blocus de l'émigration, on remonte au présupposé caché de toute prescription impérative et on en entame la vigueur. Même la Désobéissance radicale « précède les lois civiles » puisqu'elle ne se contente pas de les transgresser, mais en appelle au fondement même de leur validité.

5.1. Pour justifier l'obligation préventive de soumission, un Hobbes de la fin du XX^e^ siècle devrait faire appel à la rationalité technique du processus productif, c'est-à-dire à l'« intellect général » *en tant* qu'organisation despotique du Travail salarié, plutôt qu'à une « loi naturelle ». La « loi du *general intellect* », tout comme la loi « naturelle », a une structure paradoxale : si elle semble fonder le commandement de l'Administration étatique, en exigeant le respect de toutes ses décisions, elle se présente, par contre, comme une *loi* véritable uniquement parce que (et après que) l'Administration exerce *déjà* un commandement sans condition.

La désobéissance radicale rompt ce cercle virtuose selon lequel l'Intellect public se donne, en même temps, comme prémisse et comme conséquence de l'État. Elle le rompt par le double mouvement auquel nous avons fait allusion précédemment. Avant tout elle met en lumière et développe positivement les aspects du *general intellect* qui jurent avec la permanence ultérieure du Travail salarié. Sur cette base, elle valorise la puissance pratique de l'Intellect contre la faculté décisionnelle de l'Administration. Détaché de

la production de plus-value, l'Intellect n'est plus la « loi naturelle » du capitalisme tardif, mais la matrice d'une République non étatique.

5.2. Les conflits sociaux qui se manifestent non pas seulement et non pas tant comme *protestation*, mais surtout comme *défection* (ou pour reprendre l'expression d'Albert O. Hirschman[15], non comme *voice*, mais comme *exit*) sont un terrain de culture de la Désobéissance.

Rien n'est moins passif que la fuite. La défection modifie les conditions dans lesquelles le conflit a lieu, plutôt que de les présupposer comme un horizon fixe ; elle modifie le contexte dans lequel s'inscrit un problème, au lieu d'affronter ce dernier en choisissant telle ou telle solution préétablie. En bref, la défection consiste en une invention audacieuse qui modifie les règles du jeu et *affole* la boussole de l'adversaire. Il suffit de penser à la fuite massive, hors du régime de l'usine, des ouvriers américains au milieu du XIX^e^ siècle : outrepassant la « frontière » pour coloniser des terres à bas prix, ils saisirent l'occasion, véritablement extraordinaire, de rendre *réversible* leur propre condition de départ[16].

Quelque chose de semblable a eu lieu à la fin des années soixante-dix, en Italie, quand la force de travail des jeunes, contre toute attente, préféra la précarité et le *part-time* à l'emploi fixe dans la grande

15. *Cf.* Albert O. Hirschman, *Défection et prise de parole* [1970], Fayard, 1995.

16. Marx discute de la frontière nord-américaine, de l'importance économico-politique qu'elle eut, dans le dernier chapitre du premier livre du *Capital*, intitulé : « La théorie moderne de la colonisation », *cit.*, p. 1129-1230.

entreprise. Même pour un temps très bref, la mobilité d'occupation fonctionna comme ressource politique, provocant l'éclipse de la discipline industrielle et permettant un certain degré d'autodétermination. Dans ce cas aussi, les rôles préétablis furent désertés, et un territoire jusqu'alors inconnu sur les cartes officielles fut colonisé.

La défection est aux antipodes de la formule désespérée : « Nous n'avons que nos chaînes à perdre. » Elle s'établit même sur une richesse latente, sur une exubérance de possibilités, en somme sur le principe du *tertium datur.* Mais quelle est, à l'époque postfordiste, l'abondance virtuelle qui sollicite l'option fuite au détriment de l'option résistance ? Ce qui est en jeu n'est certes pas une « frontière » spatiale, mais le surplus de savoir, de communication, d'« action-de-concert » impliqué par le caractère public du *general intellect*. L'acte d'imagination collective que nous appelons « défection » donne une expression autonome, affirmative, de grande importance à ce surplus, en empêchant ainsi son « transfert » dans le pouvoir de l'Administration étatique.

La Désobéissance radicale implique, donc, un ensemble d'*actions positives.* Ce n'est pas une omission chargée de ressentiment, mais une entreprise. L'ordre souverain reste non exécuté parce qu'on s'est surtout trop préoccupé de présenter d'une manière différente la question qu'il prétendait résoudre.

5.3. Il convient de rappeler la distinction – très nette dans l'éthique antique, mais par la suite presque toujours oubliée – entre « intempérance » (*akrasia*) et « incontinence »(*akolasia*). Tandis que ce dernier

terme signifie un vulgaire dérèglement, une méconnaissance des lois, un consentement à la convoitise la plus immédiate, l'Intempérance consiste au contraire à opposer une connaissance intellectuelle à la norme éthique et politique. Comme principe inspirant l'action, on adopte une prémisse « théorétique » à la place d'une « pratique », avec des conséquences extravagantes et dangereuses pour l'harmonie de la vie sociale. Pour Aristote, l'intempérant est un vicieux, parce qu'il juxtapose et confond deux types de discours essentiellement différents[17]. Il n'ignore pas la loi, ni ne se contente de la contester, mais il la discrédite de la manière la plus grave dès lors qu'il fait dériver une conduite publique de cet Intellect pur qui, jouissant d'un cadre propre, ne devrait pas interférer avec les événements de la *polis*.

L'Intempérance est la vertu cardinale de l'Exode. L'obligation préliminaire d'obéissance à l'égard de l'État n'est pas refusée par incontinence, mais au nom de la connexion systématique entre Intellect et Action politique. Chaque défection constructive fait appel à la réalité apparente du *general intellect*, tirant d'elle des conséquences pratiques en rupture avec les « lois civiles ». Dans le recours intempérant à l'Intellect-en-général se profile enfin une *virtuosité non servile*.

6. *Éloge de la multitude*

Le contraste politique décisif est celui qui oppose la Multitude au Peuple. Le concept de « peuple », selon Hobbes (mais aussi pour une bonne partie des tenants de la tradition démocratico-socialiste), est en

corrélation étroite avec l'existence de l'État ; il en est même une réverbération : « Le peuple est quelque chose d'*unique*, qui a une volonté *unique*, et à qui on peut attribuer une volonté *unique*. Le peuple règne dans tout État » ; et, inversement : « Le roi, c'est le peuple[18]. » La cantilène progressiste sur la « souveraineté populaire » a comme amer contrepoint l'identification du peuple avec le souverain, ou, si l'on préfère, la *popularité du roi*. La Multitude, au contraire, se soustrait à l'unité politique, elle est réticente à l'obéissance, ne consent jamais à la condition de personne juridique ni, de ce fait, « ne peut promettre, ni pactiser, ni acquérir et transmettre des droits ». Elle est antiétatique, mais aussi, de ce fait, antipopulaire : « Les citoyens, quand ils se rebellent contre l'État, sont la *multitude* contre le *peuple*[19]. »

Pour les apologètes du pouvoir souverain du XVII^e^ siècle, « multitude » est un concept limite purement négatif : relent de l'état de nature dans la société civile, détritus persistant mais informe, métaphore de la crise possible. Par la suite, la pensée libérale a apprivoisé l'inquiétude provoquée par cette « multitude » grâce à la dichotomie public/privé. *Privée* – littéralement « dépourvue de visage et de voix », et juridiquement « étrangère à la sphère des affaires communes » – telle est la multitude. À son tour, la théorie démocratico-socialiste a brandi le couple collectif/individuel : tandis que la collectivité des « producteurs » (dernière incarnation du Peuple) s'identifie avec l'État, peu importe si celui-ci est incarné par

17. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 1147a25-b20.

18. Thomas Hobbes, *De Cive*, XII, 8. Sur le concept de multitude, *cf.* aussi VI, 1, note.

Alain Juppé[20] ou par Honecker, la Multitude est confinée dans l'enclos de l'expérience « individuelle ». Elle est condamnée à l'impuissance.

Ce destin de marginalité prend fin aujourd'hui. La multitude, à défaut de constituer un antécédent naturel, se présente comme un *résultat historique*, un aboutissement mature des transformations intervenues dans le processus productif et les formes de vie. La Multitude entre en scène et s'y maintient ; elle devient le protagoniste absolu, tandis que se consume la crise de la société du Travail. La coopération sociale postfordiste, abrogeant la frontière entre-temps de production et temps personnel, ainsi que la distinction entre qualités professionnelles et aptitudes politiques, crée une espèce nouvelle par rapport à laquelle les dichotomies public/privé, collectif/individuel semblent des farces. Ni « producteurs » ni « citoyens », les *virtuoses* modernes accèdent, en dernier recours, au rang de Multitude.

Il s'agit d'une issue durable, et non d'un intermède mouvementé. En effet, la nouvelle Multitude n'est pas un tourbillon d'atomes qui manque *encore* d'unité, mais la forme d'existence politique qui s'affirme *à partir d'une* Unité radicalement hétérogène par rapport à l'État : l'Intellect public. La multitude ne conclut pas de pactes, elle ne transfère pas de droits au souverain, parce qu'elle dispose déjà d'une « partition » commune ; elle ne converge jamais vers une *volonté générale* parce qu'elle partage déjà un *general intellect*.

19. Id., *ibid.*

20. *N.d.t.* — À l'époque où nous traduisions, premier ministre en « exercice » du second gouvernement Chirac. Le texte original parle de Oscar Luigi Scalfaro, alors président de la République italienne.

6.1. La Multitude obstrue et démonte les mécanismes de la représentation politique. Elle s'exprime comme un ensemble de « minorités agissantes », dont aucune n'aspire, pourtant, à se transformer en majorité. Elle développe un *pouvoir* réfractaire à l'idée de devenir *gouvernement*.

Le fait est que chacun des éléments de la multitude semble inséparable de la « présence des autres », inconcevable en dehors de la coopération linguistique ou de l'« action-de-concert » qu'implique cette présence. Mais, à la différence du temps de travail ou du droit de citoyenneté individuels, la coopération n'est pas une « substance » extrapolable ou commuable. Elle peut être soumise, certes, mais non représentée, ni encore moins déléguée. La Multitude, qui a son mode d'être exclusif dans l'« action-de-concert », est infiltrée par toutes sortes de kapos et autres Quisling en puissance, mais n'accrédite pas de contre-figures ou de prête-noms.

Les États de l'Occident développé se conforment désormais à l'irreprésentabilité politique de la force-travail postfordiste ; ils s'en renforcent même et en tirent une légitimation paradoxale de leur restructuration autoritaire. La crise radicale et irréversible de la représentation donne l'occasion de liquider tout simulacre résiduel de « sphère publique », pour développer outre mesure, comme on l'a dit, les prérogatives de l'Administration au détriment du cadre politico-parlementaire, pour rendre coutumier l'état d'urgence. Les réformes institutionnelles concoctent des règles et des procédures nécessaires pour gouverner une Multitude sur laquelle on ne peut plus appliquer la physionomie tranquillisante du Peuple.

Interprété par l'État postkeynésien, l'affaiblissement structurel de la démocratie représentative se donne à voir comme un rétrécissement tendanciel de la démocratie *tout court**. Il va de soi, toutefois, qu'une opposition à ce cours, si elle est conduite au nom des valeurs de la représentation, est aussi peu efficace qu'elle est pathétique. Aussi efficace qu'une campagne d'incitation à la chasteté à l'intention des pigeons. L'instance démocratique coïncide aujourd'hui avec l'élaboration et l'expérimentation de formes de *démocratie non représentative et extraparlementaire.* Le reste n'est que pétulant bavardage.

6.2. La démocratie de la Multitude prend au sérieux le diagnostic que proposa, non sans quelque amertume, Carl Schmitt dans les dernières années de sa vie : « L'ère de l'État est à son déclin [...]. L'État, modèle de l'unité politique, et investi d'un monopole étonnant entre tous, celui de la décision politique, est détrôné[21]. » Avec un additif d'importance : le monopole de la décision n'est véritablement soustrait à l'État qu'à la seule condition qu'il cesse une fois pour toutes d'être un monopole. La sphère publique de l'Intellect, c'est-à-dire la « république de la multitude », est une *force centrifuge* : elle exclut non seulement la permanence, mais aussi la reconstitution, sous quelque forme que ce soit, d'un « corps politique » unitaire. La conspiration républicaine, pour donner une suite durable à l'impulsion antimonopoliste, s'incarne dans ces organismes démocra-

21. Carl Schmitt, avant-propos de 1963 à *La Notion de politique*, tr. fr. M. L. Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 45.

tiques qui, étant non représentatifs, empêchent justement toute reproposition de l'« unité politique ».

Le mépris de Hobbes pour les « systèmes politiques irréguliers » est bien connu. Leur caractéristique la plus gênante est de donner à voir la Multitude au sein du Peuple : « Rien d'autre que ligues ou quelquefois de simples regroupements de personnes, privées d'une union finalisée en vue de quelque dessein particulier ou déterminée par des obligations réciproques[22]. » Eh bien, la République de la Multitude consiste précisément en structures de ce genre : *ligues, conseils, soviets*. À la seule différence qu'il ne s'agit certainement pas de regroupements éphémères dont le développement ne perturbe nullement les rites de la souveraineté, contrairement au jugement malveillant de Hobbes. Les ligues, les conseils, les soviets – en somme les organes de la démocratie non représentative – confèrent plutôt une expression politique à l'action-de-concert qui, ayant pour trame le *general intellect*, jouit toujours plus d'une *publicité* très différente de celle qui est concentrée dans la personne du souverain. La sphère publique que dessinent les « rassemblements » débarrassés des « obligations réciproques » détermine la *solitude* du roi, c'est-à-dire réduit les appareils étatiques à une *bande de banlieue* des plus fermées, imbue de pouvoir, mais marginale.

Les soviets de la Multitude entrent en conflit avec l'appareil administratif de l'État, afin d'en consumer les prérogatives et d'en absorber les compétences. Ils traduisent en *praxis* républicaine, c'est-à-dire en attention aux affaires communes, ces mêmes ressources de

22. Thomas Hobbes, *Leviathan*, XXII.

base – savoir, communication, rapport avec la « présence d'autrui » – qui tiennent boutique dans la production postfordiste. Ils libèrent la *coopération virtuose* des liens actuels avec le travail salarié, montrant par des actions positives à quel point l'une excède et contredit l'autre.

À la représentation et à la délégation, les Soviets opposent un style opérationnel bien plus complexe, concentré sur l'*Exemple* et sur la *reproductibilité politique*. Est exemplaire l'initiative pratique qui, en montrant dans un cas particulier l'alliance possible entre *general intellect* et République, acquiert l'autorité du *prototype* et non la normativité de l'ordre. À propos de la distribution du revenu ou de l'organisation scolaire, du fonctionnement des *médias* ou de l'agencement urbain, les soviets élaborent des actions paradigmatiques, capables de révéler un nouvel agencement des savoirs, des propensions éthiques, des techniques et des désirs. L'exemple n'est pas l'application empirique d'un concept universel, mais la singularité et le caractère accompli que, d'ordinaire, en parlant de la « vie de l'esprit », nous attribuons à une *idée*. C'est en somme une « espèce » constituée d'un seul individu. Par ce fait, l'Exemple peut être politiquement *reproduit*, mais jamais intégré dans un « programme général » omnivore.

7. Droit de résistance.

L'atrophie de l'action politique a pour corollaire la conviction qu'il n'y a plus d'ennemi, mais simplement des interlocuteurs incohérents, séduits par l'équivoque et non encore éclairés. L'abandon de la notion

d'inimitié, jugée trop forte et en tout cas déplacée, trahit un optimisme considérable. On croit « qu'il faut nager dans le sens du courant » (c'est le reproche que faisait Walter Benjamin à la social-démocratie allemande dans les années trente[23]), et peu importe si le « courant » bienveillant prend des noms différents : le progrès, le développement des forces productives, l'identification d'une forme de vie qui échappe à l'inauthenticité, le *general intellect*. Naturellement, la possibilité de ne pas parvenir à nager du tout, c'est-à-dire de ne pas savoir définir en termes clairs et distincts en quoi consiste la politique adéquate pour notre temps, peut être prise en considération. Toutefois, cette précaution n'élimine pas, mais corrobore la persuasion fondamentale : pour autant que l'on veuille bien apprendre à « nager », donc pour autant que l'on pense bel et bien à la liberté possible, le « courant » nous poussera irrésistiblement en avant. On ne tient nullement compte, au contraire, de l'interdiction que les institutions, les intérêts, les forces matérielles opposent au nageur averti ; on ignore précisément la catastrophe qui frappe souvent et seulement celui qui a vu juste. Mais il y a pis : celui qui ne se préoccupe pas de définir la nature spécifique de l'*ennemi*, ni les lieux dans lesquels s'ancre son pouvoir et les liens de plus en plus serrés qu'il impose, n'est pas véritablement en mesure d'indiquer l'instance positive pour laquelle il faut se battre, le mode d'être alternatif qui mérite qu'on espère.

23. Walter Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », (thèse XI), in *Œuvres* 2, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, « Folio-essais », 2000.

La théorie de l'Exode redonne toute sa prégnance au concept d'inimitié, tout en soulignant ses traits caractéristiques, alors que « l'ère de l'État est à son déclin ». Comment se manifeste le rapport ami/ennemi pour la Multitude postfordiste, qui, si elle tend certainement à désagréger le « suprême empire », n'est pas pour autant disposée à devenir à son tour État ?

7.1. Il faut reconnaître, en premier lieu, un changement dans la *géométrie de l'hostilité*. L'ennemi n'apparaît plus comme la droite parallèle, ou l'interface spéculaire qui s'oppose point par point à la tranchée ou aux casemates occupées par les amis, mais comme le segment qui croise en plusieurs endroits une *ligne de fuite* sinusoïdale. Cela arrive surtout parce que les amis désertent les positions prévisibles, donnant lieu à une séquence de *défections constructives*. En termes militaires, l'ennemi contemporain ne cesse d'imiter l'armée du pharaon : il pourchasse les fuyards, massacrant l'arrière-garde, mais ne parvient jamais à les précéder ou à les affronter. Or, le fait même que l'hostilité devient *asymétrique*, oblige à attribuer un *statut* autonome au concept d'amitié, l'affranchissant de celui, subalterne et parasite, que lui confère Carl Schmitt. Loin de n'avoir pour seule caractéristique que celle de partager le même ennemi, l'*ami* est défini par les relations de solidarité qui s'établissent au cours de la fuite, par la nécessité d'inventer *ensemble* des opportunités jusqu'alors non comptabilisées, par la participation commune à la République. L'« amitié » a toujours une extension plus ample du « front » le long duquel le pharaon multiplie ses coups de force. Mais cette exten-

sion n'implique nullement une douce indifférence sur la ligne de feu. Au contraire, l'asymétrie permet de prendre à revers l'« ennemi », en trompant et en aveuglant celui qu'on veut perdre.

En second lieu, il faut définir avec la plus grande précision quelle est, aujourd'hui, la *gradation de l'hostilité*. Pour obtenir un effet de contraste, la distinction proverbiale que fait Schmitt entre inimitié *relative* et inimitié *absolue* nous sera utile[24]. Au XVIII^e siècle, les guerres européennes entre états furent circonscrites et réglées par des critères agonistiques, selon lesquels chaque belligérant reconnaissait l'autre comme le titulaire légitime de la souveraineté, et donc comme un sujet de prérogatives semblables. Heureux temps, dit Schmitt, mais irrévocablement passés. Dans notre siècle, les révolutions prolétariennes ont lâché le frein de l'hostilité, élevant la guerre civile au rang de modèle implicite de tout conflit. Lorsque la mise en jeu est le pouvoir d'état, c'est-à-dire la souveraineté, l'inimitié devient absolue. Mais l'échelle de Richter élaborée par Schmitt est-elle encore valable ? Il y a de fortes raisons d'en douter, dans la mesure où elle ignore le mouvement tellurique vraiment décisif : un genre d'hostilité qui n'aspire pas à assurer à de nouvelles mains le monopole de la décision politique, mais qui en revendique l'abrogation.

Le modèle de l'inimitié absolue est caduc, non pas parce qu'il est extrémiste ou cruel, mais, paradoxalement parce qu'il est bien trop peu radical. La Multitude républicaine, en effet, tend à détruire ce qui con-

24. Carl Schmitt, « Corollaire II : sur la relation entre les concepts de guerre et d'ennemi (1938) », et « Théorie du partisan », dans *La Notion de politique*, p. 300-331.

stitue le prix convoité du vainqueur. La guerre civile convient parfaitement aux vengeances ethniques, dans lesquelles on décide encore de qui sera le souverain, mais elle semble tout à fait incongrue aux conflits qui, en minant l'ordre économico-juridique de l'État capitaliste, révoquent la souveraineté comme telle. Les différentes « minorités agissantes » multiplient les centres non étatiques de décision politique, sans pour autant projeter la formation d'une nouvelle *volonté générale** (et même en la destituant de tout fondement). Ceci comporte la priorité établie d'un état intermédiaire entre guerre et paix. Si, pour se garantir « le plus extraordinaire de tous les monopoles », le conflit ne prévoit d'autre conclusion qu'une victoire absolue ou une défaite absolue, inversement, l'instance de plus grande radicalité, c'est-à-dire celle *antimonopole*, alterne la rupture avec la tractation, l'intransigeance n'excluant aucun moyen avec le compromis nécessaire pour découper des zones franches et des cadres neutres. Ni relative au sens du *jus publicum europaeum* qui jadis tempéra les conflits entre les États souverains, ni absolue à la manière des guerres civiles, l'inimitié de la Multitude peut se dire tout au plus *réactive de manière illimitée.*

7.2. La nouvelle géométrie et la nouvelle gradation de l'hostilité, loin d'inciter à la douceur désarmée, exigent une très précise redéfinition du rôle tenu par la violence dans l'action politique. Puisque l'Exode est une *soustraction entreprenante*, le recours à la force ne sera plus mesuré à l'aune de la conquête du pouvoir d'État dans le pays du pharaon, mais à celle de la *sauvegarde* des formes de vie et des relations commu-

nautaires expérimentées tout au long du chemin. *Ce sont les œuvres de l'amitié qui méritent d'être défendues coûte que coûte*. La violence n'est pas tendue vers des « lendemains qui chantent », mais elle assure respect et persistance à ce qui a été entrepris hier. Elle n'innove pas, mais prolonge quelque chose qui est déjà là : expressions autonomes de l'« action-de-concert » fondée sur le *general intellect,* organismes de démocratie non représentative, formes d'assistance et de protection réciproques (de *welfare*, en somme) sorties en dehors et contre l'administration de l'État. Il s'agit donc d'une *violence conservatrice*.

Il est une catégorie politique prémoderne qui s'adapte parfaitement aux conflits extrêmes de la métropole postfordiste : le *jus resistentiae,* le Droit de résistance. Par une telle expression, on n'entendait certes pas la simple faculté de réagir en cas d'agression. Mais pas non plus un soulèvement général contre le pouvoir constitué : la différence par rapport à la *seditio* et à la *rebellio* est nette. Le Droit de résistance a une signification très spécifique et très subtile. Il permet l'exercice de la violence chaque fois qu'une corporation d'artisans, ou toute la communauté, ou même les différents individus, considèrent que certaines de leurs *prérogatives positives*, acquises de fait ou admises par tradition, sont altérées par le pouvoir central. Le point fort réside, donc, dans le fait de préserver une transformation déjà advenue, de sanctionner un comportement commun déjà attesté. Étroitement lié à la Désobéissance radicale et à la vertu de l'intempérance, le *jus resistentiae* résonne aujourd'hui comme l'expression ultime et la plus à jour sur le thème de la « légalité » ou de

l'« illégalité ». La fondation de la République, si elle écarte la perspective de la guerre civile, suppose pourtant un droit de résistance obstiné.

8. *Attente imprévue*

Travail, Action, Intellect : sur le modèle d'une tradition qui remonte à Aristote et qui fut valable encore comme *common sense* pour la génération qui eut accès à la politique dans les années soixante, Hannah Arendt établit une séparation nette entre ces trois sphères de l'expérience humaine, en montrant leur incommensurabilité réciproque. Bien qu'adjacents et même se superposant, ces différents cadres sont essentiellement non reliés. Ils s'excluent même l'un l'autre : si on fait de la politique, on ne produit pas et on ne se consacre pas à la contemplation intellectuelle ; quand on travaille, on n'agit pas politiquement en s'exposant à la présence des autres, et on ne participe pas à la « vie de l'esprit » ; celui qui se consacre à la réflexion pure se soustrait provisoirement du monde des apparences et donc ni n'agit, ni ne produit. Chacun son lot, semble dire l'auteur de *La Condition de l'homme moderne,* et chacun pour soi. Pourtant, alors qu'elle revendique avec une passion admirable la valeur spécifique de l'Action politique, se battant contre sa rétractation dans la société de masse, Arendt suppose préalablement que les deux autres sphères fondamentales, Travail et Intellect, sont restées inchangées sur le plan de leur structure qualitative. Certes, le travail s'est étendu outre mesure ; certes, la pensée connaît une situation de pénurie et d'échec : mais le premier n'est encore qu'un simple changement organique

avec la nature, un métabolisme social, une production de nouveaux objets, et la seconde est encore une activité solitaire, étrangère en soi à l'attention portée aux affaires communes.

Il apparaît évidemment que ce que nous avons voulu développer ici s'oppose radicalement au schéma conceptuel proposé par Arendt et à la tradition dont elle s'inspire. Récapitulons brièvement. La décadence de l'Action politique dépend des modifications qualitatives intervenues tant dans la sphère du travail que dans celle de l'intellect, dès lors que l'on a établi une intimité étroite entre l'une et l'autre. Lié au travail, l'Intellect (comme aptitude ou *faculté*, et non pas en tant que répertoire de connaissances spéciales) devient *public*, apparent, mondain, c'est-à-dire que sa nature de ressource partagée ou de bien commun passe au premier plan. Réciproquement, quand la puissance du *general intellect* constitue le « maître pilier de la production sociale », le Travail prend l'aspect d'une activité-sans-œuvre, ressemblant en tout point à ces *exécutions de virtuose* fondées sur une relation nécessaire avec la « présence d'autrui ». Mais qu'est-ce que la virtuosité, sinon le trait caractéristique de l'action politique ? Il faut conclure, pourtant, que la production postfordiste a absorbé en soi les modalités typiques de l'Action et, de fait, en a décrété l'éclipse. Naturellement, cette métamorphose n'a rien d'une émancipation : dans le cadre du travail salarié, la relation virtuose avec la présence d'autrui se traduit en *dépendance personnelle* ; l'activité sans œuvre, qui rappelle de près la pratique politique, est réduite à une *prestation servile* des plus moderne.

Dans la seconde partie de cet essai, nous avons

soutenu que l'Action politique est rachetée lorsqu'elle s'allie à l'Intellect public (lorsque, donc, un tel Intellect est séparé du travail salarié et, même, en entreprend la critique avec la délicatesse d'un acide corrosif). L'Action consiste, enfin, dans le fait d'articuler le *general intellect* en tant que sphère publique non étatique, cadre des affaires communes, République. L'Exode, dans le cours duquel se réalise la nouvelle alliance entre Intellect et Action a certaines étoiles fixes dans son ciel : Désobéissance radicale, Intempérance, Multitude, Soviet, Exemple, Droit de résistance. Ces catégories désignent une théorie politique à venir qui saurait affronter la crise européenne de notre fin de siècle, en proposant une solution radicalement antihobbesienne.

8.1. L'Action politique, affirme Arendt, est un nouveau commencement qui interrompt et contredit des processus automatiques désormais consolidés. L'Action tient, donc, d'une certaine manière, du *miracle*, puisque, tout comme celui-ci, elle est inattendue et surprenante[25]. Aussi, pour conclure, faut-il maintenant se demander si le thème du Miracle n'appartient pas à la théorie de l'Exode, quant au reste inconciliable avec la position arendtienne.

Il s'agit, bien entendu, d'un thème récurrent dans la grande pensée politique, et surtout dans la pensée réactionnaire. Pour Hobbes, c'est le souverain qui décide quels événements méritent le statut de miracle, c'est-à-dire transcendent les règles ordinaires. Inverse-

25. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » , in *La crise de la culture,* cit., p. 20.

ment, les miracles cessent aussitôt que le souverain les interdit[26]. Schmitt se place sur la même ligne, comme on le sait, quand il identifie le noyau du pouvoir dans la faculté de proclamer l'état d'exception en suspendant l'ordre constitutionnel : « L'état d'exception a pour la jurisprudence une signification analogue au miracle pour la théologie[27]. » Le radicalisme démocratique de Spinoza réfute, au contraire, la valeur théologico-politique de l'exception miraculeuse. Il y a toutefois un aspect ambivalent dans son argumentation. En effet, selon Spinoza, le miracle, à la différence des lois universelles de la nature avec lesquelles Dieu se confond, exprime seulement un « pouvoir limité », c'est-à-dire qu'il est quelque chose de spécifiquement humain : plutôt que de consolider la foi, il nous fait « douter de Dieu et de toute chose », nous prédisposant ainsi à l'athéisme[28]. Mais ne sont-ce pas justement – puissance seulement humaine, doute radical sur le pouvoir constitué, athéisme politique – quelques-uns des caractères qui définissent l'Action antiétatique de la Multitude ?

D'un point de vue général, le fait que Hobbes et Schmitt réservent le miracle au souverain ne dépose d'aucune manière contre la connexion entre Action et Miracle et, d'une certaine manière, la confirme même ; pour ces auteurs, en effet, *seul* le souverain agit politiquement. Le point ne consiste donc pas à

26. Thomas Hobbes, *Leviathan*, XXXVII.

27. Carl Schmitt, *Théologie politique* , tr. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1989.

28. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, VI, « Des miracles ».

nier l'importance de l'état d'exception au nom d'une critique de la souveraineté, mais à comprendre quelle forme il peut assumer une fois que l'Action politique est passée dans les mains de la Multitude. Insurrection, désertion, invention de nouveaux organismes démocratiques, application du principe du *tertium datur* ; tels sont les Miracles de la Multitude, qui ne cessent pas quand le souverain les interdit.

Au contraire de ce que pense Arendt, l'exception miraculeuse n'est pas, pour autant, un événement ineffable, sans racines, absolument impondérable. Dans la mesure où il surgit à l'intérieur du champ magnétique défini par les relations changeantes de l'Action avec le Travail et l'Intellect, le Miracle est plutôt une *attente imprévue*. Comme il advient dans tout *oxymoron*, les deux termes sont en tension réciproque, mais ne peuvent être disjoints. S'il ne s'agissait que d'un imprévu salvateur, ou seulement d'une attente clairvoyante, on aurait affaire, respectivement à la plus insignifiante causalité ou à un calcul banal du rapport entre moyens et fins. Au contraire, il s'agit d'une exception qui surprend particulièrement celui qui l'attendait ; il s'agit d'une anomalie si précieuse et puissante qu'elle met hors jeu la boussole conceptuelle qui en avait pourtant signalé le lieu de surgissement ; d'un désaccord entre causes et effets dont on peut toujours saisir la cause, sans que l'effet novateur s'en trouve affaibli pour autant.

Enfin, c'est précisément le renvoi explicite à une *attente imprévue*, c'est-à-dire l'exhibition d'un inachèvement nécessaire, qui constitue le point d'honneur de toute théorie politique qui refuse la bienveillance du souverain.

Apostilles à « Virtuosité et révolution »

4.1 Le futur derrière nous

Notes sur 1977

C'est, à mon avis, en tant qu'il fut un prologue tumultueux, une anticipation, une date inaugurale qu'il conviendrait de parler de l'An de grâce 1977. Il ne fait pas de doute, naturellement, que les révoltes de ces journées-là eurent un caractère hybride et bifrons, en ce qu'elles témoignaient également des convulsions et du délitement des formes politiques avec lesquelles le mouvement de classe s'était développé après 1968. Mais du point de vue de l'histoire sociale du pays, eu égard donc aux sujets qui firent irruption sur la scène publique et aux problèmes qu'ils posèrent alors, c'est un double mouvement de discontinuité et d'innovation qui en ressort. S'inaugure alors un exode qui n'est pas encore parvenu à son terme.

Comme tout commencement authentique, le mouvement de 77 a subi également l'humiliation d'être pris pour un phénomène de *marginalisation*. Sans compter l'accusation, plus complémentaire que contradictoire, de *parasitisme*. Toutefois, ces concepts donnent une vision si parfaitement inversée de la réalité qu'ils s'en trouvent être d'autant plus indicatifs. En effet, ceux qui qualifièrent alors de marginaux et de parasites les intellectuels aux pieds nus, les étudiants-travailleurs et les travailleurs-étudiants, les précaires de tout acabit de 77, furent ceux qui considéraient comme « central » et productif le seul emploi

stable dans les usines des biens de consommation durables. Ceux-là même, donc, qui contemplaient ces sujets de 77 depuis l'angle perspectif d'un cycle de développement alors déclinant. Angle perspectif au risque d'être lui-même marginal aussi bien que parasite. Il suffit, au contraire, de prêter simplement attention à la grande transformation des processus productifs et de la journée de travail qui prit forme alors, pour reconnaître aux protagonistes de ces années-là quelque intimité avec le cœur même de notre société d'aujourd'hui.

Le mouvement de 77[1] donne la parole, *pendant un certain laps de temps,* à une nouvelle composition de classe, qui commence à prendre forme après la crise du pétrole et le chômage technique dans les grandes usines, à l'aube de la reconversion industrielle. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'un bouleversement radical du mode de production s'accompagne de la conflictualité précoce des couches de la force-travail sur le point de devenir l'architrave du nouvel ordre social. Il suffit de penser à la prétendue menace que représentaient, au XVIII[e] siècle, les vagabonds anglais, *déjà* expulsés des champs et *sur le point* d'être intégrés dans les premières manufactures. Ou encore aux luttes des ouvriers sans qualifications américains, dans les années 1910, qui précédèrent le tournant fordiste et tayloriste, fondé précisément sur la non-qualification systématique du travail. Toute métamorphose radicale de l'organisation de la production est desti-

1. Qu'il conviendrait, par contre, de situer plus précisément dans le temps ; à Milan, ce sont les deux années 1975-1976 qui comptent ; à Turin, l'événement marquant c'est le blocage de la Fiat en 1979 par dix mille nouveaux embauchés, etc.

née au commencement à réévoquer les essoufflements de l'« accumulation originaire », devant transformer entièrement un rapport entre des « choses » (nouvelles technologies, différente affectation des investissements, force-travail dotée de certaines qualifications spécifiques, etc.) en un rapport social. Mais c'est précisément dans cet intermède délicat que se manifeste quelquefois le *revers subjectif* de ce qui, plus tard, devient une évolution factuelle irréfutable.

3. Les luttes de 1977 assument pleinement la fluidification du marché du travail, en en faisant un terrain d'agrégation et un point de force. La mobilité entre différents travaux et entre travail et non-travail détermine des comportements homogènes et des habitudes communes au lieu de les disperser. Elle est une imbrication de subjectivité et de conflit. En arrière-plan commence à se dessiner la tendance qui s'imposera au regard dans les années qui suivront : contraction des emplois manuels traditionnels, croissance du travail intellectuel massifié, chômage provoqué par les investissements (fruit du développement et non de ce qui l'entrave). Mais le mouvement de 77 ne donna alors qu'une *représentation partisane* d'une telle tendance : il la rendit visible pour la première fois, en la portant d'une certaine manière sur les fonts baptismaux, mais en en distordant la physionomie dans un sens antagoniste. La perception d'une possibilité fut décisive : celle de concevoir le travail salarié comme l'*épisode* d'une biographie et non plus comme un *bagne à vie*. Et l'inversion conséquente de perspectives : loin de pousser des coudes pour entrer à l'usine, on cherche au contraire toutes les issues ou échappa-

toires pour l'éviter. De condition imposée qu'elle était, la mobilité devient la règle positive et la principale aspiration ; l'emploi fixe, jadis objectif primordial, se transforme en exception ou en parenthèse. C'est du fait de telles propensions, beaucoup plus qu'à cause de la violence du mouvement, que les jeunes de 77 se sont avérés simplement indéchiffrables pour la tradition du mouvement ouvrier. Ils ont transformé la croissance de la zone de non-travail et de la précarité en un parcours collectif, une migration consciente. Ainsi, l'image de l'*exode* s'applique parfaitement au mouvement, tout animé qu'il était de l'intention tenace de trouver une ligne de fuite.

Plutôt que de résister à outrance à la restructuration productive, ils en ont forcé les caractères et la direction, en essayant d'en tirer des conséquences inattendues et qui leur seraient favorables. Plutôt que de s'enfermer dans une forteresse assiégée, voués à une défaite enthousiaste, ils ont incité l'adversaire à prendre d'assaut des casemates abandonnées depuis des lustres. L'acceptation de la mobilité s'associe à la revendication d'un revenu garanti, comme à une idée de production dans laquelle l'*activité* du genre humain ne prend plus la forme du *travail*. Ce qui est rompu c'est le lien entre emploi et socialisation : des moments d'une complicité communautaire sont expérimentés loin de l'usine et des officines. D'autant qu'ensuite, cette socialité indépendante se fait valoir comme effet rétroactif, y compris dans la production directe : que l'on pense aux comportements extravagants des nouveaux ouvriers de la Fiat, frères de culture et aux propensions similaires de ceux qui, par une belle journée de février, ont chassé Luciano

Lama et son service d'ordre de l'Université de Rome[1] ; que l'on pense au fait de confier sa propre identité avant tout aux relations et aux pratiques développées en dehors de l'usine (« Qu'est-ce tu fais dans la vie ? » demanda-t-on à un jeune ouvrier du vernissage de Rivalta ; à quoi il répondit plein de conviction : « je joue du banjo ! »)

Dans la conquête de ces lignes de fuite, prend, en outre, un poids décisif l'option pour la « formation ininterrompue », à savoir la poursuite de la scolarisation y compris après avoir trouvé un emploi. Ce qui alimente ladite « rigidité de l'offre d'emploi », mais surtout fait en sorte que la précarité et le travail au noir ont comme protagonistes des sujets dont le réseau de savoirs et d'informations est toujours *exorbitant* par rapport aux fonctions différentes et mobiles auxquelles ils sont affectés. Il s'agit d'un excédent dont on ne peut être dépossédé, qui ne peut être réduit à la coopération travaillée donnée : son investissement ou son gaspillage sont en tout cas liés à la possibilité ou au blocage d'expériences communautaires. On pourrait dire que le mouvement de 1977, avec son évasion hors des rôles préétablis, est la tentative de peupler et de coloniser un territoire situé au-delà du travail salarié.

3. Cet ensemble de comportements est *évidemment* ambigu. On peut le lire, en effet, comme une réaction pavlovienne à la crise de l'État-providence. Selon cette interprétation, les anciens et les nouveaux assis-

1. *N.d.t.* — Le secrétaire de la CGIL (syndicat proche du PCI), Luciano Lama fut chassé de l'Université La Sapienza de Rome le 17 février 1977 par un groupe d'étudiants proches de l'*Autonomia operaia* et desdits « Indiens métropolitains ».

tés descendent dans la rue pour défendre des niches et des *enclaves* creusées dans la dépense publique. Ils incarnent ces coûts fictifs, que la poussée libérale et anti-*Welfare* entend abolir ou, en tout cas, contrôler. Si ce n'est que c'est peut-être précisément 1977 qui a jeté une tout autre lumière sur la crise du *Welfare State*, en redéfinissant à la racine le rapport entre travail et assistance, coûts réels et « coûts fictifs », productivité et parasitisme.

L'exode hors de l'usine qui anticipe en partie, et en partie imprime, un autre signe au nouveau chômage dû à l'investissement, suggère de manière provocatrice que le travail pour un patron est devenu une condamnation dont on peut être amnistié, un coût social injustifié, quelque chose de profondément « improductif » et même de *parasitaire*. Ce qui revient à dire que la crise du *Welfare State* provient non pas des dimensions qui relèvent de l'assistanat, mais du fait que l'assistance est prodiguée, pour la plus grande part, sous la forme de travail salarié plutôt que comme « revenu citoyen » transparent. Le non-travail, semble dire le mouvement de 77, ce n'est pas qu'il y en ait trop, mais qu'il y en ait trop peu !

Le fait est que le travail manuel, parcellisé et répétitif, du fait de ses coûts inflationnistes et pourtant rigides, n'est plus compétitif par rapport à l'automatisation et, en général, à une nouvelle séquence d'application de la science à la production. Tel est l'exceptionnel résultat de décennies de luttes ouvrières : finalement la *fatigue* physique est devenue *anti-économique*. Le mouvement de 77 s'est approprié, pour un court laps de temps, un tel résultat, signalant à sa manière le caractère socialement parasitaire du travail pour un patron.

C'est un mouvement qui, par bien des aspects est en syntonie avec la vague néolibérale, mais en syntonie stridente, dans la mesure où il cherche une solution différente pour les mêmes problèmes. Il cherche et, comme on le sait, ne trouve pas, implosant rapidement. Mais tout en étant resté à l'état de symptôme, il a représenté la seule revendication d'une voie alternative dans la gestion de la fin du « plein-emploi ».

4. Mettre l'accent sur les puissants fleuves karstiques qui ont nourri un mouvement, alors qu'il ne reste de lui qu'une mémoire en deuil, semblera fatalement abusif ou obéissant à un élan d'« optimisme de la raison ». Certes, mais ne serait-il pas pire que d'interrompre, au nom de meurtrissures et détresses plus récentes, le déplacement durable de l'espace social inauguré alors, cette migration ou exode dont nous ne saisissons aujourd'hui que des fragments opaques ?

Dans l'appréciation de l'innovation sociale de 77 et compagnie, l'erreur possible est différente et plus grave : elle consiste à considérer comme réalisée *objectivement* la tendance exprimée par le mouvement, au-delà et malgré sa destruction. De cette manière se trame une apologie mélancolique et paradoxale du présent, qui identifie le pur et simple développement technique avec une avancée dans le sens de l'émancipation. Concernant le postfordisme, Internet, ou le travail autonome, le reproche que Walter Benjamin faisait aux sociaux-démocrates allemands dans les années Trente est encore pertinent :

> Rien ne fut plus corrupteur pour le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans

> le sens du courant. Et le sens du courant où il croyait nager était le développement technique. De là il n'y avait qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail en usine, situé à ses yeux dans la marche du progrès technique, représentait une action politique [*Thèses sur le concept d'histoire*, XI].

Si l'illusion de « nager dans le sens du courant » est suffisamment atroce, l'effacement de cette lueur de subjectivité qui appartient intimement au « courant », mais en en polluant et en en altérant le sens, n'en est pas moins inacceptable. Aujourd'hui plus que jamais, la théorie d'Asor Rosa sur les « deux sociétés[1] », les protégés et les marginalisés, fait penser au récit que pourrait faire un historien *égyptien* de l'Exode du peuple hébreu : il est certain qu'aux yeux du pays dont ils s'affranchissent, les fugitifs apparaissent comme des marginaux, dangereux et pathétiques. Toutefois il serait bienvenu de prêter également attention aux autres récits, de garder vivante la mémoire incertaine de la fuite. Il est vrai aussi que cette fuite nous a conduits jusqu'à ce désert, où nous nous trouvons encore aujourd'hui, sans indications utiles pour aller de l'avant et même entourés de signes trompeurs. Mais comment ne pas chérir en nos cœurs ce moment du détachement ? Comment ne pas reconnaître que le mouvement de 77 est l'autre visage du postfordisme, ce visage policé parce que rebelle ?

1. *N.d.t.* – Alberto Asor Rosa, *Le due società : ipotesi sulla crisi italiana*, Einaudi, 1977. Dans ce livre classique, Alberto Asor Rosa décrivait la mutation de la société italienne scindée entre une population de protégés et une population marginalisée.

4.2 La force d'une thèse honnie

Le salaire comme variable indépendante

« Salaire dissocié de la productivité, salaire comme variable indépendante, plus d'argent moins de travail. » Les sarcasmes maramaldesques n'ont pas manqué à propos de ces mots d'ordre, avec toujours autant d'acrimonie. On les a cités tant et tant de fois comme des exemples évidents d'irrationalisme, ou de folie égoïste. Et ça se comprend : ces slogans, diffusés et répétés maintes fois entre 1968 et 1969, de Saint-Gobain à la Fiat Mirafiori, de l'Italsider de Tarente à la Pétrochimie de Marghera, avaient la résonance insupportable de la craie qui crissait sur le tableau noir aux oreilles des programmateurs du centre-gauche, des *managers* d'entreprise, de la presse bien-pensante, mais aussi des progressistes en mal de « justice sociale ».

Des sous et encore des sous

Des sous et encore des sous, réclamaient les ouvriers d'usine en 68-69, peu soucieux de l'« intérêt général », comme du système de compatibilité prescrit par le développement capitaliste. Écoutons à nouveau, quelques instants, le ton de ces voix.

Extrait d'un trac du Comité de base de la Fatme à Rome, en mars 1969 : « … on ne peut pas parler d'un contrôle sur les 'augmentations dues au mérite', mais de

l'abolition des mérites, en imposant des augmentations de salaire égales pour tous, et des minima salariaux garantis par l'échelle mobile sous contrôle ouvrier. On ne peut pas parler de 'juste' rétribution selon les catégories, parce qu'il n'est pas possible d'établir dans quelle mesure un emploi vaut plus qu'un autre. C'est pourquoi nous devons imposer l'unification des catégories aux niveaux salariaux les plus élevés. »

Extrait d'un trac signé : 'Ouvriers de l'officine 54' de la Fiat Mirafiori, de juin 1969 : « [augmentation de] 100 lire à l'heure [= 1 euro en données corrigées] sur la paie de base, égale pour tous : deuxième catégorie pour tous après six mois et sans « attestations d'habilité » : 10 minutes de pause toutes les heures, et 30 minutes pour le repas sur les 8 heures, également payées. »

Extrait d'un trac du comité de base de la Farmitalia de Milan, mai 69 : « Salaire minimum garanti de 100.000 lires. Avec cette position de la revendication salariale, on affirme le principe qu'il ne doit plus y avoir de travailleurs avec un salaire inférieur à 100.000 lires, parce que c'est aujourd'hui le minimum pour un niveau de vie décent (ce qu'admettent même les statistiques patronales !). Notre salaire doit correspondre aux exigences réelles de la vie et ne doit plus être associé à la productivité de notre travail (« si tu travailles plus, je te paie plus ! ») pas plus qu'aux catégories. Augmentation de salaire sur la paie de base égale pour tous : 30.000 lires. Donc plus d'augmentations proportionnelles qui ne font qu'augmenter le décalage entre les catégories et entre les employés et les ouvriers… »

Au cours de ces dernières années [le texte est de novembre 1998], on a opposé de bien timides arguments au rosaire de malédictions ânonné contre ces objectifs. En tentant de sauver ce qui pouvait être sauvé face à l'offensive culturelle de l'adversaire, on a rappelé le caractère ridicule des augmentations arrachées par les ouvriers lors du précédent contrat de 1966, et on a mis l'accent sur la nécessité (légitime parce qu'« objective ») d'un rééquilibrage des revenus après une longue saison de développement économique. En somme, on a voulu quasiment se justifier (ou s'excuser) de revendiquer ainsi cet argent, en telle quantité et immédiatement.

Mais avec de tels arguments avancés ainsi à reculons, on a oublié la clé du problème : le sens de la bataille politique que les ouvriers ont mené, alors, contre la nature de marchandise de la force-travail.

Les luttes en usine n'ont pas prétendu à un salaire plus équitable, mais elles ont mis en discussion le système même du travail salarié et de ses unités de mesure.

Qu'est-ce que ça signifie, concrètement ? À première vue, le salaire se présente comme le prix du travail, comme une rétribution plus ou moins ajustée à l'aune de l'énergie physique et nerveuse dépensée dans la production. Si c'était le cas, son entité dépendrait de manière irrévocable de la productivité du travail. L'augmentation est justifiée si la productivité augmente, elle est injustifiée si la productivité stagne. En réalité, il s'agit d'une formidable mystification. Le capitaliste n'achète pas le travail, mais le temps de l'ouvrier, sa capacité de travail. Après quoi, chrono-

mètre en main, il dispose de ce temps et de cette capacité. Le salaire s'échange avec la force-travail, mais, et c'est un bel exemple d'idéologie transposée dans les choses, il laisse accroire le contraire : qu'il constitue, en fait, la part de la « tarte » commune qui revient à l'ouvrier, déterminée proportionnellement à son apport spécifique.

Revenu et productivité

Marx écrit : « Sur la forme phénoménique du salaire – qui ne fait pas voir le rapport réel, tandis qu'il montre son exact contraire – se fondent toutes les fictions juridiques de l'ouvrier comme du capitaliste, toutes ses illusions libérales. » La demande de « plus d'argent » dissociée du « plus de productivité », rompt d'une part l'illusion optique selon laquelle le salaire serait la compensation du travail, et d'autre part remet en question le caractère de marchandise de la capacité de travail de l'individu. De la seule manière possible : en en augmentant le coût, en créant une démesure continue (qui renvoie à une incommensurabilité).

Rien à voir avec le fait de se justifier, de redimensionner, de diluer.

Si l'on conserve un tant soit peu le sens des proportions, il ne faut pas avoir peur d'établir des comparaisons stimulantes. L'*understatement*, en ce sens, est une entrave. L'idée d'un revenu qui ne soit plus corrélé à la productivité a une valeur symbolique analogue à la trinité de 89 : « Liberté, égalité, fraternité ». Moins élégant, sans doute, et certainement moins apte à se voir gravé au fronton des plus grands édifices de l'État : mais de la même importance comme

étape de civilisation. Ce n'est pas un hasard si, pour trouver un équivalent du mépris qui a entouré la nouvelle requête salariale en Italie après la fin du cycle de luttes qui l'avait soutenue, il faut se référer aux formules de tant de personnages de Balzac contre l'« avidité » et le « ressentiment » des sans-culottes. Après le congrès de Vienne, liberté et égalité furent synonymes de folie et impiété.

La gourmandise ouvrière

Dans les années 80, le salaire comme « variable indépendante » est devenu le symptôme d'une forme de fanatisme et d'une puérilité maligne. Lisez ce qu'écrit Joseph de Maistre sur l'égalité, et prenez la mesure de la passion qu'il met dans son exécration ; et puis lisez les petites pensées de Scalfari ou La Malfa sur l'immoralité de la gourmandise salariale ouvrière.

Pour prendre la mesure de la radicalité culturelle et pratique d'un événement, il n'est pas inutile de se fonder sur le rejet furieux qu'il a provoqué. Disons que la pression de masse sur le salaire est apparue tout aussi anomale et non naturelle que l'inclination à abolir l'esclavage de la part des philosophes sceptiques dans la Grèce ancienne. Et non naturelle elle l'était effectivement : dans le sens où elle bouleversera pour le moins une certaine idée de la *nature* humaine.

Il faut ajouter, par contre, que le salaire comme variable indépendante investit une sphère différente, et même opposée, de celle des « droits de l'homme et du citoyen » (ou mieux : de l'homme en tant que citoyen), typique de 1789. La comparaison permet simplement de définir une échelle de pertinence, et pour le reste, elle prend l'eau. La lutte politique sur le

salaire, telle qu'elle s'est manifestée en 1969, marque le début d'un « droit » totalement hétérogène par rapport à ceux de caractère juridique qui se sont imposés avec la Grande Révolution.

Et ce nouveau « droit » ne se limite pas à accomplir ce que les précédents proclamaient, mais qui est ensuite resté lettre morte : non, c'est une tout autre histoire, c'est un « droit » qui, d'une certaine manière, s'affirme en opposition à la situation qui se détermine à partir de la pleine réalisation de la liberté et de l'égalité bourgeoises. Contre la « liberté » de la force-travail (réelle, parce que véritablement libérée des liens de dépendance personnelle) de se vendre sur le marché des marchandises. Contre l'« égalité » (elle aussi réelle sans aucun doute) qui fait de l'acquéreur et du vendeur de la force-travail deux individus aux mêmes prérogatives juridiques. Même à gauche, y compris à l'extrême-gauche, les moues n'ont pas manqué face à la prétention d'obtenir par la force plus d'argent pour pouvoir ensuite envoyer au diable les rythmes de travail, pour se concéder le luxe de refuser les heures supplémentaires, pour travailler moins. « Money, money, money » : l'avidité désinhibée de Liza Minelli qui réclame plus d'argent dans *Cabaret* est tout à fait sympathique : bien moins sympathique est la revendication martelante des ouvriers à la chaîne.

Le droit à la vie bonne

Immédiatisme, primitivisme, économisme : tels étaient, entre autres, les termes horripilants, dignes de la novlangue orwellienne, qui ont défini la poussée salariale de 68-69. Et la politique ? Où serait la poli-

tique ? Peut-être dans les 100 lires à l'heure d'augmentation ? Balivernes ! Et la conscience de classe, que devient-elle si elle se réduit à la lutte pour l'argent ?

Et puis, de cette manière, c'est la société de consommation qui l'emporte, le monde fantasmagorique des marchandises finira par aveugler les travailleurs qui trouveraient les racines de leur propre diversité dans une sobriété fondamentale, inspirée par le souvenir encore frais du monde des campagnes.

Pris par l'idéologie anti-consumériste, on n'a pas toujours vu qu'avec la demande d'augmentations consistantes de paies-base, les ouvriers se battaient contre la consommation de leur propre corps. Pas plus qu'on a vu, alors, comment dans la convoitise de biens matériels non strictement nécessaires s'exprimait une sorte de radical « droit à la vie », chargé de dignité et sans la moindre trace de paupérisme.

La tradition matérialiste

Ce « droit à la vie », réclamé par l'ouvrier sans qualités de l'usine fordiste, est une chose simple et irréfutable, tout autant que la liberté ou l'égalité ou la fraternité de 89.

Mieux encore : c'est une chose impensable « avant », évidente « ensuite ». Avec la différence que le « droit à la vie » ne surgit pas sur la base de la culture chrétienne et bourgeoise, mais sur un fondement matérialiste. On est « égaux » devant Dieu le père, et puis comme sujet du marché et du droit. On est « libres » parce que la position de chacun est déterminée uniquement par le mécanisme économique objectif. On est « fraternels » parce qu'on appartient

à une même nation. Mais on a le « droit à un revenu », parce qu'on est un corps sensible, qui prétend éprouver la douceur de vivre dans une société qui, désormais, peut garantir l'échange avec la nature, à travers la science et les techniques, à travers la combinaison rationnelle de ses forces productives. Si on ne peut pas s'empêcher de penser que la classe ouvrière doit porter le poids de lourdes hérédités, alors, en exigeant un salaire dissocié de la productivité, elle cesse de gérer le patrimoine de la philosophie classique allemande, et devient plutôt l'héritière légitime de toute la tradition matérialiste.

4.3 Un mouvement performatif

1. Le mouvement no-global ou « mouvement anti-mondialisation », qui se constitue à partir du blocage de l'OMC à Seattle en 1999, ressemble à une pile voltaïque qui ne fonctionne qu'à moitié : elle accumule sans relâche de l'énergie, mais ne sait ni comment ni où la décharger. On se trouve face à une admirable thésaurisation à laquelle ne correspond, pour le moment, aucun investissement adéquat. Ou à un nouvel outil technologique, puissant et sophistiqué, dont on ne possède pas le manuel d'utilisation. La dimension symbolique et médiatique (zones rouges à transgresser d'un empan, forums internationaux comme autant d'instantanés Polaroïd de la « nouvelle espèce » en voie de formation, etc.) a été tout à la fois occasion propice et limite. D'un côté, elle a permis l'accumulation d'énergie, de l'autre, elle a empêché, ou reporté *sine die* son application. Tout activiste en est conscient : le mouvement global ne parvient pas encore à avoir une incidence – au sens d'une « incision » dans la matière par l'effet d'un acide corrosif – sur l'accumulation capitaliste actuelle. Il n'a pas fait le point sur cet ensemble de formes de lutte capables de transformer en puissance politique subversive la condition de travail précaire, intermittent, atypique. D'où vient cette difficulté ? Du fait que le spectacle du profit, mais également le fonctionnement des pou-

voirs constitués, n'ont pas été réellement perturbés par trois années de désordre sous le soleil ? À quoi est dû ce « double lien » paradoxal, sur la base duquel le cadre symbolique-communicatif est, à la fois, force propulsive authentique et source de paralysie ?

L'*impasse* dans laquelle s'est engouffré le mouvement antimondialisation est le produit de son inhérence aux rapports de production actuels. Non pas de son étrangeté ou sa marginalité, comme le soutiennent certains.

Le mouvement est l'interface conflictuelle du processus de travail postfordiste. C'est précisément pour cela (et non malgré cela) qu'il se présente sur la scène publique comme mouvement *éthique*. Je m'explique. La production capitaliste contemporaine mobilise à son propre avantage toutes les aptitudes qui caractérisent notre espèce : pensée abstraite, langage, imagination, affects, goûts esthétiques, etc. Depuis quinze ans on a dit et répété – à mon avis à juste titre – que le postfordisme met au travail la *vie* en tant que telle. Formule simplificatrice, certes, mais tenons-nous en à elle, en considérant que des analyses plus détaillées ont aussi été produites. Or, s'il est vrai que la production postfordiste s'approprie la « vie », c'est-à-dire l'ensemble des facultés spécifiquement humaines, il est assez évident que l'insubordination à son égard se focalise précisément sur cette donnée de fait. À la vie incluse dans la production flexible est opposée l'instance d'une « vie bonne ». Et la recherche de la « vie bonne » est justement le thème de l'éthique.

C'est la difficulté et, à la fois, le défi véritablement intéressant. Le primat de l'éthique est directement le fruit des rapports de production matériels. Mais ce

primat semble, à première vue, nous éloigner de ce qui l'a pourtant provoqué. Un mouvement éthique peine à interagir avec le mode selon lequel se constitue aujourd'hui la plus-value. La force-travail, qui est le cœur du postfordisme globalisé – précaires, flexibles, frontaliers entre travail et non-travail –, défend certains principes très généraux concernant la « condition humaine » : liberté de langage, partage de ce bien commun qu'est la connaissance, paix, sauvegarde de l'environnement naturel, justice et solidarité, aspiration à une sphère publique dans laquelle est valorisé le caractère unique et singulier de chaque existence particulière, etc. L'instance éthique, qui prend pourtant ses racines dans la journée de travail social, survole cette dernière à très haute altitude, sans pour autant en altérer les rapports de force effectifs internes.

Celui qui se méfie de la charge éthique du mouvement, lui reprochant de ne pas tenir compte de la lutte des classes contre l'exploitation, se trompe. Mais se trompe tout autant cet autre qui, pour des raisons spéculaires, se satisfait de cette charge éthique en considérant qu'elle met finalement hors jeu les catégories telles que l'« exploitation » et la « lutte de classes ». Dans les deux cas, on laisse la question décisive nous échapper : le lien polémique entre instance de la « vie bonne » (qui s'incarne à Gênes et Porto Alegre) et vie mise au travail (cœur de l'entreprise postfordiste). Pour aller au plus pressé, j'appelle *intellectualité de masse*, les différentes figures sociales qui convergent vers le mouvement antimondialisation : migrants, précaires, travailleurs de la communication, ouvriers de la « qualité totale ». Il est facile, mais également trompeur, de

dire : l'intellectualité de masse est une catégorie économico-sociologique parmi d'autres, qui remplace de manière linéaire celles utilisées dans les époques précédentes (ouvrier professionnel, ouvrier déqualifié, etc.). Mais il est tout aussi facile et tout aussi trompeur de dire que l'intellectualité de masse dépasse l'économie et la sociologie, parce qu'elle se définit plutôt par des constellations culturelles et des dispositions éthiques. L'affaire est plus compliquée. L'intellectualité de masse est aujourd'hui l'axe central de l'accumulation capitaliste : elle a donc une extraordinaire importance économique et sociologique. Mais elle est l'axe central de l'accumulation capitaliste *précisément parce que* ses caractéristiques les plus marquantes ne peuvent être décrites qu'en termes éthiques et culturels, comme un ensemble différencié de formes de vie. En bref : l'intellectualité de masse est au centre de l'économie postfordiste précisément parce que son mode d'être échappe aux concepts canoniques de l'économie politique. Tel est le paradoxe qui explique la centralité, quelquefois propice, quelquefois paralysante, du terrain symbolique-communicatif sur lequel le mouvement s'est établi.

2. Souvenons-nous des deux célèbres définitions aristotéliciennes de l'*Homo sapiens* : « animal doté du langage » et « animal politique ». Animal doté du langage : le discours verbal, partie intégrante de notre constitution biologique, qualifie toutes sortes d'affects et de perceptions. Animal politique : caractère transindividuel (ou si l'on préfère, *public*) de l'esprit humain, sa capacité à interagir, coopérer, s'adapter au possible et à l'imprévu. Il me semble alors que

ces deux anciennes définitions synthétisent bien ce que l'on doit comprendre par vie-mise-au-travail. Les qualités effectives professionnelles (pour aller vite) requises au travailleur postfordiste, c'est-à-dire à l'« homme flexible », consistent dans la faculté de signifier/communiquer et dans la faculté d'(inter)agir. Le mouvement antimondialisation, en tant que mouvement de la « vie bonne », a tenté de racheter ces facultés de base, en leur donnant une forme tout à fait différente de celle qu'elles prennent sous le commandement d'entreprise. Rien de trop différent de ce que, en d'autres temps, et avec un autre vocabulaire, on aurait appelé « réappropriation des forces productives ».

Le mouvement antimondialisation parle et agit en son nom propre, sans liens hétéronomes. Mais en quoi consiste, plus précisément, ce *parler-agir*, à savoir cet enchevêtrement serré de langage et pratique qui caractérise la désertion en cours des pouvoirs constitués ? Et surtout, à quelles conditions le *parler-agir* s'avère efficace, à savoir est en mesure de modifier la situation alentour ? Dans quels cas, au contraire, se limite-t-il à mâcher du vent ? À ce propos, il est peut-être utile de se référer à la théorie des actes linguistiques, élaborée par le philosophe anglais John L. Austin.

Dans un libre célèbre intitulé *How to do Things with Words,* traduit en français sous le titre *Quand dire c'est faire*, Austin analyse ces énoncés dont la seule proférations suffit à accomplir des actions socialement marquantes. Des actions pas moins concrètes et chargées de conséquences qu'un baiser ou une opération boursière. Mais des actions qu'il ne serait pas possible d'ef-

fectuer sinon en parlant. Quand je dis « Je baptise cet enfant Luc », ou « je jure que je viendrai à Limoges », ou « je parie un euro que l'OM gagnera la coupe », ou « je te pardonne », je ne décris pas une action (un baptême, un serment, etc.), mais je l'accomplis. Je ne parle pas de ce que je fais, mais je fais quelque chose en parlant. Ces énoncés qu'Austin qualifie de *performatifs*, sont des fragments de praxis. Avec eux, on ne se contente pas de formuler des propositions, des programmes, des objectifs, mais, si tout fonctionne comme prévu, on les réalise au moment même où on les énonce. Les énoncés performatifs sont auto-référentiels. Il s'agit par contre d'une auto-référence anomale et nullement oiseuse : l'énoncé se réfère à lui-même, mais – en étant plus précis – à lui-même en tant qu'action en voie d'accomplissement (et non à lui-même en tant que simple signification verbale). Les mots « Je baptise cet enfant Luc » désignent l'état de choses qu'ils introduisent eux-mêmes dans le monde. On est ici en présence d'un cercle vertueux entre dire et faire.

Les performatifs étudiés par Austin témoignent avec la plus grande précision non seulement de la parenté, mais de l'identité entre les deux définitions aristotéliciennes de l'homme. Ils montrent que le langage est, certes, un organe biologique, mais, et c'est justement le point essentiel, *l'organe biologique de la pratique publique*. L'animal qui a un langage est de ce fait un animal politique : il agit en parlant, il *parlagit*, précisément. Les énoncés performatifs, tout comme l'action politique en général, impliquent l'exposition de soi aux yeux des autres. Ils ne peuvent pas être pensés en silence, ou marmonnées sténographiquement :

pour être efficaces, des phrases comme « je parie que », « je te salue », « je baptise… » exigent une vocalisation pleine et appropriée, au point de se situer sur cette terre de tous et de personne qu'est la sphère publique. Un performatif non perceptible équivaudrait à une grève que l'on aurait seulement imaginée.

Le mouvement antimondialisation, en tant que mouvement éthique de la « vie bonne » est un *mouvement performatif*. Tout comme un baptême ou un pari, nombre de ses affirmations créent l'événement auquel elles se réfèrent. Celui qui dit « la séance est ouverte » fait quelque chose avec des mots, il donne réellement le coup d'envoi d'un débat. Cela vaut également, à certaines conditions, pour celui qui dit « désertion », ou « no-copyright ». Je ne veux nullement soutenir que les initiatives du mouvement global consistent essentiellement en énoncés verbaux. Il s'agit d'autre chose. Les initiatives de ce mouvement, muettes ou énoncées qu'elles soient, ne sont pas des moyens en vue d'une fin, mais elles illustrent elles-mêmes, dans leur concrète actualité, des formes de vie alternatives par rapport à celles en vigueur. Exécution et résultat tendent à coïncider : c'est pourquoi je parle de performativité. Performatif est un mouvement qui *parlagit* de manière à s'approprier l'objectif et de développer dans les faits une coopération sociale en rupture avec l'ordre productif postfordiste. Il est bien vrai que le *parler-agir* performatif a quelque chose de symbolico-rituel : mais, en ce cas, « symbolique » est à prendre positivement, puisque le terme indique un haut degré d'opérativité.

Dans *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt insiste sur deux traits caractéristiques de la

pratique politique : commencer quelque chose de nouveau, qui n'est prescrit par aucune chaîne causale ; se montrer soi-même aux autres hommes. D'après elle, l'*incipit* contingent et inattendu, semblable à une seconde naissance, constitue l'action au sens strict ; l'exposition de soi, au contraire, s'enracine dans le discours par lequel l'agent rend compte de ce qu'il fait. Les deux aspects de la pratique politique – nouveau commencement et prise de parole – s'impliquent réciproquement : « l'action sans discours ne serait plus action parce qu'elle n'aurait plus un acteur, et l'acteur, celui qui accomplit les actes, n'est possible que si, dans le même temps, il sait prononcer des mots. L'action qu'il inaugure est révélée aux autres hommes par la parole, et même si son geste peut être perçu dans sa simple apparence physique sans accompagnement verbal, n'acquiert du relief que l'expression verbale à travers laquelle il s'identifie lui-même comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait et ce qu'il a l'intention de faire. » Malgré leur entrelacement étroit, subsiste encore entre dire et faire une étrangeté résiduelle. L'action est validée par le discours, sans pour autant en provenir. Et le discours, de son côté, sert à narrer ou revendiquer l'action, mais il n'en est pas le pivot. Cette étrangeté s'amenuise, toutefois, quand Arendt mentionne deux actions politiques exemplaires : la promesse et le pardon. La promesse est la manière par laquelle les hommes qui agissent dans la sphère publique essaient d'atténuer le caractère imprévisible des événements futurs. Le pardon apporte un remède partiel au caractère irréversible du passé. Maintenant, tant la promesse que le pardon consistent en deux énoncés performatifs : rien

d'autre que des mots avec lesquels, par contre, on fait des choses. Le début de quelque chose de nouveau et le discours verbal ne sont plus seulement complémentaires, mais totalement indiscernables. Le mouvement antimondialisation s'approprie cette indiscernabilité ou, en d'autres termes, expérimente de multiples équivalents de la promesse et du pardon.

3. Si la théorie des actes linguistiques contribue d'un côté à expliquer la prédilection du mouvement antimondialisation pour le cadre symbolique-communicatif, de l'autre elle fournit quelques indications non négligeables sur les contretemps typiques (illusions, paralysie, etc.) auxquels on peut être confronté dans ce cadre.

Je résume rapidement le point essentiel. D'après Austin, les énoncés performatifs ne sont pas vrais ou faux, parce qu'ils ne décrivent pas un fait, mais ils l'instituent *ex novo*. Ni vrais ni faux, ils peuvent toutefois réussir ou échouer. Comme toute action, du reste. Austin désigne comme « malheureux » un performatif qui ne réalise rien. Il y a plusieurs types de « malheur », et donc différentes formes de faillite du *parler-agir*. Je me contente ici de considérer celles qui concernent de plus près les pratiques performatives du mouvement antimondialisation.

Un performatif pèche par *vacuité* (toujours pour s'en tenir à la nomenclature de Austin) quand il est intégré dans une poésie ou prononcé par un acteur sur scène. Il est évident que si je dis « je jure que je viendrai à Limoges demain » parce que c'est la réplique que je dois dire dans une pièce de théâtre, je n'accom-

plis pas l'action de jurer, mais je me contente d'en faire mention ou de la « jouer ». La performativité du mouvement s'est réduite, quelquefois, à une citation. Le *parler-agir* est vain s'il est mis entre guillemets.

L'abus est un des autres maux des performatifs. Si moi, qui ne suis pas prêtre, je dis « je baptise cet enfant Luc », je n'accomplis rien qui vaille. Très souvent l'efficacité du performatif dépend de rôles institutionnels bien définis ou de prérogatives juridiques. C'est le président du Sénat, et lui seul, qui peut déclarer de manière efficace que « la séance est ouverte ». Le mouvement antimondialisation a été tenté, en quelques occasions, de faire comme s'il était à la place de la Commission européenne, de l'ONU ou de la Cour de cassation (tout en donnant, bien évidemment, au fonctionnement de tels organismes sa propre patte). Mais la *mimesis* des rôles institutionnels et de prérogatives juridiques est erronée et paralysante : erronée, parce qu'il faudrait tout au plus remettre en question ces rôles et ces prérogatives ; paralysantes, parce que le parler-agir s'avère inefficace. Dans le meilleur des cas, l'*abus* se replie sur une inoffensive (théâtrale, citationnelle) *vacuité*.

Il y a, enfin, des *coups dans le vide*. Si je dis : « je prends cette femme comme ma légitime épouse » en absence de la bien-aimée, il est évident que je ne célèbre aucun mariage. De la même manière, j'ai beau dire « je te salue » à quelqu'un qui se trouve à deux kilomètres, je n'accomplis pas réellement l'action de saluer. Ici, ce qui mine la performativité, c'est une déficience contextuelle. Ce sont les circonstances matérielles qui sont inadéquates. C'est le type de « malheur » le plus intéressant pour réfléchir sur les

difficultés du mouvement antimondialisation. *Parler-agir* entre guillemets, ou *parler-agir* en s'attribuant abusivement des rôles institutionnels, est une erreur. Le coup dans le vide est au contraire quelque chose d'inévitable (et même d'instructif) pour une pratique politique qui voudrait dessiner, à travers des approximations successives, de nouvelles habitudes collectives. La performativité du mouvement, ni théâtrale ni juridique, vise à produire des *exemples* politiquement reproductibles. Mais illustrer les modes dans lesquels l'instance de la « vie bonne » peut éluder la vie-mise-au-travail (portant atteinte ainsi au spectacle du profit et au commandement d'entreprise) implique une procédure par preuve et erreur, et donc aussi un certain nombre de coups pour rien.

4.4 Faut vous faire un dessin ?

Immaterial Workers of the World

Avant-propos

Les traits caractéristiques de la société postfordiste sont désormais universellement reconnus ; que ce soit par des technocrates, des syndicalistes, des sociologues, des bureaux d'études, des agences gouvernementales, des commissions parlementaires, les grands médias, et par Walter Veltroni en personne. C'est à croire que d'ici peu on verra se créer des chaires universitaires sur le sujet. La pensée critique, qui a identifié il y a bien longtemps maintenant la physionomie de ce qui était un nouveau paradigme productif (se heurtant durement à toutes sortes d'aveuglements et de nostalgies), risque de piétiner sur place, tentée par le sophisme, la répétition pédante ou la glose en note de bas de page. Elle risque, en somme, de donner naissance à une *académie marginale*, avec tous les vices et les mauvaises manières propres à toute académie (mais sans son pouvoir institutionnel) et, en même temps, toute l'angoisse et le ressentiment typiques de la marginalité (mais sans son impertinence rebelle). On a entendu alentour bien trop de « je l'ai dit et ainsi j'ai sauvé mon âme », comme si une description plus ou moins lucide du nouveau panorama social suffisait à apaiser son âme. Mais au lieu de la sauver, cette « âme », elle aurait dû plutôt être mise à l'épreuve, au risque de la perdre, en passant du diagnostic au pronostic, du statut de prédicateur à

celui d'organisateur, de la *disputatio* sur les tendances fondamentales de notre temps à l'action politique directe.

Le point décisif n'est plus la découverte du nouveau continent, mais une manière différente de l'habiter. Le postfordisme est devenu une évidence inexpugnable, il semble nier même la possibilité d'un antagonisme radical. On dit : celui qui prend acte du changement de l'ordre productif doit admettre sans hésitation l'obsolescence de l'idée même de révolution. Et on ajoute : ceux qui parlent encore de révolution témoignent d'une nostalgie poignante de l'univers fordiste. Théorème farfelu et obscène, qu'il faut réfuter sur le terrain, à travers une constellation d'expériences pratiques. Il s'agit de montrer la profonde cohérence entre l'époque où le savoir et la communication sont devenus le nerf de la production sociale, et une politique de type subversif à large spectre. C'est précisément et uniquement dans le postfordisme que l'abolition du travail salarié et la progressive érosion de ce « monopole de la décision politique » qui porte le nom d'État, se présentent comme des objectifs de bon sens, à mille lieues de quelque furie extrémiste que ce soit. En bref : postfordisme et actualité de la révolution *sont des mots qui vont aussi bien ensemble* que « Michelle » et « ma belle » dans l'ancienne ritournelle de nos années juke-box.

Ce texte voudrait contribuer à une réflexion à voix haute, aussi plurielle et chamarrée que possible, sur des contenus revendicatifs, des controverses possibles, des formes de lutte, de tactique, d'alliances, des expériences de parcours organisationnels. Qui s'attendrait à un nouvel effort théorique ferait mieux d'en interrompre immédiatement la lecture. Non pas qu'un tel

effort soit superflu, au contraire. Mais le but de ce document est différent et, peut-être, plus ambitieux : dessiner les contours d'une initiative pratique à la hauteur du postfordisme, ici et maintenant, en Italie et en Europe. C'est l'ordre du discours, c'est-à-dire le rapport entre ce qui demeure en arrière-fonds et ce qui surgit au premier plan, qui doit être inversé. Surtout, comment organiser la lutte des *pony express*, ou des « techniciens de surface », ou des opérateurs *hotline*, ou des travailleurs en CDD (les « jeunes en éternelle formation »). Puis : reprendre et valoriser, à l'intérieur d'un parcours conflictuel concret, tel ou tel fragment d'analyse sophistiquée sur le travail immatériel ou le langage mis à profit.

Précisément parce qu'il est plus ambitieux qu'une contribution théorique habituelle, ce document affiche ouvertement une certaine pauvreté. Pauvreté de moyens, d'expériences, de certitudes. Ces lignes ressemblent quelquefois à un balbutiement. Mais c'est précisément ce qu'elles doivent être. Y a-t-il quelqu'un qui, aujourd'hui, se sente « riche » et « expert » en la matière ? Si c'est le cas, il serait surtout à plaindre. Une discussion appropriée ne peut avoir lieu qu'avec ceux qui reconnaissent qu'il n'y a eu, jusqu'à présent, aucune lutte significative centrée sur le travail précaire, intermittent, immatériel. Qu'avec ceux qui savent pertinemment qu'il manque encore aujourd'hui, dans le panorama postfordiste, quelque chose de comparable à un « Cub della Pirelli[1] ». Bien des expériences en cours

1. *N.d.t.* — Comité Unitaire de Base de l'usine Pirelli de Milan, créé en 1968. Voir (en italien) www.nelvento.net/archivio/ 68/autonomia/cubpirelli.htm

sont précieuses et innovantes : aucune, pourtant, ne peut se prévaloir d'un caractère exemplaire. Parler de grande politique signifie, aujourd'hui, parler d'une forme vide : comment transformer en force revendicative la très grande désagrégation du travail vivant, comment trouver une relève suffisamment puissante et uniquement en ce qui se présente encore aujourd'hui comme un handicap. Cette grande politique est le convive de pierre ou l'hôte importun qu'il faut inviter à la table de l'Europe social-démocrate. Pour remplir cette forme vide, il faut explorer plusieurs sentiers différents avec imagination et courage, privilégier la complexité, nouer des rapports impurs et téméraires. Mais tout cela, que ce soit clair, dans le but déclaré de remplir cette forme. Si les notes qui suivent ont une forme apodictique, ressemblant quelquefois à des « thèses », ce n'est que pour favoriser la formulation d'objections et de corrections. En somme, pour rendre plus évidents les éventuels points les plus faibles (la nécessaire « pauvreté » dont nous parlions).

La journée de travail social

1. La politique, aujourd'hui, est gouvernement d'un temps social qui est sorti de ses gonds. Fixer un nouveau calendrier est l'enjeu de la lutte politique.

2. Le temps social sort de ses gonds alors qu'il n'y a plus rien qui distingue le travail du reste de l'activité humaine. Et donc, alors que le travail cesse de constituer une praxis particulière et séparée, à l'intérieur de laquelle ont cours des critères et des procédures particulières, totalement différents des critères et des procédures qui régulent le temps du non-travail.

3. Travail et non-travail développent une même productivité, fondée sur l'exercice de facultés humaines génériques : langage, mémoire, sociabilité, inclinaisons éthiques et esthétiques, capacités d'abstraction et d'apprentissage. Du point de vue de « ce qu'il y a » à faire et de « comment » on le fait, il n'y a aucune différence substantielle entre travail et chômage. En d'autres termes : le chômage est un travail non rémunéré ; le travail, à son tour, est un chômage rémunéré. On peut soutenir à la fois, et toujours avec de bonnes raisons, qu'on ne s'arrête jamais de travailler et qu'on travaille de moins en moins. Ces formulations paradoxales ou contradictoires témoignent, dans leur ensemble, de la sortie des gonds du temps social.

4. L'ancienne distinction entre « travail » et « non-travail » se résout dans la distinction entre vie rétribuée et vie non rétribuée. La frontière entre l'une et l'autre est arbitraire, changeante, sujette à des décisions politiques.

5. La coopération productive à laquelle la force-travail participe est toujours plus ample et plus riche que celle qui est mise en jeu par le processus de travail. Elle comprend aussi le non-travail. La force-travail ne valorise le capital que parce qu'elle ne perd jamais ses qualités de non-travail. Improductive aux yeux du capitaliste (et de l'économiste alerte), elle concerne toute prestation qui ne convoque pas à la barre la vie non rétribuée.

6. Dans la mesure où la coopération sociale précède et excède le processus de travail, le travail post-fordiste est toujours, aussi, travail souterrain. Par cette expression, on ne doit pas seulement entendre un

emploi non contractualisé, « au noir ». Le travail souterrain est, avant toute chose, la vie non rétribuée, c'est-à-dire la partie de l'activité humaine qui, homogène en tout point à la partie travaillée, n'est pourtant pas prise en compte et comptabilisée comme force productive.

7. Appelons « temps de production » l'unité indissociable de la vie rétribuée et de la vie non rétribuée, travail et non-travail, coopération sociale émergée et coopération sociale souterraine. Le temps de travail n'est qu'une fraction, et pas nécessairement la plus importante, du temps de production.

8. La plus-value jaillit, aujourd'hui, de l'activité productive qui dépasse l'activité travaillée au sens strict. L'augmentation de la plus-value est obtenue, aujourd'hui, en modifiant la proportion entre la partie payée et la partie non payée du *temps de production* dans son ensemble (et non entre la partie payée et celle non payée du seul *temps de travail*). Outre la plus-value des individus, le temps de production non rémunéré inclut leur coopération antérieure et extérieure au travail.

9. La pratique politique à la hauteur du postfordisme doit rendre tout à fait visible, dans son entière extension, le temps de production, en faisant de lui le seul critère légitime pour la distribution de la richesse. L'objectif du *revenu citoyen* ou « revenu de base », est, évidemment, central. Avec lui, est réclamée une rétribution du temps de production qui déborde du temps de travail. Le revenu citoyen est le *salaire de la coopération sociale* qui précède et excède le processus de travail. Le revenu citoyen n'est pas différent de l'institution d'un *nouveau calendrier*.

10. Le revenu citoyen risque pourtant de se réduire à une litanie rassurante. Ou à un fétiche. Au lieu de redonner souffle à l'action politique, il peut au contraire en confirmer la paralysie. S'il n'est pas décomposé en propositions ponctuelles sur la fiscalité et le fédéralisme, et surtout s'il ne prend pas appui sur l'invention d'un *syndicat révolutionnaire du travail immatériel, flexible, précaire,* la litanie pleine de ferveur sur le revenu citoyen équivaut aux discours sur une « société plus juste ». Et les discours sur une « société plus juste », on le sait, servent souvent d'alibis à l'apathie ou à du petit cabotage politique complice et fourbe.

La nouvelle espèce

1. Par l'expression « intellectualité de masse » il n'a jamais été question de désigner un certain nombre de métiers particuliers, mais une qualité de *tout* le travail postfordiste. Cette formule indique que le travail est devenu essentiellement linguistique (mental, cognitif) ou, mais c'est la même chose, que le langage a été mis au travail.

2. Il est aussi facile qu'erroné de dire : l'intellectualité de masse est une catégorie économique et sociologique parmi d'autres, qui remplace de manière linéaire celles utilisées dans le cadre fordiste. Mais il est tout aussi facile et erroné de dire : l'intellectualité de masse dépasse l'économie et la sociologie, étant définie plutôt par des constellations culturelles, des dispositions éthiques, des contextes vitaux. L'affaire est bien plus compliquée. L'intellectualité de masse est une *espèce nouvelle*. Elle est l'axe central de l'accumula-

tion capitaliste : elle a donc une extraordinaire importance économique et sociologique. Mais elle est l'axe central de l'accumulation capitaliste *précisément parce que* (et non pas *malgré le fait que*) ses caractéristiques les plus évidentes peuvent être décrites uniquement en termes éthiques et culturels, comme ensemble différencié de formes de vie. En bref : l'intellectualité de masse est au centre de l'économie postfordiste précisément parce que son mode d'être échappe totalement aux concepts de l'économie politique. C'est le paradoxe qu'il nous faut affronter en termes de théorie de l'organisation.

3. La principale forme d'existence de la *nouvelle espèce* est ce qu'on appellera le *bassin de l'intellectualité de masse*. Ce bassin est le milieu spatio-temporel dans lequel advient la socialisation en dehors du travail. C'est le contexte dans lequel prend forme la coopération qui précède et excède le processus de travail. Concrètement : la force-travail sociale institue un ensemble de relations indépendantes en son sein, qui perdurent quel que soit l'emploi (ou le défaut d'emploi) des individus ; relations qui servent de présupposé unitaire à toute sorte de fonctions flexibles et précaires.

4. Le bassin dans lequel se développe la coopération linguistique est la réalité sous-jacente au travail salarié autant qu'au travail autonome. Les spécifications juridiques du type d'activité ne sont, justement, que des … spécifications. Le travail communicatif et relationnel, qui se constitue dans le bassin, est, ensuite, éventuellement, également autonome. Mais il n'est pas communicatif et relationnel parce qu'il est autonome.

5. Dans le bassin de l'intellectualité de masse il est impossible de séparer l'attitude de travail du « monde de la vie ». En ce sens, le bassin rend universelles et paradigmatiques les caractéristiques traditionnelles du travail féminin.

6. Le bassin exhibe en son sein, comme une section géologique, tous les éléments décisifs de l'économie globalisée : flux migratoires, réseaux de communication, agrégats de savoir abstrait, articulation de l'administration d'État. Le bassin est un microcosme exemplaire, à une échelle locale, de l'entrelacs des forces productives mobilisées par le postfordisme.

7. La fragmentation des travaux renvoie à l'unité du bassin et inversement. L'organisation politique est organisation du bassin ou elle n'est pas.

8. Le bassin de l'intellectualité de masse exige la croissance d'une *démocratie non représentative* et la formation d'une *sphère publique non étatique*. Tout ce qui est lié à l'échange d'équivalent postule la représentation politique tout comme l'identification de « public » et « d'État ». Inversement, tout ce qui coïncide avec la coopération exclut la représentation et fonde une dimension publique asymétrique par rapport à l'État. Eh bien, puisque le bassin de l'intellectualité de masse se confond avec la coopération sociale qui précède et excède le travail au sens strict, il faudra dire de lui qu'il est démocratique, mais non représentable ; public, mais non d'État.

9. Les formes d'organisation qui correspondent au bassin sont le Centre social, la Commune, le Soviet.

10. La croissance de la démocratie non représentative et la formation d'une sphère publique non étatique ont comme condition indispensable le *développe-*

ment le plus large qui soit du fédéralisme, la décentralisation drastique de la dépense publique, la fragmentation des fonctions administratives de l'État, la prolifération des assemblées électives locales.

11. Un fédéralisme radical honnit ces inventions contrefaites que sont la Province et la Région. Il s'agit d'entités fictives, qu'il faut dissoudre, en concentrant les ressources ainsi économisées sur la dimension effectivement *locale* (ou, si l'on préfère, « municipale »). À condition de comprendre la municipalité au sens strict d'un territoire déterminé, dans lequel le bassin de l'intellectualité de masse s'organise comme contre-pouvoir.

12. Chaque aspect d'un réarticulation fédéraliste des pouvoirs et des compétences peut et doit être contraint dans un sens soviétiste : démocratie directe, auto-gouvernement local, mandats révocables, vote pour les immigrés et leur éligibilité dans les administrations communales, etc.

13. Le fédéralisme doit constituer, en outre, la prémisse institutionnelle d'une sorte de NEP (oui, la NEP, en effet, que Lénine a mis en place après la défaite de la révolution en Occident : Nouvelle Politique Économique destinée à gérer la transition). La NEP fédéraliste consiste à donner lieu à des formes d'auto-entreprises (ou d'« entreprise politique ») à l'intérieur du bassin de l'intellectualité de masse. Une NEP postfordiste, une transition qui aurait des racines locales, telle est l'acception acceptable du fédéralisme.

14. La participation avec des listes propres, ou sur d'autres listes, aux élections municipales, de circonscription, etc. est un pas opportun et nécessaire. Tout comme peut s'avérer opportun et nécessaire le rap-

port avec cette caricature de politique charismatique-bonapartiste qu'est, aujourd'hui, en Italie (et en France), le Maire. Il va de soi que la participation aux élections locales et l'éventuel dialogue avec le « parti des maires » ne sont ni un bien en soi, ni une révolution copernicienne : leur utilité est mesurée, pas après pas, à l'aune de la croissance des instituts de démocratie non représentative (Soviets et NEP).

Comme le disait Donnie Brasco : « Faut vous faire un dessin ? »

Immaterial Workers of World

1. Il n'est pas raisonnable d'avoir peur des mots. Le mot *syndicat* par exemple. La haine et le mépris que les marchands de la force-travail ont mérité au fil du temps ne doivent pas nous écarter du point essentiel : l'organisation territoriale des revendications les plus urgentes du bassin du travail postfordiste. Qu'on y prenne garde : du bassin *en tant que tel*, bien avant donc qu'il se différencie en travail salarié, autonome, servile, intellectuel, exécutif, etc. Le développement d'un *syndicalisme révolutionnaire* au sein du postfordisme est, et restera longtemps, la tâche principale de la grande politique. Le reste, certes, compte et a son poids, mais c'est, précisément… le reste.

2. Partons d'une donnée de fait si évidente et banale qu'elle peut passer totalement inaperçue. En Italie, le travail postfordiste ne dispose pas de la moindre organisation d'auto-défense, de résistance, de contraction collective. De ce point de vue, la situation peut être comparée à celle des débuts de la révolution industrielle. L'absence d'une tutelle élémentaire

concerne d'une manière particulière les petites unités de production, qui sont le fruit de l'« externalisation » systématique ; les nouveaux services, des *pony express* aux opérateurs *hot-line* ; les contrats de formation, les prestations intermittentes du travail intellectuel (collaborateurs radio, traducteurs, etc.). Et elle concerne, naturellement, les émigrés.

3. Une grande partie du travail dépendant indigène partage, aujourd'hui, certains des traits caractéristiques de la condition du migrant. Et inversement : le migrant est l'exemple le plus criant de la situation dans laquelle se trouve une grande partie du travail dépendant. Employés du secteur des services à la personne, ouvriers du bâtiment, saisonniers dans l'agriculture, les migrants jouent d'autant plus un rôle stratégique dans les secteurs industriels plus avancés, du Nord-Est au Piémont et aux Marches. Marge extrême, et toutefois fondamentale, de la coopération productive, le migrant fait l'expérience au plus haut degré de cette clandestinité et de cette domination personnelle, qui, par ailleurs, caractérise aussi le précaire autochtone : il suffit de penser à ces jeunes ouvrières du textile du Val Bormida, contraintes de signer une lettre de licenciement que le patron utilisera au cas où elles tomberaient enceintes. Les deux principaux points d'application de l'activité syndicale sont « les travailleurs à durée déterminée » (ceux qui passent à plusieurs reprises, dans un sens comme dans l'autre, la frontière entre le travail et le non-travail), et les émigrés étrangers.

4. Les modèles du syndicalisme révolutionnaire sont, inévitablement, les IWW, *Industrial Workers of the World* américains, la CNT-FAI espagnole dans les

années qui ont précédé la Guerre civile, les *Camere del lavoro* italiennes ou les « Bourses du travail » françaises, à cheval entre le dix-neuvième et le vingtième siècle. Des modèles à étudier attentivement, pour en ébaucher un nouveau qui corresponde au bassin de l'intellectualité de masse. Les organisations de volontaires catholiques offrent, dans certains cas, des éléments utiles pour mettre au point une forme-syndicat capable de saisir les liens entre production et reproduction, travail et non-travail, culture et intérêts matériels.

5. Les Centres sociaux sont, potentiellement, des *Camere del lavoro* de l'archipel des activités souterraines, intermittente, flexibles. Une *camera del lavoro* postfordiste cumule des fonctions différentes et complémentaires : *centre d'accueil* permanent de l'émigration clandestine ; *bureau de placement* autonome et alternatif de l'intellectualité de masse ; banque de données ou *archives* d'informations et de connaissances : *secours rouge* légal pour des questions de droit du travail ; *caisses mutuelles d'assurance-maladie*.

6. Dans les grandes villes, le syndicat doit s'ancrer dans l'Université. Dans chaque faculté, doit s'ouvrir une section ou un « guichet » pour inventorier et analyser les conditions des étudiants-travailleurs et des travailleurs-étudiants. Ces figures hybrides sont une évidente solution pour quiconque voudrait organiser le bassin du travail immatériel.

7. Le syndicat radical des nouveaux IWW doit avoir comme objectif la construction d'une *alliance*. Le bassin du travail postfordiste se scinde, aujourd'hui, en deux branches : une « classe moyenne » et une « nouvelle pauvreté ». *Classe moyenne* : secteur du travail autonome de deuxième génération, le noyau central/stable

(avec des rôles de direction) des coopératives ou de micro-entreprises du « troisième secteur », les « analystes symboliques » dont parle l'ancien ministre du travail des USA, Robert Reich, certaines fonctions de coordination de l'usine rénovée (Fiat de Melfi), des professions libérales non dépourvues de ressources dans l'industrie culturelle et de la communication. *Nouvelle pauvreté* : les émigrés, les strates subalternes du « troisième secteur », les précaires sans réseau de protection, le travail au noir, etc. Ignorer une telle scission est pure folie. Choisir une des deux polarités au détriment de l'autre c'est comme les mensonges : ça va jusqu'à la porte et ça revient. Il faut déterminer, dans l'élaboration concrète de plates-formes revendicatives, le point de convergence et de réciproque renforcement entre « classe moyenne » et « nouvelle pauvreté », plutôt qu'affronter en courant alterné, les malaises de la première et les drames de la seconde. Mais il faut savoir qu'une recomposition spontanée à partir des conditions matérielles n'est pas possible. Ce qu'il faut faire, dans l'immédiat, c'est un *pacte politique* (avec quelques inévitables fractures à l'intérieur de la « classe moyenne »). Ou, précisément, une *alliance* profitable.

8. Le syndicat s'engage à élaborer un « statut des droits » du travail postfordiste, qui n'oppose pas « rigidité » et « flexibilité », mais veille à faire de cette dernière un point de force, ou la base matérielle propice des instituts de contre-pouvoir du travail vivant. Le « statut des droits » requiert un long apprentissage sous forme d'*enquête* ou, mais c'est la même chose, une prise de parole de masse.

9. Le syndicat se bat pour l'abolition de toute forme de copyright, de droits d'auteur, de limitation

d'accès aux connaissances et aux informations. La force productive fondée sur le savoir et la communication est constitutivement commune, partagée, publique. Si un grand nombre y adhère à l'unisson, elle ne se dévalorise pas ; au contraire, elle se développe et décuple son efficacité. L'abolition du copyright est la condition de la démocratie représentative et d'une sphère publique finalement non étatique, à laquelle il n'est pas possible de renoncer.

10. Le syndicat entrevoit dans l'école et l'université la possibilité d'un « troisième secteur » : certes non privé, c'est-à-dire sans liens avec l'entreprise, mais pas non plus étatique-bureaucratique, attaché au mythe frauduleux de la valeur légale du titre d'études. Une image rapide : quand on nous demande de choisir entre le président-entrepreneur et le président-préfet, on ne peut que répondre en exigeant l'abrogation du président *tout court*.

11. Les « luttes de classes en France » de la dernière décennie (1987-1997) sont le point de référence de l'action syndicale : de la coordination des infirmières (1987) à la lutte victorieuse contre le CPE (1994), ou de la grève des transports, soutenue par les usagers et qui a paralysé la région parisienne (1995) au « Mouvement des chômeurs » sur la question du revenu garanti (1997-1998). Pris séparément, chaque épisode est simplement intéressant ; considérés ensemble, dans leur déroulement et leur enchaînement interne, ces mêmes conflits constituent par contre un véritable laboratoire de l'antagonisme possible dans un cadre postfordiste. La limite des Cobas italiens (qu'on se souvienne du mouvement des enseignants en 1987) a été leur caractère interne à l'entreprise et

non pas au niveau territorial. Et, surtout, leur incapacité de déborder des secteurs de l'activité stable et garantie (services publics et grandes entreprises), et de s'inscrire dans le tissu du prolétariat flexible, mobile, précaire. D'où leur dépérissement progressif.

Europe social-démocrate et Forum pour le revenu garanti

1. Ne nous laissons pas tromper. C'est une erreur de croire qu'il existe encore une « question social-démocrate », à savoir un projet d'ensemble de société opposée au libéralisme, une défense à outrance du *Welfare State*, une tentative réformiste d'« usage ouvrier de l'État ». Rien de tout cela. Les social-démocraties, aujourd'hui au gouvernement en Europe, ressemblent toutes, sans exception, fut-ce de manière différenciée, au Parti démocrate des États-Unis d'Amérique : forces politiques vouées à l'alternance et non à l'alternative. Alternance à l'intérieur d'un horizon de politique économique prédéterminé et inamovible.

2. Ce qui implique, par ailleurs, que les social-démocraties contemporaines ne sont plus des corps politiques compacts, dotés de cette identité granitique qui avait, jadis, pour étendard, le couple infernal « travaillisme et étatisme ». Dans les social-démocraties, comme du reste dans le Parti démocrate, on peut reconnaître des stratifications hétérogènes, différents sédiments générationnels et culturels, des lobbies en conflit les uns avec les autres. La seule analyse sérieuse des social-démocraties (sérieuse parce qu'ayant pour fin un dialogue pratique sur des questions particulières) est une analyse *transversale*.

3. À l'intérieur des social-démocraties et des Verts, on peut identifier, aujourd'hui, une tendance européenne à la promotion d'expériences, fussent-elles partielles et limitées, de revenu citoyen. Une tendance qui admet aujourd'hui, même sous le profil technique et économétrique, la faillite de toute proposition destinée à contenir et à maîtriser le chômage structurel de masse. Le dialogue avec cette tendance (il coïncide probablement en Italie avec cette partie de la génération de 1977 qui, par détestation du berlinguérisme et du compromis historique, a vu avec sympathie l'émergence du *Partito della sinistra*) est évidemment fondamental.

4. La grande politique, dont le fondement est le syndicalisme révolutionnaire des IWW postfordistes, doit considérer le revenu citoyen *non pas* comme un point d'arrivée, *mais* comme un point de départ. Ce qui compte véritablement, ce sont les luttes, les formes de contre-pouvoir, entrepreneurialité du travail immatériel, qui peuvent surgir sur la base d'une distribution, fût-elle très timide, d'argent aux chômeurs. Mais ce point de départ doit être suivi, pas à pas, d'une bataille politique-culturelle *transversale*, implanté à l'intérieur et à l'extérieur du Parti démocratique européen (soit : social-démocratie qui ne soit plus social-démocrate, et les Verts).

5. Jouer sa propre initiative avec doigté et sans préjugés implique, par contre, la constitution simultanée d'un « lieu » propre, d'une structure des plus souples, qui coordonne, approfondisse, stimule l'action politique. *Un forum pour la démocratie non représentative et le revenu citoyen* est à l'ordre du jour. En vérité, il l'est depuis bien longtemps. Pour favoriser la transversa-

lité, et non pas pour la limiter. Pour anticiper un fragment de sphère publique non étatique, et donc, non parodique. Pour rendre visible un ensemble d'analyses, options, propositions qui, aussi radicales qu'elles ne sont pas extrémistes, convergent vers la question : *Can you imagine Revolution ?*

5. La défaite et l'erreur

Il y a quelque temps, j'ai vu à la télévision une émission consacrée à l'affaire Sofri[1]. J'étais en compagnie d'amis de longue date, de bons amis dont je connais les obsessions et le tempérament, comme ils connaissent le mien. Certains ont fait de la prison pour « association subversive » dans les années des lois d'exception contre l'extrême-gauche. Ils n'en portent pas la marque, en tout cas, pas plus qu'après un voyage médiocrement exotique. Nous regardons l'émission avec la curiosité que suscitent toujours les images d'archives : les vêtements, les visages, les affiches sur les murs. Le commentaire est équilibré. Rien à voir avec les excès auxquels se sont livrés les médias dans certains cas analogues. On tente de reconstituer les colères et les passions de l'époque. Puis, deux ex-dirigeants de *Lotta continua* commentent en studio l'enquête en cours.

Ils nient, avec d'excellents arguments, que leur organisation ait eu une quelconque responsabilité dans la pratique de l'homicide politique. Ils détaillent l'histoire de leur ancien groupe : spontanéité et anarchisme, radicalité existentielle et amour des masses. Ils soulignent avec insistance, cependant, la distance

1. *N.d.t.* — Adriano Sofri, ex-leader de *Lotta continua*, a été accusé par un « repenti » d'avoir organisé en 1972 l'assassinat du commissaire de police Luigi Calabresi ; Sofri s'est longtemps battu pour prouver son innocence.

qui les sépare désormais de ces manières d'être. Les aveuglements furent nombreux, tout comme les malentendus politiques et moraux. Ils ont tous beaucoup changé. Ils ont retrouvé, heureusement, le goût de la démocratie et de la tolérance. Les images du mouvement, à peine entrevues, n'ont certes pas grand-chose à voir avec les coups de feu de la via Cherubini (la rue de Milan où le commissaire Calabresi a été tué), mais elles semblent aussi très loin, désormais, de ceux qui disent aujourd'hui n'avoir jamais eu recours aux armes.

Une fois la télévision éteinte, ce qui choque, plus encore que l'impression de *déjà-vu* inquisitorial, c'est la difficulté récurrente qu'ont les militants des années 1970 à parler d'eux. La confusion est palpable, la gêne semble irrémédiable. On dresse la liste des erreurs potentiellement commises, avant d'énumérer scrupuleusement les diverses illuminations, conversions, moralités retrouvées qui leur ont succédé. Ce qui n'est jamais mentionné, pas même « en passant », c'est la *défaite* que nous avons subie.

Je parle de la défaite sociale de l'ouvrier à la chaîne, de sa force contractuelle, de ses instances de pouvoir, de sa capacité à unifier l'ensemble du travail salarié. Et de la défaite d'une génération de militants qui était liée à cette figure ouvrière. Une catastrophe qui s'est produite au milieu des années soixante-dix, avec une « révolution par le haut » des modes de production et, à la clef, une altération du paysage où s'inscrivait le conflit. De tels renversements, s'il y en a eu d'autres au cours du siècle, n'ont pas été si nombreux ; on peut les compter sur les doigts d'une main.

Maintenant, le premier effet de toute défaite authentique est de *se faire oublier*, de sortir de l'horizon, laissant la place à un triste cortège de fautes et d'hallucinations. Les vaincus ont comme l'impression d'avoir joué le rôle de l'alcoolique dans une pièce écrite par un dingue. Il n'y a pas de vaincus après la défaite, simplement des gens qui ont eu tort sans répit, par étroitesse d'esprit distraite ou arrogance inconsidérée : des âmes trop simples ou trop torturées, des âmes en peine quoi qu'il en soit. Mais il y a pire : puisque la capacité destructrice de l'État et de la grande entreprise se présente comme une méprise ou une faute dont nous porterions la responsabilité, nous sommes condamnés, entre autres, à ne plus pouvoir identifier les défauts effectifs de compréhension et les véritables omissions. Nos torts, tout comme nos raisons, ne sont même plus dignes de foi, alors qu'on ne se souvient plus du poids presque insoutenable que pouvait avoir alors le *rapport de force*.

Entre ce qui, des années soixante-dix, relève du mot « défaite » et ce qui est reproché à des modèles culturels inadaptés, les comptes ne sont pas réglés et, à mon avis, ne le seront jamais. Comme ils ne le sont jamais dans le paradoxe du menteur (« Épiménide le Crétois, dit : « tous les Crétois sont menteurs » : si son affirmation est fausse alors il a dit la vérité, mais s'il a dit la vérité, son affirmation est fausse). Ou comme quand tu écris directement sur l'ordinateur d'un journal : s'il manque une ligne à l'article, le logiciel affiche : « insuffisant » ; tu ajoutes alors quelques mots, mais la machine, implacable, répond : « une ligne de trop » ; tu l'enlèves, et ça redevient « insuffisant » ; et ainsi de suite, à l'infini. Il est évident qu'il y

a une erreur dans l'assignation de l'espace graphique. Ou, dans le cas de nos années soixante-dix, une malformation dans l'espace de la mémoire collective.

Puisque la défaite se dérobe scrupuleusement à la vue, le simple fait d'en parler peut sembler aujourd'hui trivial et discordant : un signe de petitesse intellectuelle, le dernier lambeau des anciens errements, la poursuite opiniâtre de l'erreur partagée par un grand nombre de personnes dans un autre ailleurs aux contours imprécis. L'âme en peine du vaincu aime à croire que les choses ont mal tourné alors, parce que nous n'étions pas différents de ce que nous étions ; puis, seconde pirouette effectuée sans grâce, il conclut que les choses aujourd'hui vont presque bien du seul fait qu'en effet c'est nous qui avons changé.

Seul un retour d'insubordination de la part des figures sociales, qui sont le *résultat* des transformations intervenues ces dernières années, pourra apporter une solution à ces mystérieux effets d'optique. Pour elles, l'absence de mémoire est peut-être une bénédiction. Pour nous, il nous faut au contraire une *morale provisoire* : contraints dans tous les cas à l'imprécision, il nous faut choisir « une ligne en plus », plutôt que « insuffisant ». *Vaincus*, et rien d'autre. Si ce n'est pas la pleine vérité, c'est cependant la chose la moins fausse qu'il nous soit permis d'affirmer.

Sources

Nous indiquons ci-dessous les différentes sources de publication des essais contenus dans ce volume, en italien et en français. Dans le cas des traductions françaises antérieures, elles ont toutes été revues par l'éditeur, sur la base des dernières parutions italiennes (le plus souvent dans *Esercizi di Esodo*, Verona, Ombre corte, 2002). L'essai qui ouvre le recueil et lui donne son titre a été traduit par Jean-Christophe Weber.

1. *L'usage de la vie.* — « L'uso della vita ». A paru dans le volume *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata, Quodlibet, 2015. Traduit par Jean-Christophe Weber. Une première version de cette traduction a été publiée dans la revue *Multitudes*, 2015/1 (n° 58), p. 143-158. La présente version est augmentée d'un chapitre (6), et a été légèrement modifiée dans l'ensemble.

APOSTILLES

1.1. *Esprit d'escalier*. — A paru sous ce titre en français dans la revue québécoise *Conjonctures,* 31/2000, puis dans la revue montpelliéraine *Tija. Revue de littérature,* 6/2000. Traduit par Véronique Dassas. Repris dans le volume : *Esercizi di esodo,* Verona, Ombre corte, 2002. Il a également été publié en ligne sur le site d'Yves Pagès, www.archyves.net, dans un fichier .pdf regroupant un certain nombre de textes de la même période et intitulé : *L'impossibilité d'être anormaux* (s.l.n.d.). Dans ce document la traduction est de Judith Revel.

1.2. *À l'époque du flipper*. — « All'epoca del flipper », paru dans *Il manifesto* du 22 août 1991. Repris dans : *Esercizi di esodo*. Traduit par Véronique Dassas dans *Conjonctures*, 27/1998. Il figure également dans *L'impossibilité d'être anormaux*, traduit par Judith Revel.

1.3. *Études de visages aux portes des usines Fiat.* — Paru en français dans la revue québécoise *Temps fou*, n°21-22, juillet-août 1997, sous le titre : *Études de visages aux portes des usines Ford.* Traduit par Véronique Dassas. Il figure sous ce même titre dans *L'impossibilité d'être anormaux*, traduit par Judith Revel.

1.4. *Le poker ou la nostalgie de l'aventure.* — Paru dans *Metropoli*, n° 6, juin 1981. Traduit par Véronique Dassas dans *Temps fou*, n°14, juin-août 1996. Il figure dans *L'impossibilité d'être anormaux*.

1.5. *Le nom de l'aimé.e.* — A paru en français dans la revue québécoise *Temps Fou*, n° 21-22, juillet-août 1997, puis dans *Tïja. Revue de littérature*, 6/2000. Traduction de Véronique Dassas. Repris dans *Esercizi di esodo*. Il figure également dans *L'impossibilité d'être anormaux*.

1.6. *Éloge du numismate*. — A paru sous le titre « Monete sotto vetro », dans *Il manifesto* du 6 janvier 1990. Traduit par Véronique Dassas, sous le titre « Monnaie sous verre » dans la revue québécoise *Temps fou*, n° 21-22, juillet-août 1997. Repris dans *Esercizi di Esodo* et dans *L'impossibilité d'être anormaux*, sous ce titre.

2. *Ambivalence du désenchantement*. — A paru dans le volume collectif, *Sentimenti dell'aldiquà*, Roma, Theoria, 1990. Repris dans *Esercizi di esodo*. Traduit par Michel Valensi, dans *Opportunisme, cynisme et peur*, Combas, L'éclat, 1991.

APOSTILLES

2.1. *Les casse-tête du matérialisme.* — « I rompicapo del materialismo » a paru dans le volume collectif, *Il filosofo in borghese*, Roma, manifestolibri, 1992. Traduit par Michel Valensi dans la revue *Futur antérieur* n° 18, 1993/4; repris dans *L'Homme et la société* n° 150, mai 2004.

2.2. *Bavardage et curiosité*. — « La chiacciera e la curiosità » *DeriviApprodi*, 19/2000. Traduit par Patricia Farazzi dans *Les Cahiers de la Villa Gillet,* 11/2000.

2.3. *Les pionniers de la désertion : de l'usine à la frontière.* — Publié pour la première fois sous le titre : « Il gusto dell'abondanza » dans *Metropoli,* 6 septembre 1981. Repris sous le titre « Dell'esodo » dans *Esercizi di esodo*. Traduit par Lise Belperron, sous ce titre, dans *L'impossibilité d'être anormaux*.

3. *Les labyrinthes de la langue*. — Paru sous le titre « Un dedalo di parole » dans le volume collectif, *La città senza luoghi*, Gênes, Costa & Nolan, 1990. Figure également dans *Esercizi di esodo*. Traduit par Michel Valensi dans *Opportunisme, cynisme et peur* (1991).

Apostilles

3.1. *Enfance et pensée critique*. — Paru dans *Luogo Comune*, n°2, janvier 1991, sous le titre : « Il linguaggio in mezzo al guado ». Figure dans *Esercizi di Esodo* sous le titre : « Infanzia e pensiero critico ». Traduit par Michel Valensi dans *Conjonctures* 15/1991.

3.2. *Aphasie et liberté de parole*. — « Afasia e libertà di parole ». Paru dans *Luogo comune* n°3, mai 1991. Inédit en français. Traduit par Michel Valensi.

3.3. *La ville des lieux communs*. — « La città dei luoghi comuni ». Paru dans *Il manifesto* du 27 octobre 1988. Repris dans *Esercizi di esodo*. Inédit en français. Traduit par Michel Valensi.

3.4. *Vies en italiques, vies entre guillemets*. —« Vite in corsiva, vite tra virgolette ». Traduit par Véronique Dassas dans *Conjonctures,* 31/2000, puis dans *Tija. Revue de littérature*, 6/2000. Repris dans *Esercizi di esodo*. Il figure également dans *L'impossibilité d'être anormaux*, traduit par Judith Revel.

4. *Virtuosité et révolution*. — « Virtuosismo e rivoluzione », paru dans *Luogo comune* n° 4/1993, puis repris dans *Mondanità.*

L'idea di 'Mondo' tra esperienza sensibile e sfera pubblica, Rome, manifestolibri, 1994. Traduit par Michel Valensi dans *Miracle, virtuosité et déjà-vu. Trois essais sur l'idée de monde*, Combas, L'éclat, 1996.

APOSTILLES

4.1. *Le futur derrière nous. Notes sur* 1977. — « Il futuro alle spalle. Note sul 1977 ». Paru dans *Il manifesto* du 24 février 1987. Repris dans *Esercizi di esodo.* Inédit en français. Traduit par Michel Valensi.

4.2. *La force d'une thèse honnie. Le salaire comme variable indépendante.* — « I principi del '69. La forza di una tesi aborrita : il salario variabile indipendente ». Paru dans « Supplemento sul '68 » n° 11, *Il manifesto*, novembre 1988. Inédit en français. Traduit par Michel Valensi.

4.3. *Un mouvement performatif.* — « Un movimento performativo ». Paru sur le site *http://republicart.net*, rubrique « précariat » rédigé en 2001, parution avril 2005. Inédit en français. Traduit par Michel Valensi.

4.4. *« Faut vous faire un dessin ?»* — « Che te lo dico a fare? » Éditorial de la revue *DeriviApprodi* 18/1999, signé IWW (*Immaterial Workers of the World*). Inédit en français. Traduit par Michel Valensi.

5. *La défaite et l'erreur.* — « La sconfitta e l'errore ». Paru dans *Il manifesto* du 3 août 1988. Repris dans *Esercizi di esodo*. Traduit par Véronique Dassas dans *Conjonctures*, 31/2000. Figure également dans *L'impossibilité d'être anormaux*, traduit par Lise Belperron.

INDEX

Adorno, T. W. 116, 228
Agamben, G. 196
Arendt, H. 221, 225-227, 230, 253-255, 257, 281-282
Aristote 13, 21, 46, 156, 175-179, 211, 213-214, 224, 241, 253
Asor Rosa, A. 266
Augustin 32, 46, 125, 132
Austin, J. L. 279-280, 283

Bach, J. S. 231
Bachelard, G. 120
Balzac, H. de 64, 271
Bataille, G. 111, 125
Baudelaire, C. 80
Baudrillard, J. 217
Belloti, E. 192
Benjamin, W. 39, 80, 134-136, 165, 192-193, 248, 265
Benveniste, E. 20, 25, 46
Bianciardi, L. 227
Brecht, B. 34, 37-40, 46

Calabresi, L. 305-306
Carnap, R. von 150
Cavell, S. 18, 46
Cioran, E. 217
Condillac, E. B. de 123
Coriat, B. 229

Della Porta, G. 60
Descartes, R. 106, 168-169

Feuerbach, L. 61, 119-120, 150
Foucault, M. 17, 23, 30-32, 46
Franklin , B. 140

Goethe, J. W. von 41, 193
Gorz, A. 234
Gould, G. 223, 225-226, 231
Grotowski, J. 34, 36

Habermas, J. 202
Hegel, G. W. F. 61-63, 106, 117, 119-120, 141-142, 148, 150, 172, 175
Heidegger, M. 80, 102, 122, 127-130, 132-136
Hintikka, J. 207
Hirschman, A.O. 144, 239
Hobbes, T. 233, 235, 237-238, 241-242, 246, 255-256
Hofmannsthal, H. von 203
Hölderlin, F. 58
Horkheimer, M. 228

Jakobson, R. 199-200, 203-205, 208
Jean 41
Jessup, R. 73

Kant, E. 151
Keynes, J. M. 150

La Malfa, U. 271
La Mettrie, J. Offray de 116
La Rochefoucauld, F. de 125
Lama, L. 263
Lavater, J. K. 60-61
Lee, S. 13
Leibniz, G. W. 102, 106, 179, 184
Lénine, V. Oulianov dit 235, 295
Lombardo Radice, M. 191
Luhmann, N. 173

Maistre, Joseph de 271
Mandelstam, O. 21, 47
Marazzi, C. 131
Marc Aurèle 34
Marx, K. 64, 87-88, 91-93, 115, 138-140, 142-143, 221-223, 226-227, 230, 234, 239, 270
McQueen, S. 73
Meyerhold, V. 34
Montaigne, M. de 125

Orwell, G. 272

Parsons, L. E. 150
Pascal, B. 125, 133-134
Pasolini, P. P. 52, 57-59
Piaget, J. 130, 197
Platon 171-172, 174, 176
Plessner, H. 21, 47

Quine, W. van O. 157, 206-207

Reich, R. 299
Ricardo, D. 141-142, 150
Rilke, R. M. 211
Robinson, E. G. 73
Rousseau, J.-J. 190, 235
Rubel, M. 91-92
Russell, T. 157, 182

Saussure, F. de 130, 150, 155, 167, 173-174
Scalfari, E. 271
Schmitt, C. 235, 245, 249-250, 256
Shakespeare, W. 64
Sofri, A. 305
Spinoza, B. 157, 256
Stanislavski, C. 34, 41, 45, 47

Tertullien 34
Turner, F. J. 139

Veltroni, W. 286
Voltaire 116
Vygotskij, L. 197

Wakefield, E. 140
Whitehead, A. N. 171
Williams, W. C. 140
Wittgenstein, L. 12, 17, 24, 40, 42-47, 145, 150

Table

N.d.é. 7

1. L'usage de la vie 11

APOSTILLES

1.1. *Esprit d'escalier* 49
1.2. *À l'époque du flipper* 52
1.3. *Études de visages aux portes des usines Fiat*..... 60
1.4. *Éloge du numismate* 64
1.5. *Le nom de l'aimé.e* 67
1.6. *Le poker ou la nostalgie de l'aventure* 70

2. Ambivalence du désenchantement 75

APOSTILLES

2.1. *Les casse-tête du matérialisme* 114
2.2. *Bavardage et curiosité* 125
2.3. *Les pionniers de la désertion : de l'usine à la frontière* 138

3. Les labyrinthes de la langue 145

APOSTILLES

3.1. *Enfance et pensée critique*.....190
3.2. *Aphasie et liberté de parole* 199
3.3. *La ville des lieux communs* 210
3.4. *Vies en italiques, vies entre guillemets* 216

4. Virtuosité et révolution 221

APOSTILLES

4.1. *Le futur derrière nous. Notes sur* 1977 259
4.2. *La force d'une thèse honnie. Le salaire comme variable indépendante* 267
4.3. *Un mouvement performatif* 275
4.4. *« Faut vous faire un dessin ? »* 286

5. La défaite et l'erreur 305

Sources 309
Index 313