

Jacques Rancière

**En quel temps
vivons-nous ?**

Conversation avec Eric Hazan

La fabrique
éditions

© La Fabrique éditions, 2017
Impression : Floch, Mayenne
ISBN : 978-2-358-72097-7

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
www.lafabrique.fr

Diffusion : Les Belles Lettres

Que ce livre ait pris la forme d'une « conversation », c'est le résultat d'un compromis. À la Fabrique, nous souhaitions voir Rancière s'exprimer sur l'époque mais lui, de son côté, n'en voyait pas la nécessité. Puis, peut-être lassé de mes demandes, il me dit un jour que si je lui posais des questions, il y répondrait. La tâche m'a semblé très difficile bien que le but fût clair : amener Rancière à développer ce qu'il avait récemment fait entendre dans des articles et des entretiens – sur ce qu'il y a de nouveau dans « notre temps » et ce qui s'inscrit dans la continuité, sur le lien entre représentation et démocratie, sur la fin du travail comme forme d'un monde commun à venir, sur l'espoir d'une communauté de lutte qui soit aussi une communauté de vie, sur la prudence nouvelle qu'il faut pour parler de notions aussi simples d'apparence que « peuple », « insurrection » ou « histoire »... Mais quelles questions poser, par quoi commencer ? J'ai mis des mois à me décider puis j'ai fini par tirer sur un bout de la pelote et le reste est venu naturellement, Rancière ayant bien joué le jeu proposé. La conversation s'est

En quel temps vivons-nous ?

déroulée par écrit sur un rythme assez vif entre août 2016 et février 2017. Au lecteur de juger si le résultat répond à la question que pose le titre de ce petit livre.

E.H.

Dans La Haine de la démocratie, publié en 2005, vous proposiez des règles « permettant à un système représentatif de se déclarer démocratique » – des mandats électoraux courts et non renouvelables, le monopole des représentants du peuple sur l'élaboration des lois, le contrôle de l'ingérence des puissances économiques dans les processus électoraux... Dans d'autres textes de la même époque, vous suggériez de laisser une large part au tirage au sort dans le choix du « personnel gouvernant » pour éviter qu'il soit constitué de « ceux qui aiment le pouvoir et sont adroits à s'en emparer ».

La Haine date maintenant d'une douzaine d'années. Pensez-vous toujours que la démocratie soit la notion centrale autour de laquelle continuent à tourner les questions politiques ? Que le choix de ceux qui nous représentent reste déterminant ? N'a-t-on pas assisté pendant ces dernières années à la décomposition du système représentatif ? La question actuelle n'est-elle pas de trouver la manière de s'en débarrasser – et de vivre enfin sans gouvernement ?

La Haine de la démocratie ne proposait pas un agenda politique mais une réflexion sur l'idée de démocratie, à partir de la contradiction qui

voyait se développer, au sein d'États qui se définissent eux-mêmes comme *des démocraties*, une furieuse campagne de dénonciation de *la démocratie* comme règne de l'individualisme de masse et destruction du lien social. La thèse centrale du livre était que la démocratie n'est pas un régime politique, qu'elle est la condition égalitaire, la condition anarchique de l'existence même d'un pouvoir spécifiquement politique mais aussi, par cela même, la condition que l'exercice du pouvoir s'emploie incessamment à refouler. Je montrais que ce qu'on appelle communément politique est en fait la contradiction en acte qui fait reposer l'exercice du pouvoir politique sur ce principe démocratique qui le contredit et dont il est la contradiction. C'est dans ce cadre que j'avais étudié l'opposition principielle entre la logique démocratique et la logique représentative et les formes de croisement entre les deux logiques. J'avais en particulier rappelé un certain nombre de principes et de règles qui se déduisent du principe démocratique et qui sont propres à mettre plus de démocratie dans les institutions comme le tirage au sort et les mandats courts, non cumulables et non renouvelables. Je les avais rappelés non comme des recettes à appliquer pour «revitaliser la démocratie», comme on dit aujourd'hui, mais comme des exigences propres à créer un écart à l'égard de la vision dominante qui assimile démocratie et représentation, à

montrer que nos régimes représentatifs sont en fait de plus en plus oligarchiques et que les campagnes républicaines contre les horreurs de l'égalité sont le point d'honneur théorique du processus d'inégalité croissante dans nos sociétés et nos institutions¹.

J'avoue trouver comique l'idée que nous aurions dépassé tout cela. La campagne républicaine que je dénonçais alors s'est amplifiée jusqu'à devenir la grande cause nationale et à faire du port de tel ou tel costume de bain «la question» dont dépend l'avenir de notre civilisation. Quant à la décomposition du système représentatif, c'est une vieille lune qui soutient depuis les années 1880 les espérances et les illusions d'une gauche «radicale» toujours prête à voir dans les faibles taux de participation à telle ou telle élection partielle la preuve d'un désinvestissement massif du système électoral. Mais il n'y a pas décomposition du système représentatif. Les institutions ne sont pas des êtres vivants : elles ne meurent pas de leurs maladies. Ce système tient le coup et trouve le moyen de s'arranger avec les anomalies et les monstres qu'il secrète : il crée par son mécanisme même la place de ceux qui prétendent représenter les non-représentés ; et il

1. Je profite de l'occasion pour signaler que l'ouvrage de Jacques Rancière régulièrement annoncé

sous le titre *Comment revivifier la démocratie* n'existe pas.

fait de sa médiocrité même un principe de résignation à sa nécessité. En face de cela les mouvements extra- ou anti-parlementaires récents n'ont pas créé de réel espace politique alternatif. Les mouvements des places qui ont été, dans ces dernières années, les plus vigoureuses affirmations démocratiques n'ont pas réussi à déboucher sur la création de mouvements politiques autonomes par rapport aux agendas étatiques. Leur héritage s'est parfois dissipé, parfois prolongé dans des formes alternatives mais il a aussi été capté par des partis de «gauche de la gauche» qui jouent le jeu des programmes électoraux et des alliances et négociations entre partis de gouvernement comme Podemos ou Syriza. L'énergie d'Occupy Wall Street a soutenu la campagne de Sanders qui n'a eu finalement que le choix de soutenir Hillary Clinton. Et la circonstance électorale dans notre pays risque d'être marquée par l'habituelle débandade d'une foule d'esprits de gauche, adeptes de la logique du «moins pire». Ceux qui nous demandaient naguère de voter Hollande parce qu'il était moins pire que Sarkozy nous inviteront cette fois à voter Macron parce qu'il est moins pire que Fillon ou Fillon parce qu'il est moins pire que Marine Le Pen et, dans cinq ans, à soutenir Marine Le Pen parce qu'elle est moins pire que sa nièce. La tête pensante de Nuit debout nous appelait à dire : nous ne voterons plus jamais socialiste. Je pense qu'il aurait

mieux valu dire : nous ne voulons plus de présidents et d'élections présidentielles. Je pense qu'une campagne de mise en cause frontale des primaires «démocratiques» et du processus même de l'élection présidentielle était une issue toute logique du mouvement et l'occasion précisément de marquer que la démocratie est autre chose qu'une affaire de choix du petit nombre par le grand nombre.

Vivre sans gouvernement est assurément un bel objectif à se donner. Mais ça l'était pareillement en 2005 et pareillement déjà en 1850 quand les révolutionnaires vaincus se sont emparés de l'idée de la «législation directe par le peuple» ou ont commencé à opposer l'association ou «la sociale» au gouvernement. Cela veut dire que nous ne sommes pas plus près de ce but qu'en 1850. Pour s'en approcher, il faut justement commencer par se débarrasser de l'idée que ce but est amené par le cours même des choses. Il faut en finir avec la vieille idée marxiste que le monde de la domination secrète sa propre destruction, que «tout ce qui est solide se dissipe dans les airs» et que les institutions et croyances qui soutenaient l'ordre ancien se dissolvent d'elles-mêmes dans les fameuses «eaux glacées du calcul égoïste». Selon cette logique États, parlements, religions et idéologies disparaîtraient de par le développement même du capitalisme. Aujourd'hui encore le discours dominant

sur le «néolibéralisme» y voit le moment où la domination économique se montre à nu dans la dissolution de toutes les croyances et institutions. Mais le fait est que nous avons toujours plus d'États – et de super-États – et toujours plus de gouvernement, que le système représentatif ne cesse de se renforcer en suivant sa pente naturelle qui est la pente anti-démocratique, que le capitalisme «libéral» ne cesse d'imposer des réglementations et des normes nouvelles, que la religion joue aujourd'hui le rôle massif que l'on sait, que les nationalismes et ethnicismes se sont puissamment renforcés dans les dernières décennies ainsi que toutes les idéologies réactionnaires.

J'entends bien que l'état du monde dominant est une chose et que notre pensée n'est pas tenue de s'aligner sur lui mais se nourrit au contraire des énergies de ceux qui luttent contre lui. Encore faut-il que ces énergies ne se nourrissent pas elles-mêmes de sophismes et d'analyses controuvées quant à cet état des choses. Il faut en particulier sortir du raisonnement qui transforme les avancées brutales des oligarchies capitalistes et étatiques en signes qu'elles sont de plus en plus nues et impuissantes et qui voit dans les défaites de la démocratie la chute des illusions qui ouvre la voie à la lutte finale. Les défaites de la démocratie sont des défaites de l'égalité et non la défection des illusions. Plus profondément, il faut sortir de cette logique qui enrôle l'évolution historique au

service de ses désirs, en interprétant l'histoire de la domination comme celle d'un monde d'apparences voué à se dissiper au profit de la réalité nue. Les «apparences» sont solides. Et c'est aussi pour cela qu'il faut sortir de la logique pseudo-radical qui disqualifie comme simple apparence la bataille sur les institutions et les procédures de la politique (qui n'est pas celle du choix des représentants) et renvoie toute égalité politique à un simple reflet inversé ou un instrument trompeur de la domination du Capital. En fait de radicalité, cette logique partage exactement la vision officielle des choses: elle est fondée comme elle sur la présupposition que le système représentatif est la simple expression d'une réalité sociale sous-jacente. La version officielle en fait l'expression des sentiments d'un peuple qui est censé exister avant lui. La version critique en fait l'expression mystifiée d'une lutte des classes qui existe, elle aussi, avant lui. Mais le peuple n'est pas le grand corps collectif qui s'exprime dans la représentation. Il est le quasi-corps qui est produit par le fonctionnement de ce système. Et la représentation n'est pas une expression ni même un instrument de la lutte des classes. Elle en est une forme d'existence: non pas l'expression passive d'une réalité pré-donnée mais une matrice effective de construction du commun, de production de significations, de comportements et d'affects. La manière dont notre système électoral crée le

corps et les affects d'un «vrai peuple d'en-bas» en est aujourd'hui un exemple significatif.

La vision métapolitique moderne fait du politique l'expression d'un processus économico-social situé en dessous ou en arrière². Mais il n'y a pas les apparences et la réalité. Il y a des formes différentes de construction et de symbolisation du commun qui sont toutes également réelles et également traversées par le conflit de l'égalité et de l'inégalité. Construire des formes de vie autres, c'est aussi construire des regards autres sur les «problèmes» que nous propose l'ordre dominant. Je ne crois aucunement que l'inégalité disparaîtrait comme par enchantement si on décidait d'avoir des assemblées tirées au sort. La question est en effet de savoir d'abord quel est ce *on*. Je pars simplement du fait que cette idée qui est parfaitement logique est complètement à l'opposé du système actuellement existant et qu'elle définit un regard sur la politique qu'il est utile d'incorporer à une vision alternative du monde et de mettre en œuvre dans une pratique politique qui sorte de l'alternative entre l'intégration au système représentatif et la simple dénonciation de son illusion au profit des luttes «réelles».

2. Sur la notion de la métapolitique comme renvoi de la politique à une réalité sous-jacente, voir le quatrième

chapitre de mon livre *La Mésémenie. Politique et philosophie*, Galilée, 1994.

Les exemples que vous donnez ne sont-ils pas justement des symptômes du dépérissement, de l'agonie du système représentatif dont vous dites qu'il «tient le coup»? En Grèce par exemple, qu'un gouvernement massivement appuyé par diverses élections ait pris, à l'été 2015, des décisions contraires à ses engagements et à une volonté populaire clairement exprimée, n'est-ce pas une confirmation de ce que disait à l'époque le ministre allemand de l'Économie: «On ne peut pas laisser des élections changer quoi que ce soit»? Dans le même ordre d'idées, l'élection présidentielle qui se prépare en France n'apparaît-elle pas comme une mascarade aux yeux d'une très large part de la population? N'y a-t-il pas là quelque chose de tout à fait nouveau, depuis cinquante ans que cette élection existe et suscite des espoirs?

Si le système représentatif était à l'agonie chaque fois qu'un parti de gauche trahit ses promesses électorales, il serait effectivement mort depuis un bon siècle, ce qui n'est pas le cas. L'objection repose toujours sur l'idée fautive qui identifie trois choses différentes – représentation, élection et démocratie – et fait en conséquence du système représentatif la simple illusion «démocratique» par laquelle les gens subissent un pouvoir dont ils s'imaginent être la source. Dans ce cas on déduit logiquement qu'un politicien qui déclare que l'on ne peut pas laisser le peuple décider de n'importe quoi

avoue le mensonge de la représentation et détruit la croyance qui fondait l'adhésion de masse au système. Mais il n'en est pas ainsi pour plusieurs raisons.

D'abord, je l'ai plusieurs fois rappelé, la représentation comme principe n'est pas la démocratie. La démocratie n'est pas le choix des représentants, elle est le pouvoir de ceux qui ne sont pas qualifiés pour exercer le pouvoir.

La doxa dominante présente la représentation comme un mouvement qui part d'en bas: le peuple est là comme un corps collectif qui se choisit des représentants. Mais un peuple politique, ce n'est pas un donné préexistant, c'est un résultat. Ce n'est pas le peuple qui se représente mais la représentation qui produit un certain type de peuple. Et la représentation, dans la pensée de ceux qui ont inventé le système représentatif, cela veut dire qu'il y a une partie de la société qui est naturellement apte, par sa position, à représenter les intérêts généraux de la société. Dans la vision des Pères fondateurs américains, c'était la classe des propriétaires éclairés qui représentait cette partie privilégiée. On a vu chez nous, avec les assemblées massacrées de 1848 et de 1871, ce qu'était cette classe propriétaire «éclairée». Par la suite, la logique du système s'est autonomisée. La représentation est devenue un métier exercé par une

classe de politiciens professionnels qui, pour l'essentiel, s'auto-reproduit et fait valider cette autoreproduction par la forme spécifique de peuple qu'il produit, à savoir le corps électoral. Celui-ci reconferme le pouvoir de cette classe en choisissant entre ses fractions. S'il n'y a pas, indépendamment du système représentatif, des pouvoirs démocratiques autonomes et puissants qui construisent un autre peuple, un peuple égalitaire en mouvement, c'est la logique hiérarchique de la reproduction des représentants «légitimes», c'est-à-dire de la caste des professionnels du pouvoir, qui s'impose. De nos jours cette science de la reproduction des oligarchies gouvernementales a trouvé à s'identifier avec le savoir de la production de la richesse commune, autrement dit avec la science économique dominante. Et c'est dans ce cadre qu'un ministre des Finances allemand peut rappeler que les décisions rationnelles dont dépend la prospérité européenne ne peuvent être soumises aux variations de l'électorat grec. Mais il n'a pas besoin, pour ce faire, de contredire l'arithmétique électorale en proclamant le privilège du petit nombre sur le grand nombre. Car, dans le cadre européen, ce sont les électeurs grecs qui jouent le rôle de la minorité, laquelle n'a pas le droit d'imposer sa volonté à la majorité. Là-dessus le point de vue de Schaüble n'est en rien opposé à celui de son propre électoral.

C'est un premier point, concernant le système représentatif. Le deuxième concerne les modes d'adhésion à ce système. L'idée reçue est qu'il marche à condition que les électeurs croient vraiment que ce sont eux qui choisissent leurs représentants et choisissent les politiques que ceux-ci doivent mener. C'est une façon très simpliste de concevoir les choses. En fait, ce n'est pas la croyance qui fonde l'adhésion mais l'adhésion qui fonde la croyance. La croyance, c'est l'effet subjectif d'un ordre de choses, la manière dont il est intériorisé. Le système présidentiel français se soutient moins par les espérances qu'il suscite que par le découragement qu'il produit. Or ce découragement atteint tout autant ceux qui ne votent pas que ceux qui votent. Il atteint les espérances de voies révolutionnaires tout autant que les espérances d'amélioration par la voie électorale. La logique inégalitaire, au surplus, procure à ceux qu'elle infériorise les moyens de croire qu'ils exercent ainsi leur supériorité. On consent non parce qu'on est dupes mais pour montrer qu'on n'est pas dupes. C'est ce que j'ai appelé, en suivant Jacotot, la logique des inférieurs supérieurs: on se soumet à une forme de domination dans la mesure même où elle vous offre la possibilité de la mépriser. La plupart des formes de domination aujourd'hui fonctionnent ainsi: il n'y a pas besoin de «croire» aux messages médiatiques, d'être

séduit par les images publicitaires ou d'espérer quelque chose des gens qu'on élit. Le système marche très bien à l'incroyance, ce qui revient à dire que la prétendue incroyance est aujourd'hui le mode normal de la croyance, le mode normal d'intériorisation de l'état des choses qui affecte aussi bien ceux qui votent et ceux qui ne votent pas. Bien sûr «incroyance» est un mot trop général qui couvre des affects et des dispositions subjectives de types divers. Il faudrait détailler les modes divers de subjectivation qu'il couvre. Mais l'essentiel est d'en finir avec l'idée de la domination comme un grand système cohérent, une totalité organique qui produit logiquement les institutions et les dispositions subjectives qui correspondent à ses besoins. L'état des choses au travers duquel la domination opère, c'est une combinaison d'éléments et d'agencements hétérogènes. Les manières d'y adhérer ou de s'en distancer sont elles-mêmes des combinaisons hétérogènes d'affects et de formes de conscience par rapport auxquelles les thèmes du désenchantement et du désinvestissement sont des simplifications inopérantes.

Le mouvement du printemps dernier, avec toutes ses faiblesses et ses contradictions, n'a-t-il pas été une avancée par rapport à... 1850 ? N'a-t-il pas marqué la fin de l'illusion que vous dénoncez, «la vieille idée marxiste que le monde de la domination secrète sa propre destruction» ? Dans sa disqualification de la politique traditionnelle, il me semble qu'il ne s'est pas attaqué à des apparences mais qu'il a bien cherché à construire les «regards autres» que vous souhaitez. Bref, n'assistons-nous pas à un grand changement subjectif dans les façons de lutter contre l'ordre existant ?

Cette avancée n'a rien d'évident. En 1850 il était facile à des militants ouvriers d'opposer l'association ou «la sociale» à un pouvoir capitaliste et un pouvoir étatique conçus comme parasitaires. Ce qui surgissait à ce moment-là, notamment à travers le développement de tout le réseau des associations ouvrières, c'est l'idée que le travail constitue un monde commun, l'immense structure horizontale d'un système de production et d'échange qui peut fonctionner tout seul et sans hiérarchie. C'est cette vision d'un avenir où les rapports médiatisés par les abstractions de la monnaie et de la marchandise seraient (re)devenus des rapports directs entre les hommes producteurs qui a soutenu le développement des divers socialismes comme celui de l'anarcho-syndicalisme. Cette évidence du travail comme monde commun déjà là, prêt

à reprendre ce qui était aliéné dans les rapports marchands et dans les structures étatiques, a disparu dans l'univers contemporain du capitalisme financier, de l'industrie délocalisée et de l'extension du précariat qui est aussi un univers où la médiation capitaliste et étatique est partout. Et, au fond, la fameuse «loi travail» était une déclaration de péremption définitive du travail comme monde commun. Certains y répondent par des rodomontades sur la fin des illusions du travail et de la valeur-travail. D'autres y voient le signe que c'est désormais la vie entière et non plus la force de travail qui est requise par le capitalisme postfordiste et en déduisent l'émergence d'un mouvement «biopolitique», un mouvement de la vie elle-même succédant au classique mouvement ouvrier. Mais les protestataires du printemps 2016 y ont spontanément perçu autre chose : la déclaration officielle que désormais, dans nos sociétés avancées, le travail n'avait plus de raison de faire communauté, qu'il ne devait plus être que la manière dont chaque individu gérait son «capital humain». C'est ce que déclare d'une autre manière la répression judiciaire maintenant systématique de formes de lutte ouvrière qui étaient jusque-là considérées comme appartenant aux risques des conflits sociaux (condamnation des ouvriers de Goodyear ou des protestataires d'Air France). L'alliance assez

inédite entre les syndicats ouvriers et les «inorganisés» de Nuit debout a aussi été significative de ce point de vue pour qui se souvient de la dureté des affrontements d'antan entre gauchistes et syndicalistes.

Mais cela veut dire aussi que ce mouvement, si important qu'il ait été, ne peut se situer sur une ligne temporelle évolutive simple. Il a à la fois attesté et masqué le fait que, si le travail fait encore enjeu de lutte et principe de communauté, il ne fait plus monde. Il n'est plus la forme déjà-là d'un monde à venir, ce qu'il était encore en 1968, même si la fonction symbolique qui était attribuée à la classe ouvrière dans la pensée gauchiste était en conflit avec la «réalité» que géraient ses représentants «légitimes». Mais aussi il n'a pas été vraiment remplacé dans cette fonction. La faveur actuelle du «revenu universel» en témoigne à sa façon. Celui-ci se voulait au départ l'expression d'un nouveau militantisme porté par l'évolution historique, celui des travailleurs «cognitaires» de l'ère postfordiste. Ce mouvement «historique» est resté une hypothèse d'école. Ce qui a eu lieu à sa place, c'est l'entretemps des mouvements d'occupation. Le revenu universel est alors devenu une proposition de mesure étatique compensant la désindustrialisation. Il n'y a plus de communauté déjà-là qui garantisse la communauté à venir. La communauté est devenue avant tout un objet de

désir. C'est le phénomène marquant du mouvement des places et des occupations. D'un côté, il est bien vrai qu'il a été un écart par rapport au fonctionnement de ce qu'on entend en France par politique. Il faut se souvenir que le mouvement espagnol du 15 Mai et ceux qui l'ont suivi n'avaient eu pratiquement aucune résonance en France parce que la grande affaire alors était ici la «grande primaire démocratique socialiste». De ce point de vue il y a eu assurément dans le mouvement du printemps 2016 un écart, l'affirmation d'un peuple autre que celui du processus électoral. Mais c'est plutôt le rattrapage d'un retard qu'un pas en avant significatif dans la pensée et dans l'action. Et par ailleurs on a pu constater, plus fortement encore ici que dans les mouvements précités, à quel point cet autre peuple est actuellement objet de désir plus que forme en mouvement. On sait en figurer l'exigence mais on ne sait pas quels organes et quelles formes donner à sa constitution. Le rôle dévolu à l'assemblée comme figure du peuple égal où chacun parle de ce qu'il veut dans un temps semblable pour tous en témoigne éloquemment. La floraison de thèmes comme ceux du pouvoir «destituant», emprunté à Giorgio Agamben, ou de l'«exode», prôné par Paolo Virno, en témoigne d'une autre manière. D'un côté, l'écart affirmé est orphelin d'un monde symbolique et vécu auquel s'adosser. De l'autre, il a du mal à

trouver les formes dans lesquelles se développer. C'est pourquoi l'idée que le système est moribond et prêt à s'effondrer reste commode. Elle comble l'intervalle entre les écarts actuels et l'avenir espéré et elle permet de s'imaginer alternativement qu'il suffit qu'on donne un petit coup d'épaule au système pour que tout s'effondre ou qu'il suffit qu'on s'en retire pour qu'il se dissolve. Dans l'ouvrage *Premières mesures révolutionnaires*, publié il y a trois ans à La Fabrique, je lis ceci : «La décrépitude du capitalisme démocratique est telle que son effondrement sera international où que se situe le premier ébranlement³.» Je ne suis pas du tout sûr que ce genre d'illusion se soit évanoui au printemps dernier.

Une remarque, ou plutôt une parenthèse : au départ de Premières mesures révolutionnaires, il y a un postulat tout à fait explicite, celui que l'insurrection a eu lieu et qu'elle a été victorieuse. Le livre porte sur ce qu'on pourrait faire ensuite – et non pas sur les chances de survenue ou les conditions de succès d'une telle insurrection. Il n'implique donc aucune illusion. La phrase que vous citez est évidemment une référence à l'explosion internationale qui a suivi les événements du printemps 1848 et du printemps 1968 en France.

3. Eric Hazan et Kamo, *Premières mesures révolutionnaires*, La Fabrique, 2013, p. 35.

Cela dit, le découragement dont vous parlez, sur lequel se soutient le système présidentiel français, touche aussi bien, dites-vous, les espérances révolutionnaires que celles d'amélioration par la voie électorale. N'est-ce pas faire bon marché de ce qu'il y a eu de nouveau dans le mouvement du printemps dernier ? Peut-on parler de découragement quand dans toute la France des manifestations ont réuni en tête des cortèges des lycéens, des étudiants, des jeunes inorganisés et des ouvriers en petits groupes portant les couleurs de leur syndicat ? Les médias se sont bien gardés de signaler que le « cortège de tête » représentait une bonne moitié des participants à la manifestation du 15 septembre. Certes, cette jeunesse révoltée est très minoritaire si on la rapporte aux millions d'électeurs, mais est-ce bien ainsi qu'il faut compter ?

Qu'un système produise un effet de découragement ne veut pas dire que tout le monde soit découragé. Il y a même beaucoup d'électeurs qui gardent le moral. Ma remarque ne visait pas à porter un diagnostic négatif sur le mouvement du printemps 2016. Elle visait à remettre en cause la logique sur laquelle s'appuient majoritairement les analyses qui lisent les possibilités du futur dans l'état présent des choses et que j'appellerai la logique des vases communicants : l'idée que la baisse des espérances mises dans le système représentatif produit la hausse

des énergies qui se portent vers les alternatives à ce système – ce qui repose toujours en dernière instance sur l'idée que la dissipation de l'illusion (le système électoral) produit la montée en puissance du vrai (le mouvement social, les vraies luttes, etc.). Les choses n'ont jamais fonctionné ainsi. Les logiques qui font marcher les esprits et les corps sont en fait des croisements beaucoup plus complexes de logiques hétérogènes, comme le montre le fait que les mouvements sociaux extraparlimentaires ont connu leur plus grande force à des époques où le système parlementaire nourrissait encore des espérances. Aujourd'hui, à l'inverse, la morosité électorale trouve volontiers son pendant dans des mouvements revendicatifs à demi résignés et des théories révolutionnaires « radicales » qui empruntent souvent leurs arguments et leur tonalité aux théories désabusées de la catastrophe civilisationnelle.

On peut dire que le printemps 2016 nous a changés de cette morosité. Il y a eu assurément des jeunes mobilisés dans toute la France et il n'y a pas lieu d'en comparer le nombre à celui des électeurs. Il y a lieu en revanche de le comparer à celui d'autres jeunesse : la jeunesse de la « creative class » dont le dynamisme se meut à son aise dans l'ordre dit néolibéral, celle qui se mobilise pour le Front national et les Manifs pour tous, celle qui écoute les appels à la guerre

de religion et la grande masse de cette jeunesse dite des banlieues que les manifestations du printemps dernier ont trouvée indifférente ou hostile. Il y a surtout lieu d'être plus précis quand on invoque la « nouveauté » de ce mouvement. Il y a toujours du nouveau quand on passe de la résignation à la protestation. Mais cette nouveauté est elle-même prise dans une logique où il s'agit d'abord de résister aux offensives de l'ennemi, une résistance qui, d'un point de vue strictement pragmatique, s'est montrée incapable cette fois-ci de le faire reculer comme cela avait été le cas pour la loi sur les retraites en 1995 et la loi instituant le CPE en 2006. Il convient, bien sûr, de séparer de la comptabilité des gains objectifs les accroissements de puissance subjective d'un mouvement. Et le phénomène Nuit debout a été important de ce point de vue, en transformant un mouvement de résistance en mouvement d'auto-affirmation d'une communauté prenant possession d'un espace et d'un temps propres. Mais, en s'inscrivant, d'une manière plus modeste qu'ailleurs, dans la dynamique du mouvement des places et des occupations, il a pour l'essentiel repris ses formes et rencontré les mêmes problèmes. Sur la place de la République, comme à Liberty Plaza ou à la Puerta del Sol, la centralité de la forme-assemblée a montré en même temps la puissance d'un désir de communauté et d'égalité mais aussi la

façon dont ce désir s'inhibe lui-même et s'enferme dans sa propre image, dans la mise en scène du bonheur d'être ensemble. Or le problème n'est pas de passer de l'individualisme à la communauté mais de passer d'une forme de communauté à une autre.

Le printemps 2016 a redonné une actualité sensible à l'idée d'une communauté de lutte qui soit aussi une communauté de vie. Il a, du même coup, remis en scène le problème de la liaison entre les deux, entre un processus de constitution d'un peuple autonome et celui de la constitution d'une force de lutte contre l'ennemi. Toute l'histoire moderne a été traversée par la tension entre une lutte de classes conçue comme formation d'une armée pour vaincre l'ennemi et une lutte de classes pensée comme sécession d'un peuple inventant ses institutions et ses formes de vie autonomes. La tension pouvait se résoudre tant qu'un même peuple pouvait figurer l'armée des ~~travailleurs combattants et celle des producteurs~~ émancipés. Elle éclate en revanche quand ce ne sont plus les usines ni même les universités qui sont occupées, non plus les lieux de fonctions sociales mettant en présence des forces en conflit, mais l'espace vacant des places où la communauté se symbolise en assemblée aux temps de parole égalitaires tandis que dans les rues voisines résonnent des slogans comme « Tout le monde déteste la police » et que la destruction de

quelques distributeurs de billets de banques compense dérisoirement la destruction de milliers d'emplois par des puissances financières contre lesquelles la lutte ouvrière s'est montrée impuissante. La contradiction, elle est présente dans cet espace même de la rue qui est à la fois le classique lieu d'affirmation d'un peuple et le dernier espace laissé disponible pour faire communauté. Être ensemble – contre un ordre du monde qui sépare et met en concurrence – et se battre contre l'ennemi, ces deux modalités de constitution d'une force subjective s'y tiennent à l'écart l'une de l'autre. C'est-à-dire que l'être-ensemble n'arrive pas à se constituer comme conflictuel dans sa séparation, dans son autonomie même. Assurément on a revu, ces dernières années, en Grèce notamment, le retour de formes de lutte et de formes d'affirmation collective dont certaines semblaient perdues, mais les formes de liaison entre affirmation de soi et conflit qui s'y sont manifestées n'ont pas résolu les apories classiques de leurs rapports.

S'il est bien vrai que le travail ne fait plus monde (en Occident au moins), qu'on ne sait quelle forme donner à un « nouveau peuple », que nous sommes « orphelins d'un monde symbolique et vécu auquel s'adosser », est-ce un deuil ou au contraire une chance ? N'est-ce pas justement le moment de poser le sac qui contient notre héritage de vieilles idées, de vieilles formes d'organisation ? de réfléchir collectivement à de nouvelles manières de lutter, à des formes de vie inédites ?

Des nouvelles manières de lutter, cela renvoie à la question : qu'est-ce que lutter veut dire ? Comment on constitue le *nous* de la lutte contre l'ennemi ? Les choses seraient simples s'il s'agissait simplement pour des acteurs de même type de trouver les bonnes formes de lutte contre l'ennemi. Le problème touche à l'identité même des acteurs et à la question de ce qu'agir veut dire. Une action se définit classiquement par le rapport entre le déploiement autonome d'une énergie et le but vers lequel cette action se tend. Il fut un temps où le rapport des deux se nouait dans la formule équivoque d'un « prendre le pouvoir » qui voulait dire deux choses en une : que le déploiement d'énergie autonome se faisait l'étoffe même d'une vie collective nouvelle (la « république des travailleurs ») mais aussi que des organes spécialisés s'emparaient des places et des fonctions spécialisées par lesquelles s'exerçait le pouvoir d'État (la « dictature du prolétariat »). La prise

du pouvoir, nul ne sait aujourd'hui ce que ça veut dire et c'est l'ensemble de la vision stratégique, du rapport entre les fins et les moyens qui est devenu une scolastique vide. Reste la question de ce qu'un mouvement porte en lui d'avenir immanent. Mais pour la poser, il faut d'abord reposer la question du temps lui-même dans lequel on la situe. On redécouvre aujourd'hui que l'histoire de l'égalité est une histoire autonome, qu'elle n'est pas le développement de stratégies fondées sur l'analyse des transformations objectives des techniques, de l'économie, etc. mais une constellation de moments – quelques jours, quelques semaines, parfois quelques années – qui créent des dynamiques temporelles propres dotées de plus ou moins d'intensité et de durée. À chaque fois, c'est un nouveau commencement et à chaque fois on ne sait pas jusqu'où il ira. Et la prétention d'en tirer les leçons ne mène pas bien loin. L'idée des leçons tirées des expériences antécédentes suppose toujours qu'on va trouver cette fois la bonne façon de faire ce qu'on veut. Malheureusement, ce n'est pas ce qu'on veut qui détermine la conduite d'un moment d'égalité. C'est le contraire : la « volonté » est un résultat, c'est la modalité que prend le déploiement du moment égalitaire. Redécouvrir l'aspect monadique des moments égalitaires, c'est aussi redécouvrir l'ambiguïté de ces dynamiques. L'émancipation, cela a toujours été une manière de créer au sein de l'ordre normal du temps un

En quel temps vivons-nous ?

temps autre, une manière différente d'habiter le monde sensible en commun. Cela a toujours été une manière de vivre au présent dans un autre monde autant – sinon plus – que de préparer un monde à venir. On ne travaille pas pour l'avenir, on travaille pour creuser un écart, un sillon tracé dans le présent, pour intensifier l'expérience d'une autre manière d'être. C'est ce que j'ai essayé de dire depuis *La Nuit des prolétaires*. Cela n'a évidemment pas fait plaisir aux stratèges en chambre. Et pourtant je ne vois pas comment ni quoi discuter si on ne part pas de là : comment penser ce qui est « voulu » quand des gens se mettent ensemble, changent la destination d'un lieu et ouvrent un temps différent ? Comment repenser temps et « volonté » pour parler de cela ?

Vous affirmez très justement que l'essentiel est d'en finir avec l'idée de la domination comme un grand système cohérent, que cette domination opère au contraire par combinaison d'éléments et d'agencements hétérogènes.

Si l'on accepte cette idée, quid de la description si répandue d'un « état du monde actuel » qui serait comme recouvert d'un grand nuage noir – pollution de l'air et terrorisme, dérives autoritaires dans l'Est européen, massacres au Proche-Orient, élection de Trump, montée du FN en France... ? Ne faut-il pas se méfier de cette vision globalisante ? Ne s'agit-il pas d'une construction montée par des agencements

hétérogènes et néanmoins convergents ? Dans la question « comment en est-on arrivé là ? » on, c'est qui ? et là, c'est où ? Bref, ne faudrait-il pas refuser cet effet de la mondialisation sur la pensée, cesser d'amalgamer des situations différentes dans une grande bouillie défaitiste ?

Retenons de l'affaire le rapport à penser entre quatre termes : le global et le différencié, la bouillie et le défaitisme. Et commençons par le dernier : le « défaitisme » n'est pas « l'effet de la mondialisation sur la pensée ». Il est tout bonnement l'effet de la défaite, plus précisément l'effet d'un demi-siècle de défaites des combats et des espérances. Il y avait au début des années 1960 le sentiment d'un vaste mouvement vers un monde plus libre et plus égal avec l'émergence du tiers-monde, la conférence de Bandoeng, la révolution cubaine, les mouvements de décolonisation en Afrique, le développement d'un nationalisme laïque et moderniste dans les pays arabes et musulmans. Il y a eu, à la fin de ces mêmes années, le nouvel essor du mouvement révolutionnaire en Occident et en Amérique latine. Il y a eu ensuite, à la fin des années 1980, les espoirs nés de l'effondrement de l'empire soviétique. Il y a eu enfin tout récemment le formidable événement du printemps arabe. Tous ces combats ont été perdus, tous ces espoirs ont été déçus. Nous avons eu à la place la « révolution conservatrice »

des Thatcher et Reagan, la lente érosion de toutes les conquêtes sociales et l'effondrement des mouvements ouvriers en Occident, les diverses dérives des anciens pays communistes, les dictatures et les gouvernements corrompus en Afrique et un peu partout dans le monde, les guerres ethniques dans l'ex-Yougoslavie, l'essor de l'islamisme radical au Moyen-Orient, celui des forces réactionnaires et racistes un peu partout en Occident. À moins d'adopter la position puérile qui consiste à dire que toutes ces défaites sont excellentes puisqu'elles ont balayé toutes les illusions devant la réalité nue de la domination, il faut partir de là : le premier problème aujourd'hui n'est pas d'essayer d'aller plus loin en avant mais d'aller à contre-courant du mouvement dominant.

C'est par rapport à ce bilan que la «bouillie» propose ses services, la bouillie, c'est-à-dire le mouvement de totalisation qui rapporte toutes ces défaites à une même cause première, qui voit dans tous les désastres contemporains une seule et même catastrophe, les multiples formes de manifestation d'un caractère fondamental définissant le type même de monde auquel nous appartenons. Une catastrophe métaphysique qu'on appellera acosmisme, domination de la technique, crise du symbolique ou autre. Ces diverses formulations de la «catastrophe» contemporaine ont une origine commune, à savoir la pensée de

Heidegger, soit directement, soit à travers des relais privilégiés (Hannah Arendt, Levinas ou Lacan), soit encore par absorption de théorisations venues d'ailleurs, comme la critique situationniste du «spectacle», originellement nourrie de Feuerbach et de Marx mais vite devenue une simple illustration de la grande critique du monde technicisé où l'ordre symbolique s'est effondré dans le marais de l'imaginaire. On pourrait s'en débarrasser en disant que cette vision totalisante est une vision de spectateur extérieur mais c'est oublier un point fondamental : c'est l'acteur, plus que le spectateur, qui a besoin d'une vision totalisante. Et le «grand nuage noir» n'est pas une humeur dépressive du jour, c'est la forme de transformation du type spécifique de totalisation qui avait soutenu les combats, les espérances et éventuellement le triomphalisme d'hier.

Ce type spécifique de nouage, c'est celui que le marxisme avait établi entre deux types de totalité, celle qui convient à l'action et celle que détermine la science. La politique a toujours besoin d'une certaine globalité : elle a besoin d'un découpage global de la situation, d'une perception d'ensemble et d'un affect global. Il est vrai que cette globalité qui découpe une scène, une situation, des acteurs et des actions est très différente d'une vision globale du monde et d'un diagnostic global. Elle procède plutôt par raréfaction. C'est le propre de l'action, en général, que de réduire les

facteurs d'une situation, de trancher dans le réseau infini des dépendances par lesquelles elle s'inscrit dans une réalité globale, afin de constituer l'espace d'une subjectivation. L'affirmation politique d'un droit, d'une égalité ou d'une solidarité ne s'occupe pas de savoir si l'ordre global d'une société ou d'un monde est compatible avec cette affirmation. En un sens la globalité de l'action qui resserre la scène et réduit les facteurs est opposée à celle de la science qui lie tout phénomène particulier à la totalité d'un système de causes et d'effets. Le problème est que, à l'âge moderne, l'émergence de la science sociale a produit une confusion tendancielle entre les deux. L'action politique a été déclarée dépendante d'une science de l'histoire ou de la société qui en fixe les conditions de possibilité, les acteurs, les terrains et les opportunités d'action. S'il y a une différence entre la « politique des anciens » et une « politique des modernes », elle ne tient pas à l'opposition rebattue entre un primat antique du collectif et un primat moderne de l'individu et de ses libertés. Elle tient à cette requête moderne – cette requête métapolitique – que la politique se déduise d'une science de la société et des forces qui la meuvent. Bien sûr, cette requête n'est jamais vraiment satisfaite. La science a le double défaut de tailler trop large pour l'action et de se perdre dans trop de détails qui la paralysent. Mais, à défaut de guider vraiment l'action politique, la science marxiste a

longtemps fourni à ses espaces de subjectivation des schèmes temporels, des cartes du territoire de l'action, des formes d'interprétation, un registre d'affects et des schèmes de coordination entre l'interprétation des situations, la détermination des actions et l'entretien des affects. Elle a ainsi déterminé un équilibre entre les deux formes de globalité. C'est cet équilibre qui s'est perdu dans cette succession de défaites qui n'a pas seulement défait des combattants et leurs espérances mais les formes d'articulation entre perception, interprétation et action. Il n'y a plus de savoir de l'action qui se légitime d'une science de la société. Les commentaires marxistes rigoureux qui chaque jour, sur les réseaux sociaux, nous enseignent à voir dans toute situation l'effet de la domination mondiale du capital donnent réponse à tout mais cette « réponse à tout » ne construit plus aucun espace de concordance entre perception, pensée, affect et action.

C'est pour cela que la pensée post-heideggerienne de la grande catastrophe a plus ou moins pris sa place. Elle a au moins sur elle l'avantage de définir un paysage et un affect global permettant de construire la visibilité et le sentiment de l'horreur globale auquel il est alors possible d'opposer une forme de salut posée comme son autre absolu. Ce salut, ce peut être une énième critique de l'humanisme, de l'anthropocentrisme et du

cartésianisme, mettant la défense de la terre, de Gaïa ou de la planète à la place des combats pour la liberté humaine ou l'égalité entre humains. Ce peut être la réaffirmation d'un communisme comme pure idée platonicienne, délestée de la science marxiste de l'histoire et de l'analyse des rapports de force mondiaux faite par une avant-garde. Mais ce salut ne peut se penser lui-même que sur le fond du « gros nuage noir ». Il y a quand même une chose que Badiou, Žižek ou le Comité invisible partagent avec Finkielkraut, Houellebecq ou Sloterdijk : c'est cette description basique du nihilisme d'un monde contemporain voué au « service des biens » et aux enchantements démocratiques du narcissisme marchand. Ils le regardent depuis des perspectives bien différentes et en tirent des conclusions tout opposées. Il n'y a pas de question là-dessus. Reste que c'est cette vision heideggerienne d'un monde décadent, appelant un retournement radical, qui a pris la place de la vision marxiste d'une révolution libérant les potentialités déjà formées par la marche du monde en avant.

Mais on ne peut pas répondre simplement à cet effet du gros nuage en disant qu'il faudrait désintriquer les éléments de la situation et les traiter séparément. Car le problème est de savoir comment l'on entend cette différenciation, quel est le sujet qui l'opère et au nom de quel critère. La différenciation, cela ne veut pas seulement dire

sortir de la « grande bouillie défaitiste » mais sortir du type de subjectivité dont elle est le produit dernier : le type de subjectivité qui identifiait le temps de l'action politique au temps d'un processus global et déterminait en fonction de cela les modes d'articulation et de hiérarchisation entre éléments. Or cette désintriication existe en fait et produit le type de militantisme qui est aujourd'hui dominant, celui qui se saisit d'une circonstance spécifique – une forme de domination, un type d'injustice – dans un cadre où les éléments de la situation sont là, bien cernables, et où l'on sait pourquoi, pour qui et avec qui on travaille : pour défendre les droits des pauvres qu'on veut chasser de leur logement ou des paysans qu'on veut chasser de leur terre, lutter contre un projet menaçant l'équilibre écologique, accueillir ceux qui ont dû fuir leur pays, empêcher qu'on ne les renvoie chez eux, leur donner les moyens de s'intégrer là où ils sont, offrir des moyens d'expression à ceux qui n'en ont pas, permettre à telle ou telle catégorie d'êtres humains infériorisée pour telle ou telle raison – de sexe, d'origine, de capacité physique, etc. – d'imposer une règle d'égalité, et mille autres combats de cette sorte. Ce qui caractérise tous ces combats, ce n'est pas simplement, comme on le dit souvent, leur fixation sur le particulier. C'est qu'ils remettent en cause les schémas traditionnels de jonction entre le particulier et l'universel. L'universalité d'une exigence

s'y affirme directement sur chaque terrain dit partiel sans passer par ces formes d'universalisation qui naguère intégraient – ou prétendaient intégrer – une cible particulière dans un combat général. Ils peuvent assurément se rencontrer dans des mobilisations qui ripostent à des offensives de type global (contrat premier embauche ou loi travail en France, exigences de la troïka en Grèce...). Leurs acteurs se sont aussi rassemblés sur les places de Madrid, d'Istanbul, de New York ou d'Athènes où le mouvement a réuni des gens qui venaient de telle ou telle forme spécifique de mobilisation – pour les droits des femmes, le droit au logement, l'écologie, les médias alternatifs, l'antiracisme ou bien d'autres causes. Mais cette addition n'en faisait pas un collectif intégrant les luttes partielles dans un combat global. C'est plutôt l'occupation elle-même, comme opposition entre des espaces et des temps, qui constituait un être-ensemble commun, non pas en universalisant les luttes partielles mais en réaffirmant le refus global d'un monde global qui les traverse également. Il se passe en somme dans ces grands rassemblements la même chose que dans les luttes spécifiques. Singularisation des luttes et rassemblement des acteurs s'effectuent en dehors de l'idée d'une fusion orientée par une vision de l'histoire et du futur. Ce sont en quelque sorte des manières de faire du commun et une manière d'être commune qui

s'affirment en chaque circonstance plus qu'une manière d'agir qui coordonnerait des actions et synthétiserait leur sens. Il y a là peut-être un tournant éthique de la politique plus profond et plus radical que celui que j'avais analysé et dénoncé il y a vingt ans.

Cela affecte aussi la question du sujet qui pourrait identifier le *on* et le *là*. On aurait du mal aujourd'hui à identifier le discours d'une subjectivité agissante synthétisant l'expérience de ces différentes manières de construire du commun. Les récents mouvements ont donné lieu à beaucoup de paroles mais cette diversité même excluait la forme d'une parole saisissant le sens global du mouvement dans une séquence historique. Le *on* est, en un sens, la reconnaissance qu'il n'y a pas de *nous* qui porte en lui la mémoire de tout ce qui nous est arrivé depuis le temps des grandes espérances des années 60, qui puisse en faire le bilan, inscrire ce bilan dans la dynamique des luttes récentes et en tirer des règles d'action. Ce qu'il y a, ce sont des bilans singuliers, des lettres «à nos amis», des adresses «à la jeunesse». Il y a en particulier cette constellation d'individus à laquelle j'appartiens qui parlent sur la base de leur expérience de ce demi-siècle à des jeunes qui veulent retrouver dans cette histoire les raisons d'espérer que leurs acteurs ont souvent perdues. Il fut un temps où Badiou affirmait

que l'on ne pouvait parler de politique que comme militant, c'est-à-dire de l'intérieur d'une organisation. Il fait maintenant des interventions publiques sur la politique où il ne se réclame que de lui-même et ne s'adresse qu'à des auditeurs ou des lecteurs à la fois effectifs et indéterminés. Cette remarque n'implique aucune critique, elle souligne simplement un déplacement de fait. Nous avons aujourd'hui non la voix d'un mouvement mais des paroles singulières qui essaient de penser la puissance commune incluse dans des moments singuliers, de les maintenir dans l'actuel et de maintenir ouvert l'espace de leur compossibilité.

Léger déplacement du point de vue. Les paroles singulières dont vous parlez, même si elles ne parviennent pas – ou ne cherchent pas – à donner au mouvement un sens global ni à le situer dans une séquence historique, ne constituent-elles pas pourtant une importante nouveauté ? On peut penser que la révolution esthétique que vous avez bien décrite, celle qui a eu lieu au milieu du XIX^e siècle et a vu émerger la modernité critique, n'est pas sans liens avec les événements proprement révolutionnaires de l'année 1848 et leurs suites – désastre assez comparable avec ce qui s'est passé après les espérances des années 1960. Si l'on accepte ce parallèle, n'est-il pas logique de s'attendre à une nouvelle révolution esthétique, répudiant aussi bien la pensée post-heideggerienne que l'hégémonie

culturelle progressiste ? Une nouvelle révolution dans la foulée du mouvement du printemps dernier, avec ses assemblées stériles et ses manifestations inédites et joyeuses. Certes, il sera difficile de renouer le rapport entre la culture et un politique si éclaté, si dénué de tout projet – car ce n'est pas à un partage du sensible que l'on assiste mais à sa fragmentation, ce qui est à la fois une grande richesse et une grande impuissance.

Que serait donc une offensive culturelle qui ne prétendrait pas à l'hégémonie – et il me semble qu'on peut en distinguer des prémices ici et là ? La littérature sera-t-elle une nouvelle fois son terrain, ou bien le cinéma, ou l'univers numérique, ou le théâtre ?

Il faut d'abord s'entendre sur ce qu'on appelle «révolution esthétique». Le processus que j'ai désigné sous ce nom est un processus à très long terme dont j'ai souligné deux aspects essentiels : d'une part, l'art s'est autonomisé comme sphère d'expérience sensible tout en abolissant les frontières qui séparaient les sujets et les manières de faire des Beaux-Arts du monde de l'expérience ordinaire ; d'autre part, la question de la transformation de l'expérience sensible, et non plus seulement des institutions et des lois, s'est installée au cœur de la pensée et de la pratique révolutionnaire. La révolution esthétique, en ce sens, établit un lien entre des phénomènes dont le sens global est commun mais dont les formes concrètes, les terrains d'effectivité et les résultats

restent souvent séparés. Il y a l'introduction dans le monde de l'art de sujets, personnages et situations prosaïques ou de formes dites populaires et les révolutions formelles des arts qui en ont résulté; mais il y a aussi l'introduction parmi les hommes et les femmes du peuple de formes de perception, de sensibilité et d'aspirations empruntées à la culture dite aristocratique. Il y a la constitution d'un monde autonome de paroles, formes et performances détachées de leurs usages sociaux traditionnels, mais aussi la formation de nouvelles subjectivités militantes et la constitution de programmes vouant l'art non plus à créer des œuvres mais à transformer les cadres de la vie matérielle sous tous ses aspects.

L'ancrage de la révolution sociale pensée par Marx dans la révolution esthétique apparaît clairement dans le seul texte un peu développé que Marx ait consacré à l'idée du communisme, à savoir le troisième des *Manuscrits de 1844*. Le communisme y est défini comme humanisation de sens humains. Il est l'état dans lequel l'exercice des sens humains est, pour tous, sa propre fin, où il n'est plus soumis à la grossièreté des besoins qui est elle-même la conséquence de la propriété. Par-delà son immédiate référence à Feuerbach, on voit combien cette définition est dépendante de la révolution théorique formulée par Kant et Schiller. C'est Kant qui a vu dans le jugement esthétique un mode d'appréhension de

l'expérience sensible à laquelle tous en droit participent parce qu'elle est indifférente à ce qui fait d'une forme sensible une chose utile à une fin et appartenant à un propriétaire. C'est Schiller qui a fait de cette affirmation d'une capacité humaine partagée le principe d'une égalité conçue en termes d'expérience sensible et non plus d'institutions et de lois. J'ai plusieurs fois rappelé que la révolution «humaine» opposée par le jeune Marx à la révolution politique reprenait le cœur de l'idée schillérienne d'éducation esthétique de l'homme, en liant la liberté et l'égalité sensibles à l'abolition non seulement de la division du travail mais de la séparation même entre les fins d'une activité et ses moyens. La révolution concerne le monde perçu et sensible, elle concerne les gestes de tous les jours et la manière dont les êtres s'y rapportent les uns aux autres; elle implique que ces gestes et ces rapports aient leur fin en eux-mêmes et non plus en une utilité extérieure, tel est le cœur esthétique de l'idée marxiste du communisme et de la révolution.

On sait comment ce principe esthétique n'a cessé de se confronter à la raison instrumentale des avant-gardes, de l'édification des «bases» du socialisme, de la discipline révolutionnaire, etc. On sait comment il a été défait dans la révolution soviétique et, avec lui, sur le long terme, cette révolution elle-même. Depuis la défaite des artistes soviétiques de la génération

révolutionnaire, on peut dire que la révolution esthétique est devenue quelque chose comme la grande réserve des possibilités inaccomplies mais toujours ré-actualisables. Pensons par exemple à la façon dont le surréalisme a recueilli, dans ses mots, ses images et ses fictions, l'héritage de la ville insurrectionnelle et l'a transmis jusqu'à la nouvelle génération insurgée des années 60. Pensons aussi à la façon dont les nouvelles sensibilités révolutionnaires de ces années-là ont à leur tour contribué à nourrir non pas seulement des formes d'art mais aussi des formes de sensibilité et des manières de faire communauté à l'écart de la vie «politique» officielle.

Des sociologues ont voulu opposer une douteuse «critique artiste», toujours prête à se reconverter en «nouvel esprit du capitalisme», à la bonne vieille critique sociale. Mais la critique sociale est née sur le terrain de la révolution esthétique. Elle est née comme refus de la séparation vouant les uns au monde de l'utilité et les autres au monde des jouissances désintéressées. Et si les formes «esthétiques» du refus de l'ordre dominant ont pris l'importance que l'on sait pendant les dernières décennies, c'est aussi que la «critique sociale», comme ils l'entendent, s'est trouvée orpheline en même temps de ses avant-gardes, de ses programmes et de ses troupes. Du même coup les formes de la radicalité politique ont retrouvé leur aspect d'écart esthétique avec les logiques

instrumentales. Depuis que les manifestations de masse ne sont plus appelées par les partis et les syndicats mais par d'innombrables micro-collectifs, les grandes banderoles et les mots d'ordre des avant-gardes ont cédé la place à ces multitudes de pancartes où chacun a risqué ses mots et éventuellement ses dessins. Quand l'occupation s'est déplacée de l'usine à la rue, elle a dû dissocier son aspect de reconfiguration de l'espace et du temps communs de la forme à laquelle elle s'était identifiée, à savoir celle de la prise de pouvoir du collectif ouvrier sur la machine productive. Par là s'explique la place qu'ont pu y prendre hommes de théâtre et performers, non pas comme artistes au service du peuple mais comme inventeurs de gestes et de dramaturgies d'écart. Depuis que se sont développées des revues et petites maisons d'édition indépendantes de toute légitimité avant-gardiste, on a vu s'affirmer une solidarité nouvelle entre la radicalité politique et une attention aux mots, aux gestes et aux images qui est aussi une attention à la typographie et à la mise en page : un refus de dissocier les formes et les contenus, l'aspect des mots sur une page et les propositions qu'ils portent ou de séparer le sens décidable d'une image de son affect indécidable. On sait les polémiques qu'a soulevées récemment l'exposition «Soulèvements» à laquelle on a reproché d'avoir séparé les formes du soulèvement de leur contenu. Mais le reproche est sans poids s'il

viser simplement à rétablir contre une déviation «esthétisante» une hiérarchie affirmant le primat du contenu sur la forme. Il ne vaut que si on le prend dans les deux sens et si l'on comprend que le fond «esthétique» de la politique d'émancipation, c'est précisément l'indissociation entre la fin et les moyens. De fait, c'est ce principe d'indifférenciation qui fait aujourd'hui rupture avec les formes traditionnelles de la politique d'extrême gauche, c'est-à-dire avec ses manières de mettre certaines formes – politique électorale, action revendicative, production artistique ou autres – au service de fins révolutionnaires plus ou moins lointaines. Cela implique, de fait, un rapport de voisinage entre scène politique radicale et scène artistique qui fournit à l'une comme à l'autre des ressources nouvelles: d'un côté, les ressources nouvelles apportées à l'action politique par les inventions de la performance, les trouvailles de langage, les incarnations nouvelles données aux mots et aux fictions d'hier mais aussi les pouvoirs mobilisateurs de l'image immédiatement propagée; de l'autre, les gestes et les images de cette action redispesés et réarrangés dans les lieux de l'art, des lieux qu'on sait par ailleurs dépendants des institutions étatiques et des pouvoirs financiers que cette action combat.

S'il y a une spécificité de notre présent, elle est dans ce mode de voisinage indéterminé entre le militantisme politique, l'attention aux transformations

des formes de vie et un monde de l'art qui est marqué par le croisement des types d'expression et le montage de leurs éléments plus que par des dynamiques propres aux arts constitués. Je ne crois guère à une littérature, un théâtre ou un cinéma qui se feraient comme tels l'expression de sensibilités nouvelles et les messagers du futur. Ce qui rapproche aujourd'hui l'art de la politique, c'est de s'intéresser plus aux mots et aux images, aux mouvements, aux temps et aux espaces et aux combinaisons diverses et mouvantes de ces éléments (performance, mise en scène, installation, exposition, etc.) qu'à un renouvellement interne des arts constitués. On pourrait aller plus loin et dire que l'un des caractères dominants de l'art d'aujourd'hui, c'est l'établissement de liens transversaux entre des pratiques normalement séparées. Non seulement l'artiste tend à devenir une sorte de poly-technicien assemblant des matériaux, des techniques et des modes de représentation hétérogènes. Mais aussi il se donne très souvent comme objet spécifique le travail sur les mots, images, sons ou gestes communs qui traversent les frontières entre activités artistiques et activités prosaïques. Cette recherche de communauté entre des pratiques et des mondes, par laquelle se poursuit aujourd'hui la révolution esthétique, est quelque chose de bien plus profond que les performances liées au mot d'ordre bureaucratique qui veut que l'art travaille au

«remaillage» du lien social détruit. Du lien social, il n'en manque jamais. Toute la question est de savoir lequel. En art comme en politique le commun se donne aujourd'hui comme quelque chose qui est à construire avec des matériaux et des formes hétérogènes et non comme l'affirmation des ressources propres à des unités constituées, qu'il s'agisse de classes sociales, d'organisations spécialisées ou d'arts définis. Cette forme de voisinage entre les processus politiques ou artistiques de composition du commun entraîne des confusions où l'art trouve parfois son profit plus que l'action collective, mais la critique de «l'esthétisme» qui prétend les dénoncer ne produit elle-même aucune invention politique. L'invention *hic et nunc* de formes du commun en écart par rapport aux formes dominantes reste aujourd'hui le cœur des pratiques et des idées d'émancipation. Et l'émancipation, hier comme aujourd'hui, est une manière de vivre dans le monde de l'ennemi dans la position ambiguë de celui ou celle qui combat l'ordre dominant mais est aussi capable d'y construire des lieux à part où il échappe à sa loi.

On peut être d'accord – c'est mon cas – avec l'essentiel de cette réponse et en particulier avec la dernière phrase («l'émancipation est une manière de vivre dans le monde de l'ennemi...»). Mais l'on peut se demander pourquoi l'on trouve si peu d'entrain – pour

ne pas dire une si commune dépression – parmi ceux qui consacrent du temps et de l'énergie à la construction du commun sous l'une ou l'autre de ses formes? Hypothèse: si l'on accepte la règle du jeu capitaliste (marché + profit), alors tous les efforts finissent par buter contre un mur. Même si l'on parvient à abattre une première palissade – un ministre, un patron, une loi, un tribunal – on trouve derrière elle un «mur argenté» sur lequel on lit: «Vous voyez bien que c'est impossible». Ce qui n'est pas gai. Dans ces conditions, ne faut-il pas mener la lutte sur deux fronts, imbriqués jusqu'à devenir par moments indiscernables: d'une part élaborer, là où chacun de nous se trouve, «une manière autre d'habiter le monde sensible en commun»; et d'autre part, malgré le manque de modèle, malgré l'obsolescence des références historiques, agir pour changer non pas la règle mais le jeu lui-même – c'est-à-dire préparer une insurrection d'un type nouveau visant non pas à changer d'institutions ni à exercer autrement le pouvoir, mais à coaliser des puissances collectives hétérogènes, fondées entre autres sur le mouvement que vous décrivez dans le domaine de l'art, pour abattre le «mur argenté» et évacuer les gravats?

Il y a accord entre nous sur le fait que la construction *hic et nunc* de formes égalitaires du commun ne peut être dissociée de la lutte contre les formes qui structurent le monde de la domination. Simplement il y a plusieurs manières de penser

cette indissociation. Et la pensée des deux fronts, avec la hiérarchie des tâches qui lui est implicite, n'en est sans doute pas la meilleure formulation. À partir de là se posent en tout cas deux problèmes : celui de la topographie de la domination et celui du sens donné au mot insurrection.

Votre question propose en effet une certaine topographie : il y a les différentes enceintes extérieures contre lesquelles on se bat et on remporte éventuellement des victoires partielles, et il y a la forteresse centrale du pouvoir capitaliste. De fait cette description engendre de la dépression. Et nous savons comment un certain marxisme s'est fait le propagateur privilégié de cette dépression, sur le mode : rien ne sert à rien tant qu'on n'a pas pris la forteresse imprenable. Cette sorte de rigueur théorique s'accompagne volontiers, dans la pratique, d'un assez plat opportunisme à l'égard de certaines formes de pouvoir étatique musclé incarné dans un chef charismatique comme le « socialisme du XXI^e siècle » d'Hugo Chavez. Nous savons aussi comment cette vision du pouvoir capitaliste central entretient par ailleurs la résignation ou la complaisance à l'égard d'autres formes d'oppression – étatiques, militaires, ethniques, sexuelles, religieuses ou autres – qui se trouvent légitimées par le fait en tant que conséquences périphériques de cette domination centrale, quitte à ce que les mêmes pouvoirs oppresseurs soient, au gré des humeurs, qualifiés de simples agents de

la domination capitaliste et coloniale ou de formes de résistance à cette domination.

L'image de la forteresse capitaliste est doublement trompeuse. D'un côté, elle met l'exploitation économique dans un rôle de cause première dont dépendraient les autres formes d'oppression, lesquelles disparaîtraient, du même coup, une fois leur cause supprimée. Or cette dépendance causale n'a jamais été vérifiée. Que les pouvoirs étatiques aient servi et servent encore dans nos pays les intérêts des capitalistes n'entraîne aucunement un tel lien de hiérarchie causale entre les formes d'oppression. Les deux grandes révolutions anticapitalistes du XX^e siècle ont été marquées non par le dépérissement des pouvoirs oppressifs de l'État mais, au contraire, par leur accroissement démesuré. Et elles ont abouti à une autre forme d'exploitation du travail vivant car, de fait, la forme capitaliste n'est aucunement la seule forme d'exploitation économique. L'actualité nous montre par ailleurs comment les diverses formes d'oppression peuvent se combiner, s'opposer ou se substituer l'une à l'autre. Pensons à la manière dont les révolutions tunisienne et égyptienne contre un pouvoir étatique pillier de la richesse nationale ont pu bénéficier du soutien de l'armée ou des autorités religieuses avant de les voir se retourner contre elles. Il est évidemment plus commode de dire que tout ça est du pareil au même, qu'il y a toujours par derrière

le même pouvoir du Capital mondial qui manipule, etc., etc. Il est connu que, la nuit, toutes les vaches sont grises, mais il y a aussi des gens qui se battent pour sortir de la nuit.

D'un autre côté, l'image de la muraille a le tort de localiser l'ennemi numéro 1 dans son lieu «propre», un lieu central auquel il faudrait accéder après avoir traversé toutes les enceintes, les enveloppes et les mirages. Mais le pouvoir capitaliste n'est pas quelque chose qui se tiendrait tapi derrière les enceintes des pouvoirs d'État. D'une part les pouvoirs étatiques et économiques sont aujourd'hui entremêlés comme ils ne l'ont jamais été. Et surtout le capitalisme est plus qu'un pouvoir, c'est un monde, et c'est le monde au sein duquel nous vivons. Ce n'est pas aujourd'hui la muraille que les exploités devraient abattre pour rentrer en possession du produit de leur travail. C'est l'air que nous respirons et la toile qui nous relie. C'est la puissance qui «donne» du travail aux prolétaires chinois, cambodgiens ou autres pour produire à la fois des marchandises à bas prix offrant aux salariés, chômeurs et semi-chômeurs du monde occidental les moyens de maintenir leur niveau de vie, et des profits redistribuables – par l'intermédiaire des fonds de pension – en retraites pour les petites gens aux États-Unis ou – par l'intermédiaire de la fiscalité étatique – en RMI, RSA ou indemnités de chômage dont vivent aujourd'hui chez nous pas mal

d'ennemis du capitalisme. Nous ne sommes pas en face du capitalisme mais dans son monde, un monde où le centre est partout et nulle part, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a rien à faire mais que la figure du face-à-face n'est jamais constituée comme telle. Même si le travail matériel et l'extraction directe de la plus-value jouent encore dans les sociétés occidentales un rôle bien plus important qu'on ne le dit, il est bien difficile d'y concevoir aujourd'hui la lutte anticapitaliste comme le combat frontal des producteurs de la plus-value contre ses accapareurs. Elle tend à se fondre dans un combat plus diffus contre les différentes formes selon lesquelles la logique capitaliste requiert nos corps et nos pensées, transforme notre environnement et nos modes de vie. C'est pourquoi il est bien difficile de faire aujourd'hui la distinction entre la lutte supposée centrale et objective contre la forteresse du capital et l'émancipation à l'égard des modes de communauté qu'il construit et des formes de subjectivité qu'il requiert.

C'est ce qui rend également difficile de comprendre cette insurrection de type nouveau dont vous parlez. L'insurrection semble être invoquée surtout comme substitut à l'impossibilité de penser une forme centrale de l'affrontement entre les possédants et les dépossédés. Mais il est significatif que, dans votre formulation, sa

nouveauté soit caractérisée par ses fins, c'est-à-dire par l'anticipation de ce qui se passerait après elle, sans que rien ne soit dit sur sa forme même. Il semble pourtant que la question de ce qu'on entend aujourd'hui par insurrection se pose. À vrai dire, elle s'est toujours posée. Si on prend l'âge classique de la pensée de l'insurrection chez nous, le XIX^e siècle, on voit que le mot y couvre des processus extrêmement différents.

L'insurrection, c'est, en un premier sens, le soulèvement imprévu de groupes humains contre telle ou telle forme d'injustice, un soulèvement qui prend des formes diverses: occupation de la rue, attaque de cibles symboliques, érection de barricades qui symbolisent une sécession du peuple plus qu'elles ne servent une guerre contre le pouvoir. C'est ensuite un affrontement qui oppose des fractions d'une force politico-militaire qui est celle du peuple en armes: juin 1848 à Paris, ce n'est pas seulement l'insurrection ouvrière, c'est aussi l'opposition de la fraction populaire de la Garde nationale à sa dominante bourgeoise. La Commune de Paris, c'est l'opposition de la Garde nationale populaire au pouvoir versaillais et à son armée. En un troisième sens, l'insurrection est le coup de main par lequel une fraction révolutionnaire professionnelle tente de s'emparer des centres du pouvoir d'État. Entre ces trois composantes, il n'y a jamais eu de synthèse stable. On connaît les critiques de Blanqui

contre ces ouvriers de juin 1848, réunis au hasard des rues, « claquemurés » dans leurs quartiers et se fermant, par leurs barricades, la possibilité d'agir en armée organisée à l'assaut du pouvoir central. Reste que l'insurrection de juin 1848 a bien eu lieu alors que l'insurrection planifiée par la science des révolutionnaires professionnels Blanqui et Barbès, en mai 1839, n'a simplement pas eu lieu, qu'elle est restée un coup de main avorté, et que le même Blanqui n'a pas su bien maîtriser la situation le jour de mai 1848 où une manifestation populaire a envahi l'Assemblée nationale et l'a nommé membre d'un gouvernement révolutionnaire insurrectionnel.

Le marxisme est venu surdéterminer l'unité déjà problématique de cette forme politico-militaire en identifiant l'insurrection au moment suprême d'un processus historique d'affrontement des classes et au moment de bascule non seulement d'un pouvoir à un autre mais d'un monde à un autre. Il est vrai que, par ailleurs, les deux guerres mondiales et l'occupation japonaise en Chine ont masqué les contradictions de la notion en donnant au second élément de la conjoncture insurrectionnelle – la scission au sein du peuple en armes – le moyen de jouer un rôle décisif. L'insurrection bolcheviste n'a pas été le point de départ mais le point d'arrivée d'un processus révolutionnaire né de la conjonction entre

un mouvement populaire de protestation et la révolte d'une partie des troupes que le pouvoir tsariste avait armées pour la guerre étrangère avant que le gouvernement provisoire n'arme les ouvriers pour sa propre défense. Simplement, la prise du palais d'Hiver était encore loin d'être la destruction du capitalisme, laquelle n'était pas elle-même la fin de l'oppression. Quant à la victoire de la révolution chinoise, elle a proprement été celle d'une armée sur une autre. Inutile d'épiloguer sur ce que sont devenues l'une et l'autre expérience. Une chose est sûre : ceux qui parlent aujourd'hui d'insurrection font en fait une croix sur l'histoire réelle des processus insurrectionnels et feignent d'ignorer que le peuple en armes n'a plus aucune réalité dans nos sociétés. La référence à l'insurrection dans le discours « radical » veut seulement dire deux choses. D'un côté elle emblématise un refus global de l'ordre existant. Elle affirme que le système régnant doit être détruit. Mais elle ne définit par là aucune forme spécifique d'action. De l'autre elle affirme la nécessité de la violence. Mais il ne suffit pas qu'il y ait de la violence pour qu'il y ait de l'insurrection et que le pouvoir du Capital soit en quelque façon ébranlé. Le modèle qui fascine certains, celui des émeutes des banlieues de 2005, obéit typiquement au modèle de la protestation qui s'en prend à des cibles symboliques et défend son territoire contre les forces de l'ordre sans

aucune visée anti-systémique. Et les destructions de vitrines ou d'automates bancaires qui visent à « radicaliser » des manifestations jugées trop sages ne sont pas plus insurrectionnelles que les pacifiques assemblées de Nuit debout.

Significativement, quand le livre intitulé *L'Insurrection qui vient* aborde, *in extremis*, l'insurrection elle-même, c'est pour l'éloigner de toute forme d'activisme planifié. Après avoir posé que c'est la décision qui doit « nous prendre » et non pas nous la prendre, il donne à l'insurrection pour tâche de « promener la police au lieu d'être promenés par la police » afin de faire « qu'étant partout elle ne soit nulle part efficace » et demande aux révolutionnaires de s'armer pour ne pas avoir à utiliser leurs armes⁴. Quelques années plus tard, ses auteurs pensent pouvoir faire le constat que les insurrections sont bien venues mais n'ont pas apporté ce qu'on attendait d'elles : non seulement elles n'ont pas été « la révolution » mais encore elles ont signé la mort de la révolution comme processus. Dans cette logique, ce qu'il y avait en fait de plus « insurrectionnel » dans les mouvements des places, c'était ce qu'ils ont fait par nécessité pour organiser la vie quotidienne, en montrant, en somme, que l'insurrection, c'est

4. Comité invisible, *L'Insurrection qui vient*, La Fabrique, 2007, p. 114-122.

politique, parlementaire, en fait perdre
le no s'agit pas d'un non plus de 4
de multiplier du pouvoir d'Etat, us de 6
en fait l'auto-organisation de la vie par les gens
ordinaires, laquelle s'oppose au chaos qui caracté-
rise l'organisation de la vie par en haut⁵. Préparer
l'insurrection alors veut dire ne plus la préparer,
ne plus la vouloir et veiller simplement, selon les
mêmes auteurs, à «l'accroissement patient de sa
puissance». En somme on retombe sur l'idée que
la seule manière de préparer le futur est de ne pas
l'anticiper, de ne pas le planifier, mais de consoli-
der pour elles-mêmes des formes de dissidence
subjective et des formes d'organisation de la vie
à l'écart du monde dominant. On retombe sur
l'idée qui est depuis longtemps la mienne que ce
sont les présents seuls qui créent les futurs et que
ce qui est vital aujourd'hui, c'est le développement
de toutes les formes de sécession par rapport aux
modes de perception, de pensée, de vie et de com-
munauté proposés par les logiques inégalitaires.
C'est l'effort pour leur permettre de se rencontrer
et de produire la puissance accrue d'un monde
de l'égalité. Dans ces conditions, le mot «insur-
rection» a surtout une valeur emblématique. À
moins qu'il ne soit une manière de reprendre de
la main gauche ce qu'on a feint d'abandonner de
la main droite, à savoir l'idée de la «prise de pou-
voir» comme occupation de l'organe central de la
machine par une force unitaire.

5. Comité invisible, *À nos amis*,
La Fabrique, 2014, p. 233-235.

→ mais il faut l'État qui soit aussi le mode de
vie, l'«monde», l'«culture».

Il y a dans cette réponse bien des points avec lesquels je
suis en accord, mais pas tout à fait jusqu'aux conclu-
sions que vous en tirez. Tout d'abord le capitalisme,
dites-vous, c'est le monde où nous vivons – un monde
où le centre est partout et nulle part. Cette définition
qui sonne très juste ne risque-t-elle pas d'entraîner un
renoncement, une sorte de quiétisme séculier? Le capi-
talisme, s'il est «l'air que nous respirons», n'a-t-il pas
quand même une matérialité chaque jour plus brutale,
facilement constatable de la presse au hard discount,
des réfugiés aux lignes de banlieue? S'il n'a pas de
commandement centralisé, n'a-t-il pas des stratégies?
Bref, faut-il se contenter d'un «combat diffus» contre
les formes de subjectivité induites par le capitalisme?
Ne devons-nous pas définir nous aussi des stratégies? –
Podemos ou cortège de tête, double pouvoir ou «longue
marche» au travers des institutions?

Et puis l'insurrection. Ceux qui en parlent
aujourd'hui font, dites-vous, une croix sur l'histoire
réelle et ne définissent aucune forme spécifique d'ac-
tion. À côté de votre développement juste et intéressant
sur juin 1848, sur Blanqui, sur octobre 1917, il n'est
fait aucune mention de l'insurrection fondamentale,
celle de l'été 1789. N'est-ce pas là une manière, impli-
cite certes, d'accepter le négationnisme qui frappe la
Révolution française, le détournement mémoriel de
cette insurrection populaire qui, malgré Thermidor,
Bonaparte, la Sainte Alliance et C^{ie}, a pourtant
changé le monde? Ne faut-il pas l'avoir en tête malgré
le temps passé, cette insurrection que personne n'avait

vue venir et encore moins préparée, qui s'est engagée dans sa dynamique victorieuse sans que personne ne sût où elle allait mener? Autrement dit, peut-on écarteler l'idée d'insurrection en arguant qu'elle manque aujourd'hui d'un agent – le peuple – et d'une définition claire avec un modèle et un programme?

Je répondrai en commençant par la fin. L'argument sur la Révolution française me semble doublement boiteux. S'il veut prouver qu'une insurrection peut toujours arriver sans qu'on l'ait préparée ni prévue, il est irréfutable. Mais la seule conclusion logique qui s'en tire est que ça n'est la peine de s'occuper d'en prévoir ni d'en préparer une. S'il veut présenter la Révolution française comme un événement issu d'une insurrection populaire éclatant tout d'un coup dans un ciel serein le 14 juillet 1789, il est manifestement erroné. Le ciel n'était nullement calme en juillet 1789. Sans cela la prise de la Bastille eût été une «émotion populaire» de plus, plus violente que d'autres mais de même nature. Si elle a été différente, c'est parce qu'il y avait l'Assemblée de Versailles et son défi à la puissance royale; parce que la préparation des États généraux et le conflit de Versailles avaient créé la scène où la nation comme réalité collective et le peuple comme sujet politique se mettaient à exister. Pour qu'il y ait insurrection populaire il faut qu'il y ait peuple, c'est-à-dire un sujet

politique. Ici encore l'habitude – paresseusement marxiste – d'opposer la réalité des mouvements de masse à une vie parlementaire pensée comme simple «apparence» produit des résultats désastreux. La Révolution française perd son sens et sa valeur de modèle pour l'avenir si on oublie l'énorme travail politique, juridique, idéologique qui constitue la scène même où le mot révolution prend un sens nouveau, où une insurrection se distingue d'une émotion ou d'une émeute et où le peuple existe comme sujet. Ce qui caractérise proprement cette révolution, c'est son extraordinaire invention d'institutions – officielles ou parallèles – et de symboles, c'est son travail de réélaboration du perceptible et du pensable. C'est cette imagination politique qui a changé le monde. C'est elle qui manque cruellement aujourd'hui et qui n'est pas compensée par l'appel des uns aux communes et l'appel des autres à la résurrection du parti et des soviets.

L'air, ensuite: je ne connais rien de plus matériel dans la vie des humains que l'air. A condition bien sûr de ne pas l'entendre comme on le faisait dans ma jeunesse, à savoir comme métaphore de «l'idéologie» dans laquelle on «baigne» spontanément. J'ai voulu dire ceci: le capitalisme n'est pas une forteresse en face de laquelle nous nous trouverions, il n'est pas simplement une force qu'on subit, il est (un milieu) dans lequel nous

vivons: un milieu qui détermine le type normal des choses auxquelles nous avons affaire, des actes et des comportements par lesquels nous nous rapportons à elles, des relations dans lesquelles nous entrons les uns avec les autres. Il fut un temps où dominait la croyance que ces types de rapports aux choses et aux autres produits par la domination étaient eux-mêmes bénéfiques pour le combat et pour le nouveau monde à venir. C'était l'époque où l'on pensait que la discipline de la fabrique capitaliste formait celle des combattants détruisant l'ancien monde et celle des constructeurs du nouveau. L'histoire de l'URSS et des partis communistes du xx^e siècle a montré que la conséquence n'était pas bonne. Et les formes mêmes de la discipline capitaliste se sont diversifiées. Certains y ont trouvé, avec les auteurs du *Nouvel esprit du capitalisme*, l'occasion de déplorer la perte des valeurs du groupe solidaire et discipliné au profit de valeurs «artistes» – on disait dans le temps «petites-bourgeoises» – d'autonomie et de créativité. D'autres en ont conclu, à l'inverse, que le Capital, avec la production immatérielle, formait directement aujourd'hui la pratique et le mode de subjectivité de la coopération communiste. L'une et l'autre thèses sont, je crois, fausses. Le Capital n'a pas pris possession de nos neurones. Il n'a pas non plus formé l'intellect collectif du communisme. Mais il est le milieu au sein duquel nous vivons et agissons et

dans lequel notre activité normalement reproduit les conditions de la domination. Dans ce milieu enveloppant, on essaie de creuser des trous, de les aménager et de les élargir plutôt que d'assembler des armées pour la bataille. Ces trous sont de natures très diverses: il y a des organisations de lutte et des combats contre les offensives de l'ennemi, sous les diverses formes évoquées plus haut; il y a des lieux symboliquement occupés appelant des moments de fraternité mais aussi des tentatives d'organisation collective de la vie matérielle; il y a des amitiés informelles et des réseaux de circulation de la pensée, mais aussi des coopératives de production, des tentatives de communauté, des formes d'entraide diverses, des modes de circulation de l'information et des savoirs qui, de diverses manières, font que l'on vit, au sein du monde organisé par la domination, d'une manière qui échappe à ses règles d'usage... Dans toutes ces formes d'écart, ce qui se trouve mis au premier plan, c'est l'impossibilité désormais de séparer les moyens de la lutte et ses fins, les manières d'être et d'agir ensemble dans le présent et ses objectifs lointains. Cela impose effectivement de repenser la notion de stratégie. Jusqu'ici, elle a été dominée par deux modèles: le modèle de l'adaptation – c'est-à-dire de la subordination – des moyens aux fins, et le modèle de l'alliance, c'est-à-dire de l'agrégation des forces, éventuellement modernisée à travers la notion

des « chaînes d'équivalences » d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. Malgré tout cela revient toujours à additionner des identités constituées. Les mouvements récents me semblent inviter à penser quelque chose de différent sous la notion de stratégie: celle-ci devient la puissance d'expansion propre d'un mouvement ou d'une forme: sa capacité de lier non pas une organisation à une autre mais une forme d'action, un type de rassemblement, un terrain d'action à un autre. C'est en ce sens que je disais plus haut que la bonne issue pour Nuit debout aurait pu être une intervention inusitée dans le domaine des institutions, par exemple une campagne pour la non-présidence. Cela veut dire sortir du dilemme: ou on reste inutilement fidèle à la pureté « horizontale » d'un mouvement d'occupation ou on s'enrôle dans un parti de « gauche de la gauche » pour des raisons d'efficacité. On sait que c'est ainsi que le problème s'est posé pour un certain nombre d'activistes en Grèce et en Espagne qui ont pensé qu'il valait mieux soutenir Syriza ou Podemos que de s'ensabler dans la démocratie mouvementiste. Simplement le problème se repose aussitôt: de quelle sorte d'efficacité parle-t-on? Représenter un pourcentage accru dans une élection, pour qui est-ce d'abord efficace: pour la dynamique du mouvement ou pour la solidité du système auquel cette élection participe? Il n'y a pas de réponse fatalement déterminée

↳ p66 dilemme. Ou rien fait! Ou une ambiance.

par avance: bien des « purs » se sont perdus et, à l'inverse, il y a des pragmatiques qui ont gardé le cap. La question n'est pas de savoir s'il faut être réaliste ou intransigeant. Elle est de savoir le type de peuple auquel on s'identifie: le peuple construit par le système dominant ou un peuple égalitaire en construction. Or le « populisme de gauche » aujourd'hui revendiqué par tout un secteur de la gauche reprend à son compte la figure de peuple que le système produit comme son autre: le peuple substantiel et souffrant méprisé par les élites qui trouve son expression dans une force qui le représente authentiquement et un dirigeant qui l'incarne. Cette forme d'antagonisme reste enfermée dans le jeu de balance entre représentation et incarnation qui est en définitive un jeu de balance entre deux formes de la logique inégalitaire. Or le problème n'est pas d'opposer des groupes mais des mondes: un monde de l'égalité et un monde de l'inégalité. S'il y a une logique d'écart par rapport au monde organisé par les puissances financières et étatiques, celle-ci doit pouvoir, quelles que soient les voies par lesquelles elle passe, avoir ses modes d'action, ses instruments d'action, ses agendas autonomes par rapport à ceux de l'ordre établi, même si elle est amenée à interagir avec eux. Cela suppose effectivement qu'une certaine force unitaire arrive à se constituer à partir de la logique dite « mouvementiste » qui prévaut aujourd'hui. À partir

d'elle, mais pas contre elle. Et surtout pas en négligeant de se poser la question : qu'est-ce que ce « nous » qui se demande si « nous ne devons pas nous-mêmes définir des stratégies ». Ce « nous » n'existe pas comme le centre constitué à partir duquel on se demanderait « que faire ? » ou « comment faire ? ». Il existe seulement comme un sujet de discours et une manière de parler ; et celle-ci n'est qu'un de ces multiples trous percés dans l'ordre dominant dont je parlais : une hypothèse fictionnelle qui ne peut prendre sens qu'en se nouant à d'autres hypothèses, d'autres propositions de monde qui font autant de trous différents dans le tissu du monde dominant

Vous avez écrit il y a quelques années : « Le plus grand malheur d'une pensée, c'est quand rien ne lui résiste. » Dans votre façon de comprendre et d'expliquer le monde où nous sommes plongés, qu'est-ce qui grince, qu'est-ce qui résiste, Jacques Rancière ?

Je disais cela à propos de machineries de pensée comme celle de Jean Baudrillard où la guerre du Golfe, la chute des Twin Towers ou la catastrophe du stade du Heysel se dissolvaient également dans la réalité virtuelle. La résistance, c'est ce qui gêne la pensée, mais aussi ce qui lui profite en lui résistant. Cela dit, il y a plusieurs sortes de résistance. Il y a celle des objections qui, dans mon cas, ne joue pas un bien grand

rôle car la plupart de ceux qui me critiquent s'en tiennent à déplorer que je parle de ce dont je parle et que je ne parle pas de ce dont je ne parle pas. Ce n'est ni très gênant ni très utile. Il y a ensuite la résistance de l'objet dont on parle. Celle-là, dans mon cas, est massive et bénéfique. Ce qu'il faut penser des objets dont je n'ai cessé de m'occuper, des textes que j'ai lus cent fois, des œuvres qui ont accompagné ma vie, ce qu'on peut en dire et la façon dont on peut le faire, c'est quelque chose qui est pour moi sans cesse remis sur le métier. En ce sens, je ne risque pas encore le malheur de ceux qui ont la méthode pour tout absorber. Pour moi, en effet, la méthode pour parler d'un objet doit toujours se tirer de cet objet lui-même, lequel n'est pas préconstitué mais se définit en fait dans ce travail, bouge avec la manière dont on l'aborde, dont on cherche à le nommer, à le décrire, à le conceptualiser. Ainsi les notions en jeu dans notre conversation – peuple, politique, révolution, histoire ou autres – n'ont-elles pas pour moi une définition générale à partir de laquelle je jugerais des situations données. Ce sont au contraire ces situations qui présentent les occurrences à partir desquelles on peut saisir le sens et la portée possible de ces mots. Qu'est-ce que cela veut dire « peuple ou « démocratie » dans la pratique de nos gouvernants aujourd'hui, de ceux et celles qui manifestent dans les rues

et plantent leurs tentes sur les places, de ceux et celles qui les manient dans leurs discours ? Qu'est-ce que cela veut dire « art » dans le cas de tel type d'image, de performance ou d'exposition ? La « résistance » de l'objet est consubstantielle au travail lui-même. Cela veut dire aussi que chaque phrase que j'écris, chaque analyse que je propose est pour moi toujours problématique, que je la formule toujours avec le sentiment que ce n'est peut-être pas cela, que cela pourrait être faux. De ce côté-là je peux dire : tout me résiste, et c'est bien.

Maintenant il y a une troisième forme de résistance qui, elle, me manque : la résistance du milieu dans lequel ces paroles sont proférées. Telle est, par exemple, la résistance que rencontre l'activiste politique par rapport à une idée qui ne « marche » pas, une ligne qui ne rencontre pas l'adhésion de ceux auxquels elle était destinée, une solution qui ne résout pas le problème posé. De ce point de vue, je peux dire que mes paroles ne rencontrent pas de résistance. Ce sont des paroles d'un individu qui essaie de s'expliquer le monde où il vit sans prétendre donner à des individus ou groupes déterminés des méthodes d'action à vérifier. C'est toujours la méthode Jacotot « Je dois vous apprendre que je n'ai rien à vous apprendre », à quoi j'ajoute, pour mes auditeurs, que c'est à eux de savoir ce qu'ils veulent et le sens que mes paroles peuvent prendre pour eux

en conséquence. Il y a des gens à qui ces paroles déplaisent. C'est pourquoi ils évitent de me lire ou de m'écouter. Et il y en a à qui elles plaisent, par exemple ces auditeurs et auditrices qui me disent régulièrement qu'elles leur donnent de l'espoir, bien que je n'aie pas le sentiment de leur avoir ouvert aucune perspective d'avenir particulière. Ce qui leur donne espoir, au fond, c'est une parole qui se produit à côté de ces logiques qui disent ce qu'il faudrait faire et expliquent que tout va mal parce qu'on ne le fait pas et qu'on ne peut pas le faire.

Le statut de cette non-résistance est lui-même ambigu. On peut dire qu'il est synonyme d'irresponsabilité. C'est le jugement des réalistes, qu'ils soient des politiciens socialistes opportunistes ou des collaborateurs intransigeants de magazines marxistes purs et durs. Mais on peut dire que cette « irresponsabilité » signifie quelque chose de bien plus profond : un bouleversement du système même des adresses. Elle caractérise une « réalité » où la parole a perdu ses garanties – et d'abord la garantie que le sujet dont elle parlait et celui à qui elle parlait était le même et qu'elle était elle-même légitimée par cette homonymie. Nous avons connu ce temps, pas si lointain, où le même « prolétariat » existait dans les textes et dans la réalité. Si fort qu'il dénonçât la confusion entre objet réel et objet de pensée, Althusser parlait *du* mouvement ouvrier

au mouvement ouvrier et il le faisait *au sein* du mouvement ouvrier. Même si on commentait les *Manuscrits de 1844* dans sa chambre on était compris dans ce cercle, et qui n'y appartenait pas était censé parler « dans le désert ». Que ce partage des espaces ne soit plus le nôtre avait été bien mis en lumière par Bernard Aspe évoquant au début de *L'Instant d'après* l'importance prise récemment par les « oasis »⁶. En reprenant librement le terme, je dirais qu'un discours sur le présent qui donne de l'espoir aux gens assemblés pour entendre un philosophe, c'est une petite oasis. Une place occupée dans une métropole, une ZAD, ce sont des oasis d'une tout autre dimension, certes, mais peut-être pas différentes en nature : des espaces de liberté « au milieu » du désert, à ceci près que le « désert » n'est pas le vide mais le trop-plein du consensus. Et le consensus, c'est justement l'accord prédéterminé entre des sujets, des lieux, des modes d'énonciation et des formes d'efficacité. On est peut-être aujourd'hui dans cette situation ambiguë : d'un côté la parole de gens comme moi est privée de la résistance que lui offrirait un mode d'articulation à l'ancienne du type théorie/pratique. De l'autre, elle tient ce qu'elle peut avoir de puissance du fait même de se tenir hors de

6. Bernard Aspe, *L'Instant d'après. Projectiles pour une*

politique à l'état naissant, La Fabrique, 2006, p. 7-23.

toute articulation prédéterminée avec un type d'action, une forme d'organisation, un canal de diffusion, etc., de s'adresser seulement à un rassemblement « libre » de lecteurs ou d'auditeurs. Cela rejoint ce que je disais plus haut sur les modes d'adresse « à nos amis » ou « à la jeunesse ». La parole qui maintient aujourd'hui ouverte la possibilité d'un autre monde est celle qui cesse de mentir sur sa légitimité et son efficacité, celle qui assume son statut de simple parole, oasis à côté d'autres oasis ou île séparée d'autres îles. Entre les unes et les autres il y a toujours la possibilité de chemins à tracer. C'est du moins le pari propre à la pensée de l'émancipation intellectuelle. Et c'est la croyance qui m'autorise à essayer de dire quelque chose sur le présent.

Du même auteur

Aux éditions La fabrique

Aux bords du politique, 1998
Le partage du sensible. Esthétique et politique, 2000
Le Destin des images, 2003
La Haine de la démocratie, 2005
Le Spectateur émancipé, 2008
Moments politiques, Interventions 1977-2009, 2009 (en coédition avec Lux)
Les Écarts du cinéma, 2011
La Leçon d'Althusser (réédition 2011)
Le Fil perdu. Essais sur la fiction moderne, 2014

Chez d'autres éditeurs

La Leçon d'Althusser, Gallimard, 1974
La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier, Fayard, 1981 (réédition Hachette/Pluriel, 1997)
Le Philosophe et ses pauvres, Fayard, 1983 (réédition Champs/Flammarion, 2006)
Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle, Fayard, 1987 (réédition 10/18, 2004)
Courts voyages au pays du peuple, Le Seuil, 1990 (réédition Points/Seuil, 2015)
Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir, Le Seuil, 1992 (réédition Points/Seuil, 2014)
La Méésentente. Politique et philosophie, Galilée, 1995
Mallarmé. La politique de la sirène, Hachette, 1996 (réédition Hachette/Pluriel, 2006)

Arrêt sur histoire (avec Jean-Louis Comolli), Centre Georges Pompidou, 1997

La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature, Hachette, 1998 (réédition Hachette/Pluriel, 2005)
La Chair des mots. Politiques de l'écriture, Galilée, 1998
L'Inconscient esthétique, Galilée, 2001
La Fable cinématographique, Le Seuil, 2001 (réédition Points/Seuil, 2016)
Les Scènes du peuple, Horlieu, 2003
Malaise dans l'esthétique, Galilée, 2004
Chroniques des temps consensuels, Le Seuil, 2005
L'Espace des mots, Musée des Beaux-Arts de Nantes, 2005
Politique de la littérature, Galilée, 2007
Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens, Amsterdam, 2009
Béla Tarr. Le temps d'après, Capricci, 2011
Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art, Galilée, 2011
Figures de l'Histoire, PUF, 2012
La Méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Bayard, 2012.
Le Sillon du poème. En lisant Philippe Beck, Nous, 2016

Édition

La Parole ouvrière (avec Alain Faure), 10/18, 1976 (rééd. La Fabrique, 2007)
Louis-Gabriel Gauny, Le philosophe plébien, Presses universitaires de Vincennes, 1985