

Miguel Benasayag et Angélique del Rey

Éloge du conflit



Miguel Benasayag et Angélique del Rey

Éloge du conflit

2014



Présentation

Dans les sociétés occidentales hyperformatées, l'idée même du conflit n'a plus de place. Les conceptions de la vie commune tendent vers l'intolérance à toute opposition. Le minoritaire doit se soumettre à la majorité et, de plus en plus, contestataires et dissidents semblent relever de l'« anormal ».

Dans cet essai iconoclaste, Miguel Benasayag et Angélique del Rey explorent les racines et les effets délétères de cette idéologie. Analysant les différentes dimensions du conflit - entre nations, dans la société ou au sein même de l'individu -, les auteurs mettent à jour les ressorts profonds de la dérive conservatrice des sociétés postmodernes. Ils démontent aussi bien les illusions de la « tolérance zéro » que celles de la « paix universelle » : nier les conflits nés de la multiplicité, ceux dont la reconnaissance fait société, c'est mettre en danger la vie. Le refoulement du conflit ne peut conduire qu'à la violence généralisée, et l'enjeu auquel nous sommes tous confrontés est bien celui de l'assomption du conflit, « père de toutes choses » selon Héraclite.

[Pour en savoir plus...](#)

La presse

« Extinction du désir, consensus mou ou polémiques bidons, gauche en déshérence, le débat public est atone. Pour sortir de la torpeur et de l'uniformisation des discours, Miguel Benasayag et Angélique Del Rey font l'éloge du conflit, de la multiplicité, du contradictoire et de la complexité. Stand up ! »

FLUCTUAT.NET

« Un ouvrage original et stimulant. »

L'ÉCOLOGISTE

Les auteur-e-s

Miguel Benasayag, philosophe et psychanalyste, est l'auteur de plusieurs ouvrages aux Éditions La Découverte dont, avec Angélique del Rey, Connaître est agir (2006).

Angélique del Rey, professeure de philosophie, est également l'auteure à La Découverte de À l'école des compétences. De l'éducation à la fabrique de l'élève performant (2010) et de La tyrannie de l'évaluation (2013).

Collection

Poches / Essais n° 361

DES MÊMES AUTEURS chez le même éditeur

OUVRAGES DE MIGUEL BENASAYAG

Malgré tout. Contes à voix basse des prisons argentines, 1982.

Transferts. Argentine, écrits de prison et d'exil, en collaboration avec Francisco Sorribès Vaca, 1983.

Utopie et liberté. Les droits de l'homme : une idéologie ?, 1986.

Critique du bonheur, en collaboration avec Édith Charlton, 1989.

Cette douce certitude du pire, en collaboration avec Édith Charlton, 1991.

Penser la liberté. La décision, le hasard et la situation, 1994.

Le Pari amoureux, en collaboration avec Dardo Scavino, 1995.

Pour une nouvelle radicalité, en collaboration avec Dardo Scavino, 1997.

Le Mythe de l'individu, 1998, 2004.

La Fabrication de l'information, avec Florence Aubenas, 1999, 2007.

Du contre-pouvoir, en collaboration avec Diego Sztulwark, 2000 ; nouvelle édition, 2002.

Résister, c'est créer, avec Florence Aubenas, 2002.
Les Passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale,
avec Gérard Schmit, 2003 ; nouvelle édition, 2006.
La Fragilité, 2004 ; nouvelle édition, 2007.
Organismes et artefacts. Vers la virtualisation du vivant,
2010.
Fabriquer le vivant, avec Pierre-Henri Gouyon, 2012.

EN COLLABORATION AVEC ANGÉLIQUE DEL REY

Connaître est agir : paysages et situations, 2006.
La Chasse aux enfants. L'effet miroir de l'expulsion
des sans-papiers, avec des militants de RESF, 2008.

OUVRAGES DE ANGÉLIQUE DEL REY

À l'école des compétences. De l'éducation à la fabrique
de l'élève performant, 2010.
La Tyrannie de l'évaluation, 2013.

Copyright

© Éditions La Découverte, Paris, 2007, 2012.

ISBN numérique : 978-2-7071-8305-7

ISBN papier : 978-2-7071-7152-8

Illustration de couverture : © Marie Bertrand/Corbis.

Composition numérique : Facompo (Lisieux), avril 2014.

Ouvrage numérisé avec le soutien du Centre national du livre.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

À la piscine municipale de Beaumes-de-Venise et à Éric, son
maître-nageur.

Table

Introduction

I - Paysage des conflits

1 - Du traitement des conflits en démocratie

La rivalité démocratique

La construction de l'« autre » comme inhumain

Démocratie et dévitalisation de la société

L'homme sans qualités

La loi ontologique et les lois de la cité

La voie du contre-pouvoir

L'homme est-il viable ?

2 - Nos conflits intérieurs

D'un évitement des conflits au quotidien

Les images identificatoires de bonheur

« Ma vie ne me ressemble pas »

La division de l'âme

La psychanalyse comme effort pour assumer les conflits intérieurs

« Les confins de l'âme, tu ne les découvriras pas »

D'une assomption des conflits

3 - Guerre et paix

Vers la paix perpétuelle ?

L'autorégulation de la guerre

La guerre comme pur affrontement

L'époque du terrorisme

L'art de la guerre...

... une pensée de la situation

La question de l'efficacité

II - Conflit et existence

1 - Le refoulement du conflit

Sociétés de la transparence, sociétés sécuritaires

L'idéologie pastorale

La transcendance du politique

Le formatage du conflit

Du conflit comme auto-affirmation

Conflit et situation

Déplacements et tangentes

5 - Conflit et logique de l'affrontement

La méthode sécuritaire : transformer tout conflit en affrontement

Complexité, simplicité et facilité

La surdétermination de l'affrontement

Conflit et identité

La lutte des contraires, principe de tout devenir

L'affrontement comme une dimension du conflit

Assumer l'affrontement

6 - Les fondements du conflit

Le conflit est préhumain

Les corps sont des formes du conflit

Le conflit, le conatus et la progression vers la sagesse

Le conflit unifie dans la contradiction

Le tout dans la partie

Une dialectique sans synthèse

L'essence de toute singularité

III - Vers l'agir

7 - En l'absence de toute solution

« Il faut désespérer Billancourt »

La fin de la solution « finale »

Le local et le global...

... ou l'engagement comme pari

Efficacité et non-agir

La fonction ne fait pas l'organe

La solution entre parenthèses

8 - Agir et lien

La question du commun : la réponse humaniste

L'humanisme abstrait : vers la construction de l'inhumain

Le commun est à construire

La force du néolibéralisme

Humanisme et utilitarisme

Utilitarisme et sacrificiel

La substitution des « conflits d'intérêts » au soubassement conflictuel

9 - Conflit et norme

De la violence en temps de paix

Arcs réflexes culturels

Jamais la société n'a été si normative

Le biopouvoir, ou le pouvoir qui nous dit comment bien vivre

Nos petites entreprises (qui connaissent la crise)

Biopouvoir et refoulement du conflit

Résister au biopouvoir

10 - Luites des « sans »

Conflit et limites de la croissance

Les « sans » : de nouveaux sujets sociaux ?

Dépassement du conflit et structure matérielle

Virtualisation du monde et luites des « sans »

Résister, c'est créer

Conflit et puissance, pouvoir et représentation

Pensée du conflit et actions restreintes

Conclusion - Éloge du conflit, éloge de la vie

Introduction

HÉRITIERS d'une époque qui a longtemps cru à la possibilité d'en finir un jour avec le conflit, nous sommes aujourd'hui, pour cette même raison, effrayés face à tout ce qui menace nos vies et nos sociétés. Nous avons souvent l'impression, tellement appréhendée des marins, de naviguer avec des cartes périmées : nous pensions aller vers des territoires pacifiés, et voilà que s'impose l'idée de vivre un retour des conflits — individuels comme sociaux — sous des formes sinistres, voire barbares. Sans doute a-t-on trop pensé le conflit en termes de son dépassement vers la solution : les conflits étaient surtout conçus comme un moyen vers la fin, un moment difficile qu'il fallait dépasser. Et c'est la raison pour laquelle nos contemporains se retrouvent aujourd'hui désarmés face à la nécessité de repenser l'ensemble des pratiques sociales — santé, urbanisme, éducation, politique, etc. — sous la forme d'une tension irréductible dans la recherche d'une solution.

La question fondamentale qui se pose désormais à nous pourrait être formulée ainsi : comment penser les termes d'un conflit autrement que dans la recherche de son dépassement ? Comment penser la permanence du conflit ? Nous avons du mal à nous représenter la possibilité d'un engagement dans et

pour une cause concrète, dès lors que perdurent guerres et violences, problèmes écologiques, injustices et oppressions, qui s'affirment comme un horizon indépassable de l'humanité. Tout aspire en effet, dans nos cultures et notre éducation, à la disparition du conflit, ou du moins à sa diminution. C'est pourquoi la permanence de conflits de plus en plus complexes, assimilée à la persistance d'une « barbarie » qu'il faudrait éradiquer une fois pour toutes, nourrit le sentiment d'impuissance ou alors de nouvelles pratiques sociales, plus inquiétantes encore.

À l'échec de la mission civilisatrice — clairement définie comme la tentative d'éliminer la barbarie — correspond en effet l'émergence dans nos sociétés de pratiques sécuritaires, néohygiénistes et de biopouvoir, ainsi que le retour des guerres « civilisatrices » : une « nouvelle barbarie », née précisément de la volonté d'en finir avec la barbarie. Et pourtant le constat n'est pas neuf : on ne peut en finir avec l'anthropophagie en mangeant les anthropophages. Comme l'écrivait Claude Lévi-Strauss, « le barbare, c'est celui qui croit à la barbarie¹ ». Celui-là, en effet, ne voit plus l'autre comme tel, mais comme une anomalie qu'il faudrait éliminer.

Dans une civilisation qui ne tolère plus les conflits qu'à condition qu'ils entrent dans les normes, cette nouvelle barbarie vise des figures de l'autre très diverses : l'étranger qui menace nos sociétés, l'« intégriste » qui met en péril l'ordre républicain, mais aussi le salarié ou le fonctionnaire qui résistent au formatage des « directions des ressources

humaines », les handicapés, les déviants de tous types, les contestataires qui refusent de se plier aux normes admises de la contestation, celui ou celle qui par leur comportement sont réputés mettre en danger leur santé ou celle de leurs proches. Bref, tous ceux qui sont perçus comme source possible d'un chaos menaçant l'ordre social acceptable.

Traditionnellement, le barbare est celui qui, depuis la frontière, menace la civilisation. Mais il est surtout celui qui lui permet de s'autodéfinir comme telle. Or, dans notre monde unifié par l'hégémonie du « même », ces frontières sont désormais moins extérieures qu'intérieures. Tout se passe comme si ce monde dominant était composé de forteresses abritant les « inclus », se dressant au cœur de no man's lands peuplés d'« exclus », cristallisant la crainte sécuritaire des premiers. La menace est devenue diffuse, insondable et donc intérieure. Et si les pays du Nord sont les macroforteresses, à l'intérieur de chacune d'elles existent aussi des miniforteresses entourées de mini-no man's lands. Enfin, chaque homme, chaque femme, tend à se vivre comme une microforteresse entourée de micro-no man's lands inquiétants : chacun est invité à voir son propre être comme un territoire où des noyaux de rationalité et de sagesse seraient cernés de pulsions et de passions non civilisées. C'est l'époque de la méfiance.

Accepter ou refuser la barbarie : telle serait la seule — et rassurante, tant la réponse est évidente — alternative. Mais le

vrai défi, à nos yeux, est ailleurs : comment faire avec tout ce qu'on a refoulé et rangé dans les anomalies inadmissibles. Il est de chercher comment l'être humain tel qu'il est, avec ses parties obscures, peut construire un vivre ensemble malgré et avec le conflit, de façon à en finir avec le rêve cauchemardesque d'élimination de tout ce qu'il y a en lui d'immaîtrisable. L'immaîtrisable, en effet, est partie prenante de la réalité humaine, et toute tentative visant à le nier ou le formater ne peut au mieux que produire un retour du refoulé, au pire la barbarie. « Il est impossible de se cacher de ce qui ne disparaît jamais », disait Héraclite, et nos sociétés contemporaines ne font pas exception à la règle.

Le refoulement du conflit peut produire la barbarie. C'est pourquoi il est important de refuser de penser séparément le conflit et la civilisation. À la suite d'Héraclite, notre hypothèse sera que « le combat (polémos) est de tous les êtres le père ». En partant d'un tour d'horizon des « conflits », vécus ou appréhendés comme tels par nos contemporains (première partie), nous avons voulu déployer cette hypothèse d'une réalité ontologique du conflit, redéfini à ce niveau (deuxième partie), puis en tirer des conséquences concernant l'engagement et l'agir dans l'époque qui est la nôtre (troisième partie).

Notes de l'introduction

¹. Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Gallimard, coll. « Folio Essais », Paris, 1987, p. 22.

I

Paysage des conflits

1

Du traitement des conflits en démocratie

La rivalité démocratique

La démocratie est devenue aujourd'hui la forme exemplaire du bon gouvernement. Un pays qui accède à la démocratie connaîtrait une forme politique qui, sans être nécessairement parfaite, serait du moins la meilleure possible — ou, pour les plus critiques, la moins mauvaise. De ce point de vue, partagé par nombre de nos contemporains, la démocratie serait censée parvenir à maintenir les conflits dans des limites raisonnables. Mais, pour nous, ce que l'on tolère en matière de rivalités dans nos démocraties contemporaines a peu à voir avec de véritables conflits. À la suite de Marx, nous pensons que la démocratie développe un certain formatage de l'être humain, caractérisé par le refoulement des conflits qui le traversent, voire qui le constituent. Et dans ce chapitre nous proposerons une description phénoménologique de la manière dont les conflits, qui constituent le socle matériel multiple et contradictoire des sociétés humaines, sont, en démocratie, refoulés.

Nous connaissons tous ces politiciens de bords politiques

opposés et partageant la même origine sociale et les mêmes références culturelles, qui ont fait les mêmes écoles pour remplir les mêmes fonctions, et dont les différences politiques ne peuvent en conséquence qu'être superficielles. Les points de vue qu'ils représentent sont relativement identiques et le mode de leur rivalité, s'exerçant à la surface des véritables conflits, est typique du refoulement du conflit propre à la démocratie.

Prenons l'exemple du « débat démocratique », qui occupe les lieux publics comme les plus privés. Loin d'être exempt de contraintes, un débat ne sera considéré comme démocratique qu'à condition d'être « contradictoire ». En effet, dans le supermarché des idées, les consommateurs d'opinions doivent être libres de choisir l'opinion qui leur conviendra le mieux. Et quoi de mieux que la contradiction pour nous laisser cette liberté... Mais selon quels critères choisirons-nous ? La simple opposition ne peut en effet suffire à peser sur notre choix. Pourquoi irions-nous d'un côté plutôt que de l'autre ? L'un des principes sacrés du débat contradictoire étant de supprimer au maximum les facteurs susceptibles de faire pencher la balance dans un sens ou dans l'autre — auquel cas la sacro-sainte liberté d'opinion du citoyen risquerait d'être mise en cause —, on assistera bien souvent à une opposition stérile d'opinions n'exprimant aucun point de vue concret, sans aucune chance de s'influencer réciproquement.

Le débat contradictoire fonctionne sur la base d'opinions

abstraites, ou au mieux de points de vue que le dispositif contradictoire aura amenés à une neutralisation réciproque. Du patron à l'ouvrier, chacun apparaîtra comme ayant ses raisons, le débat menant seulement à la position statique d'une opinion qui est que « chacun a son opinion ». Cette opinion, aussi abstraite et inféconde soit-elle, a fondamentalement pour rôle de rejouer le principe sacré de la démocratie, « un homme, une voix ». Il y a là un rite, celui lié au lieu d'abstraction sur lequel se fonde la décision démocratique. Il n'en reste pas moins qu'une opinion abstraite n'est pas une opinion. Toute opinion réelle correspond en effet à un ancrage matériel, bien déterminé. C'est pourquoi, par exemple, le point de vue selon lequel l'ouvrier et le patron ont tous les deux raison n'existe pas. Rien n'est « du pareil au même », et l'on ne saurait confronter les opinions de l'ouvrier et celles du patron d'un « même point de vue », comme si elles étaient identiques dans la forme, mais très différentes dans le contenu. Dans une telle position abstraite, conforme au principe démocratique selon lequel toutes les opinions se valent, le conflit n'a plus lieu d'être. Les contraires de la rivalité n'expriment alors aucune réalité contraire, les conflits sont sans fondement. Au sens que nous donnons en effet à la réalité du conflit, celui-ci se fonde sur la multiplicité des ancrages dans l'être, ainsi que sur l'asymétrie qu'implique nécessairement cette multiplicité.

Prenons un autre exemple paradigmatique de la rivalité acceptable en démocratie : celui de la rivalité capitaliste. Il est

évident que la démocratie n'est pas assimilable au capitalisme, mais — et ce n'est guère surprenant — elle est compatible avec la rivalité capitaliste. Notre hypothèse, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, est que la définition de l'humain impliquée par l'idéologie néolibérale — cette prétendue « concurrence » de chaque individu avec les autres pour la satisfaction de ses désirs égoïstes — est compatible avec la formule démocratique d'un homme abstrait, parce qu'elle lui fournit un contenu. À la question de savoir ce que cet être humain peut bien vouloir de si abstrait et général, la réponse paraîtra évidente : la sécurité, c'est-à-dire la protection de sa vie et de ses propriétés. Et, au gré des évolutions de la société capitaliste, les déterminations « naturelles » de cet humain-là évolueront à leur tour, de nouvelles marchandises et de nouveaux modes de vie feront partie de sa définition.

Aujourd'hui, nous sommes censés entrer en rivalité pour autre chose qu'autrefois, être habités de nouvelles craintes, mais au fond, ce qui n'a pas changé, c'est l'étiquetage des bonnes raisons d'être en rivalité : le formatage du conflit. Si, par extraordinaire, nous désirions autre chose que la sécurité, la protection de nos biens ou rester concurrents sur le marché du travail, l'exclusion guetterait toujours ceux qui, aux frontières intérieures de la société, auront rencontré véritablement ce que nous appelons un conflit. L'articulation de la « guerre de tous contre tous » (Hobbes) avec l'idéologie — et la réalité — démocratique s'opère au niveau du

panoptique, de la transparence souhaitable de la volonté populaire envers elle-même, au niveau de l'étiquetage des raisons de se battre et de débattre à l'écart des véritables conflits, qui se trouvent ainsi refoulés.

La construction de l'« autre » comme inhumain

La démocratie d'aujourd'hui, qui aime à se présenter comme le fruit d'expériences empiriques et non idéologiques, se légitime en réalité par une forte croyance idéologique qui la place au cœur de la synthèse historique globale. En démocratie, on connaîtrait une sorte d'épiphanie, un sommet de l'évolution humaine venant couronner triomphalement un long parcours d'hommes accomplissant l'humanité jusqu'à trouver ce qui ne serait plus seulement un instrument de la vie en communauté, mais tout simplement l'expression de sa vraie nature. Et voilà la démocratie moderne légitimée historiquement et devenue le point central depuis lequel elle juge toute autre organisation sociale, tout en distribuant des bons et des mauvais points aux différents systèmes sociaux du passé et surtout du présent : grâce au « progrès », nous ne serions plus dans une société « naturelle » fondée sur la révélation — théocratique ou, comme dans le marxisme, « scientifique ». Et pourtant cette société démocratique est

elle aussi d'une certaine façon naturalisée, puisqu'elle correspondrait à une essence humaine absolue.

D'où cet absolu non contestable de la démocratie, selon lequel tout conflit n'est acceptable qu'à condition de ne pas remettre en cause ses fondements. Dans les démocraties modernes, il est vrai que cet absolu est masqué par la revendication assumée de la controverse, des opinions divergentes comme du respect de l'antagonisme des intérêts. À ceci près que ces controverses et divergences n'ont le droit d'exister que dans le cadre d'une normalisation intérieure au système. Si le système est arrivé au point de maturation où il incarne la nature humaine, tout ce qui s'oppose à lui — ces groupes ou ces individus qui, de l'extérieur comme de l'intérieur, n'arrivent pas à être tels que le modèle dominant le prévoit — sera identifié comme « préhumain », voire « infrahumain » (qualificatif adopté dans les années 1990 par certains milieux laïques algériens ultraminoritaires pour stigmatiser les opposants islamistes majoritaires à « éradiquer » à tout prix, fût-ce par la torture et les « disparitions »). Certes, l'on s'accordera à dire que le système est perfectible, mais cette perfectibilité exigera préalablement une adhésion totale au formatage institutionnel, de façon à « améliorer » ce qui existe sur une base non contestable.

Depuis la chute de l'empire soviétique, c'est dans ce cadre que la démocratie — dans ses versions nord-américaine et européenne — a été présentée par le discours dominant

comme le seul modèle de société possible. En quoi on peut voir d'abord la perpétuation d'une constante fort ancienne des sociétés humaines, démocratiques ou non : sans un ennemi qui la menace, la « civilisation » a du mal à garder son cap, car elle ne dure qu'autant que dure sa sœur opposée, la « barbarie ».

C'est pourquoi la figure du terroriste est devenue si centrale dans notre époque : devenue la menace majeure, elle a permis que le quotidien des hommes et femmes de la planète soit scandé par les politiques sécuritaires qui ordonnent aujourd'hui nos vies au nom de la lutte antiterroriste conduite contre l'« ennemi de la civilisation » (voir infra, chapitre 3). Ce qui est ici en cause, ce n'est pas cette menace elle-même, souvent bien réelle, mais la place hégémonique qu'elle occupe dans les représentations de l'état du monde. On imaginerait mal en effet un gouvernement disciplinant durablement la vie quotidienne de ses citoyens au nom de menaces telles que l'altération de l'environnement ou l'extension des maladies infectieuses. L'efficacité de la menace terroriste est en effet bien supérieure : à la différence de ces dernières, elle renvoie à un impensable, à l'horreur pure de la barbarie humaine. Elle touche à la dimension mythique du mal incarné, suscitant une crainte disproportionnée par rapport à la réalité.

Le terrorisme est ainsi devenu un véritable paradigme de cet autre de la civilisation, cette catégorie menaçante de l'inhumain, dont la version contemporaine de la démocratie a

besoin pour s'affirmer comme le seul ordre possible. On parlera par exemple des « otages » d'une grève ; on assimilera à du terrorisme, par le biais de la criminalisation, toute activité contestataire non formatée par les voies de la représentation dominante. Il est tentant de faire ici un rapprochement entre cette dérive du discours sécuritaire et la triste histoire de la dictature soviétique, niant la légitimité des dissidents en les traitant comme des « fous ». Sous des formes différentes, les dissidents des systèmes démocratiques subissent aujourd'hui le même traitement : ils sont considérés également comme des symptômes sociaux, et leur refus de se formater pour exprimer leurs dissidences est vu comme un signe avant-coureur de terrorisme.

Une figure qui convient parfaitement au système dominant. Car le terrorisme contemporain — bien plus souvent instrumentalisé par le pouvoir que celui d'hier — s'accorde très bien à la démocratie de l'empire. La raison en est que l'ennemi, figure par excellence de l'inhumain, n'y est plus repérable : il existe comme une sorte de cinquième colonne démultipliée, ce qui conforte la tendance sécuritaire de la démocratie moderne. En effet, une surveillance totale ne devient justifiable que dès lors que les frontières deviennent intérieures à la civilisation elle-même, l'ennemi pouvant se dissimuler un peu partout. Le Département d'État nord-américain a ainsi développé dans les années 1990 une théorie dite de l'« équilibre par le chaos », consistant à tolérer, voire

à promouvoir, des zones de déséquilibre qui servent paradoxalement à justifier un état de guerre permanente — surtout si cette guerre devient, à l'image de son ennemi, erratique et masquée¹. À l'heure des sociétés sécuritaires, l'inhumain n'est pas un projet de la démocratie, mais son corollaire inévitable et nécessaire.

Démocratie et dévitalisation de la société

En dépit de ce que raconte le mythe de la modernité, il n'est pas certain qu'on sorte, avec la société démocratique, des supposées ténèbres du Moyen Âge. Ce qui pose la question suivante : la société démocratique est-elle réellement le vecteur de l'émancipation humaine ? Dans la Question juive, Marx explique que la « révolution politique » n'a émancipé l'homme de la société féodale qu'au prix d'une dépolitisation de sa vie². En ce qui nous concerne, nous parlerions plutôt de « dévitalisation ». Reprenons le cas, étudié par Marx, de la religion. Dans la société féodale, celle-ci correspondait à une sphère occupant un pouvoir concret, de sorte qu'appartenir à cette sphère signifiait du même coup en investir le pouvoir — nécessairement conflictuel du fait de la présence d'une multiplicité de sphères de pouvoir. La séparation des sphères sociales exprime la multiplicité des pouvoirs présents, elle est l'expression même du conflit

politique. De ce fait, tout engagement social y prend le sens d'un engagement politique.

En devenant une démocratie, le pouvoir politique passe aux mains du peuple ; cependant, ce peuple n'est plus le même. Il n'est plus le multiple de la société féodale. Il ne devient « un » peuple qu'au prix de l'abandon de la puissance de son enracinement multiple et divers, au prix de la fabrication d'un homme abstrait. Et cet homme abstrait, c'est le « citoyen », capable d'être canalisé vers sa représentation politique, de s'y identifier. C'est le citoyen censé décider pour tous et au nom de tous, d'un point de vue qui devient alors celui d'un universel abstrait. Pour celui-ci, appartenir à une religion représente quelque chose de distinct de son engagement politique. Avoir la foi relève désormais de la sphère privée de son existence, n'exprimant plus grand-chose de son existence publique. « Vouloir », à ce niveau — à supposer qu'il soit bien question de volonté —, n'a plus grand-chose de politique. C'est ce processus que Marx appelle « dépolitisation de la vie sociale ».

En démocratie, la décision politique va donc se jouer à un niveau qui implique la mise à l'écart, la séparation d'avec l'ancrage concret des personnes dans la société. Elle va se jouer à l'écart des conflits véritables, à un niveau abstrait, celui de l'individu que nous décrivions en commençant. L'individu dont la volonté politique requerra la transparence à elle-même, rejetant le reste du côté des envies privées — dans le cadre de la société capitaliste —, ou de celui de la

part d'obscurité intérieure sur laquelle il sera difficile de mettre des mots, et plus encore des actes. Non, il n'est pas certain que nous ayons dépassé les supposées ténèbres du Moyen Âge, mais il est certain que nous sommes sous les lumières éblouissantes du panoptique. Dans ce contexte nouveau, tout doit être canalisé vers des modes de représentation. Et ce qui reste présent sans être représenté (le mal-être psychologique des personnes ou encore les corps occupant des squats, les corps d'hommes et de femmes « sans papiers », etc.) devient rapidement un danger pour la société.

Si l'on en doutait, de nombreux exemples illustrent la fiction de la représentation. Prenons les cas du Front national en France ou du Front islamique du salut (FIS) en Algérie, créé en 1989 : les citoyens ont beau voter pour ces partis, c'est à peine s'ils sont représentés et, quand ils le sont, leurs représentants sont parfois durement réprimés — ce fut le cas du FIS en 1992. On a beau poser en principe de la démocratie le respect du choix du peuple, il s'agit en réalité d'un respect à certaines conditions. Dans le Contrat social, Jean-Jacques Rousseau affirmait que « le peuple veut toujours son bien, mais il ne le voit pas toujours ». C'est la raison pour laquelle, si l'on suit Rousseau, il s'agira parfois de l'aider à voir son bien, ou bien — autre possibilité — de le représenter à un autre niveau que celui où, du fait de son ancrage social, il se tromperait.

Ce que montrent aussi ces exemples, c'est qu'un État

démocratique n'a pas la moindre chance de résoudre les conflits sociaux s'il se place simplement au niveau de la représentation, niveau abstrait s'il en est, sorte de point de vue de nulle part. Exemple extrême, celui de l'Irak en guerre de 2007, où l'occupant américain guerroyait depuis quatre ans pour y « imposer la démocratie » : jamais un chiite n'y votera pour un parti sunnite, et vice versa. C'est là une illustration frappante de cette idéologie démocratique qui, à partir d'une vision abstraite niant la réalité du pays, prétend imposer des décisions que, à défaut d'une véritable volonté populaire, les armes se chargeront de trancher. La représentation démocratique procède ici d'un geste violent et disciplinaire : on décide que la vérité profonde et absolue de l'homme est d'appartenir à un ensemble d'individus isolés ayant des opinions politiques. Et l'on ignore que jamais un chiite — ou un sunnite, un kurde, etc. — ne se pensera comme l'individu sérialisé qui, dans les rues de New York, « choisit » entre deux ketchups exactement identiques, excepté l'étiquette, celui qui lui conviendra le mieux.

Pourquoi parler à ce propos de dévitalisation et non, comme Marx, de dépolitisation de la société ? Dans cette canalisation du politique vers la sphère de la représentation, le processus de séparation passe à l'intérieur de la personne elle-même, canalisant ses conflits internes. L'individu sera censé faire l'unité de ce qui est séparé : en tant qu'homme, il adhèrera passionnément à sa foi, mais en tant que citoyen, il voudra rationnellement le respect de toutes les confessions, se

plaçant du point de vue d'où elles sont redevenues équivalentes. Comment ne pas voir là un étouffement du conflit, qui implique la dévitalisation du tissu social, l'oubli de cet ancrage déterminant les conflits internes à la société et constituant le principe même de son évolution ? Comment ne pas y voir une diminution des dimensions de l'être entendu comme conflit et multiplicité matérielle immanente, au profit d'un homme-individu qui, au lieu de transcender ses déterminations concrètes, devient le soubassement fragile d'une société sérialisée ?

L'homme sans qualités

Les racines et les caractéristiques propres de chaque personne définissent ses qualités. Ces racines et attaches constituent tout ce qui, dans la longue durée — familiale, sociale, etc. —, a convergé pour nouer une sorte de nœud et créer finalement ce « pli » qu'est chaque être humain. À l'inverse de cette réalité, l'homme idéal des démocraties et sociétés modernes peut être défini comme un « homme sans qualités » — pour reprendre le titre du fameux livre de Robert Musil³. Cet être appelé « individu », supposé indivisible, atome central et identique à lui-même, devra être, sinon tout à fait sans qualités, du moins capable de les traiter comme s'il ne s'agissait que d'afféteries sans importance. Il sera surtout tenu de ne pas agir, penser ou désirer à partir de ses racines, mais depuis cet idéal d'homme sérialisé, échangeable avec (presque) tout autre, homme de la parité et de l'égalité, évacuant toute référence à la multiplicité qui le compose pour le réduire à cette image à laquelle il doit s'identifier. C'est à ces conditions que cet homme sera sans qualités, ou avec les

mêmes qualités que tous — ce qui reviendra au même, dans la mesure où une qualité identique chez tous n'en est plus une.

Le déploiement de ce mythe de l'individu sans qualités et sans liens (autres que contractuels) est directement lié à cette confusion générationnelle qui fait tant de dégâts dans l'éducation et altère la transmission entre adultes et jeunes. En effet, la transmission ne peut se déployer que sur la base d'une différence générationnelle justifiant et rendant désirable le savoir transmis. Mais, dans la démocratie de l'individu, tout se passe comme si les hommes, en dépit de l'épaisseur contradictoire de leurs êtres, étaient sommés de s'identifier à une image abstraite, lieu des représentations où seuls des conflits déjà disciplinés pourront être traités. Lorsqu'on parle notamment de volonté générale, c'est à cette figure de l'homme sans qualités qu'on se réfère : il s'agira de nous tenir correctement informés de ce que nous sommes censés vouloir. Et, si par accident nous ne voulons pas ce qu'il faut — librement bien sûr — vouloir, nous serons ipso facto suspectés d'être passés du côté de la menace.

Comme l'écrit Marx, « l'homme réel n'est reconnu que sous la figure de l'individu égoïste, l'homme vrai que sous la figure du citoyen abstrait⁴ ». Tous les désirs contradictoires, opaques, non dépliables ni compréhensibles dans une grille utilitariste linéaire, seront rangés sous l'étiquette de souhaits égoïstes — étiquette acceptable dans la mesure où elle colle à la vision idéologique selon laquelle l'homme est mû par des

intérêts, ceux-ci devant être clairs, énonçables et transparents à la raison. Partant, ce n'est que dans la mesure où il formate et réprime sa multiplicité que cet homme-là aura le droit d'être un citoyen, un « égal ».

Nous connaissons tous ces petits récits idéologiques — on peut même parler de mythes à leur propos — ayant comme fonction de raffermir les croyances et principes auxquels nous devons adhérer. L'un de ces récits récurrents est celui du clochard cirant humblement des chaussures et qui — ô miracle des sociétés d'hommes sans qualités — est devenu milliardaire. Et ce, non pas grâce à une qualité intrinsèque, une racine ou un lignage, mais grâce à ce que « tout le monde peut faire ». À chacun de comprendre que le fait d'être au chômage ou ses difficultés pour finir le mois ne sont pas le fruit d'une société, d'une histoire ou d'une qualité quelconque, mais de son entière et libre faute. Nous pouvons tous devenir milliardaires : c'est ça l'égalité ! L'ensemble d'une société est ainsi façonné à l'image de cet individu abstrait, de cet homme réduit à sa partie congrue : il existe une médecine pour lui, une économie, un urbanisme, une éducation, une psychologie et une pédagogie. Quant aux débordements, dus au fait que la multiplicité et le conflit ne pourront jamais être définitivement canalisés, ils constitueront autant d'arguments pour renforcer les politiques sécuritaires et disciplinaires.

Certains lieux expriment de façon caricaturale la violence

de ce formatage. C'est le cas par exemple des aéroports, lieux disciplinaires où, malgré leurs efforts, nombre de passagers laissent apparaître cette raideur typique de celles et ceux qui évoluent dans un décor où ils se sentent en représentation. Dans les salles aseptisées des aéroports, l'individu, cet être abstrait, vit son propre corps comme une gêne. Il joue un rôle, dont l'idéal est que d'imaginaires critiques — ou bien les caméras de surveillance — puissent dire : « RAS... Circulez ! Il n'y a rien à voir ! » Logiquement, celui qui n'a pas l'habitude culturelle de fréquenter des lieux exigeant un tel niveau de formatage sera immédiatement remarqué. « Mais qui sont ces gens-là ? pensera le formaté face à ces non-formatés. Ne savent-ils donc pas où il convient de s'asseoir ? Sur quel ton il convient de parler ? » C'est sans doute la raison pour laquelle, dans les aéroports parisiens, les halls de départ vers des pays « peu formatés » ont été relégués depuis longtemps dans des coins plus ou moins cachés, comme si l'on voulait éviter la vue de ces hommes « à l'humanité non encore accomplie » aux citoyens qui, fiers d'être sans qualités, savent être des caméléons collant aux formes disciplinaires.

On retrouve ici la problématique — centrale dans nos sociétés — de l'« intégration » : celle des minorités, des handicapés, etc. Bref, de tous ceux qui, dans leur tendance à déborder, rappellent un peu trop qu'ils sont un corps, une matérialité pas encore tout à fait absorbée dans les bonnes formes et la bonne représentation. Cet impératif d'intégration

ne doit pas cacher le prix qu'il implique : celui d'une véritable désintégration de toute singularité, de toute racine, de toute qualité. « Désintégrez-vous..., dit en substance le pouvoir, et nous serons prêts à vous intégrer à notre société. » Violence froide de la tolérance, qui ne tolère jamais que ce qui se présente comme du même — car la tolérance fut et reste un attribut des maîtres.

Aujourd'hui, l'échec des politiques d'intégration — comme de manière générale celui des modernités politiques — est donc à attribuer à un retour des corps, épais et contradictoires, qu'on avait tenté d'évincer. Il relève aussi d'un certain retour de la complexité, sous la forme de cette barbarie non éliminable ou, moins dramatiquement, sous la forme de la multiplicité qui fonde nos vies. Dans les deux cas, c'est bien du retour du conflit qu'il s'agit.

La loi ontologique et les lois de la cité

Précisons d'ores et déjà le rôle du refoulement du conflit dans la crise de la démocratie contemporaine — nous y reviendrons dans la deuxième partie. Notre hypothèse est que celle-ci est due à la dissonance croissante entre la loi ontologique qui la fonde et les lois de la cité, au service des intérêts économiques. Ce que nous appelons « loi ontologique » — désignant la réalité fondamentale du conflit — n'est ni une loi positive ni une loi connaissable en tant que telle : c'est le principe anthropologique fondamental énonçant que « tout n'est pas possible » et que les interdits ne relèvent pas d'un surcodage arbitraire. Un tel principe n'est donc pas une simple proposition, il renvoie à ce que Gilles Deleuze appelle une série d'« énoncés » déclarant certaines pratiques non possibles, certaines propositions intenable⁵.

La loi ontologique est ce fondement qui, sous des formes différentes, garantit ou rend possible le déploiement de la vie

d'un peuple, d'une civilisation. Les lois humaines de la cité, quant à elles, sont toujours le fruit d'hypothèses et de pratiques de « lutttes de contraires » (Héraclite) en devenir. Dans les sociétés stables et (plus ou moins) respectueuses de la multiplicité, une consonance — comme on dirait en musique — existe entre les lois de la cité et la loi ontologique, sans impliquer pour autant l'identification des unes à l'autre. Cela est vrai même dans le cas des pouvoirs théocratiques. Le mythe d'Antigone montre ainsi que la loi de la cité et la loi divine ne sauraient s'identifier parfaitement, parce que la liberté et l'émancipation humaines ne peuvent exister que dans l'intervalle qui les sépare. Exemples contemporains a contrario : l'assimilation entre la loi ontologique et la loi de la cité opérée par le marxisme dogmatique explique la dimension totalitaire du communisme réel, de même que l'interprétation rigoriste de la loi islamique (charia) explique la restriction radicale des libertés dans certains pays de culture musulmane.

Quant à la démocratie des sociétés occidentales contemporaines, son problème est qu'elle se prétend tout à la fois pur constructivisme et — alors même que cela paraît incompatible — aboutissement inéluctable d'une histoire sans sujet. Sans doute est-ce le propre d'une société qui fait de l'homme son Messie que d'affirmer à la fois que tout est possible pour l'homme — à condition qu'il soit sans qualités — et que son mode de pouvoir correspond à une prétendue nature humaine. Sous ses airs de cadre idéal pour

une émancipation humaine, cette démocratie développe en réalité une nouvelle identification de la loi ontologique à la loi de la cité : au nom de la raison économique, les hommes de la démocratie moderne s'affirment au summum de la civilisation, malgré les milliards de laissés-pour-compte, véritables damnés de la terre — tout comme, dans l'Union soviétique de la dictature du prolétariat, les ouvriers réels, en chair et en os, n'avaient aucun droit. Cette démocratie prétend être le seul système qui accepte l'homme tel qu'il est, avec ses différences et ses contradictions, système qui serait donc en accord avec une soi-disant nature humaine, alors qu'elle substitue à la multiplicité conflictuelle qui constitue le tissu social les antagonismes formatés par la raison économique, à travers la seule dimension de la représentation politique.

Dans les périodes de crise sociale et historique, les lois de la cité légitimant les formes établies du lien social et des rapports de production commencent à devenir moins consonantes avec la loi ontologique : l'effacement de l'ordre social ne garantit plus alors le développement de la société et de la vie, voire commence à les détruire. Mais ce sont aussi des périodes dans lesquelles se développent de nouvelles expériences de lien social, de modes de production et de vie, en explorant de nouvelles voies théoriques et pratiques qui permettront à la société de dépasser les blocages que l'ordre antérieur ne parvient plus à affronter. Toute société en crise est comme un organisme qui cherche les voies de

rétablissement d'un nouvel équilibre dynamique, et donc un nouveau stade de consonance entre lois de la cité et loi ontologique.

La voie du contre-pouvoir

Schématisons : avec l'émergence des formes contemporaines de la démocratie, l'homme « réel » n'est devenu cet individu souverain censé être un citoyen éclairé et responsable qu'au prix du refoulement de cette multiplicité concrète constituant le tissu social, tout en le constituant lui-même comme un pli de ce tissu. Ce soubassement se situe au niveau des processus physico-chimiques de production de l'existence, de la société, de l'homme et de son environnement. C'est un niveau de conflit permanent. Dans ce schéma — sur lequel nous aurons l'occasion de revenir —, la représentation politique correspond à un deuxième niveau impliquant la fabrication de l'homme sans qualités. Quant à la réalité des intérêts privés, elle correspond à un troisième niveau, celui de la macroéconomie, laquelle a vocation, idéologiquement comme objectivement, à se substituer au premier niveau.

C'est ainsi que la raison économique va prendre la place du réel complexe et contradictoire de nos sociétés. C'est aussi ce

qui explique que le deuxième niveau (politique) devienne progressivement gestion et représentation, non plus du niveau concret, mais des sphères économiques — et ce non seulement dans les analyses politiques ou théoriques, mais dans la perception quotidienne des hommes et des femmes. Le triomphe du capitalisme est ainsi d'autant plus fort qu'il a réussi à créer véritablement une nouvelle perception normalisée qui ne se présente pas comme une idéologie, une vision du monde, mais comme ce qui serait la nature même du monde et des hommes.

Dans la vision historiciste de Marx, à ce qu'il appelle la « révolution politique » — moment d'émancipation politique de l'homme abstrait dans la démocratie — devait succéder une *Aufhebung* finale, moment de la libération définitive de l'humanité, société d'harmonie débarrassée du conflit propre à la lutte des classes, que les marxistes ont identifié à une deuxième révolution qui reste tout compte fait aussi virtuelle que la première. À ce stade du devenir « nécessaire » de l'histoire, l'homme aurait également gagné sa guerre contre la nature : il serait passé du « royaume de la nécessité » à celui de la « liberté » et le conflit disparaîtrait avec la fin de la lutte des classes.

On peut convenir avec Marx que la représentation démocratique repose sur un processus de séparation de l'homme d'avec son soubassement. Mais la véritable émancipation n'est pas dans la synthèse des éléments séparés. Il n'y a pas de synthèse : cette idée implique en effet

le geste métaphysique consistant à mettre ce qui fait vérité hors du système — l'effet de vérité devenant conséquemment une question de croyance (une gnose). Le chemin serait en réalité déjà achevé, et ne devrait que se dérouler. Dans cette optique, le devenir n'occupe qu'une place secondaire, sa nécessité n'est que transitive.

Alors qu'en pratique, comme le dit le poète espagnol Antonio Machado, le chemin de l'émancipation « se fait en marchant⁶ » : c'est la voie du contre-pouvoir. Car la revitalisation de la société ne passe pas par la mise en attente propre au messianisme historiciste, elle implique de replacer au centre de nos analyses et actions le soubassement contradictoire conflictuel propre au niveau des processus de base. La voie du contre-pouvoir est bien celle du conflit, au travers duquel seulement peut exister du commun.

Un exemple de cette voie du contre-pouvoir est le mouvement féministe : parmi les mouvements d'émancipation du dernier siècle et demi, celui-ci fut historiquement à part, parce qu'il n'a pas fonctionné dans le dispositif messianique de l'attente du Grand Soir, d'un changement global et universel pour une société d'hommes et femmes tous égaux. De façon très inhabituelle, le mouvement féministe postula que, à partir d'un certain niveau de la lutte, les hommes ne pouvaient pas vraiment comprendre la cause des femmes. Un tel postulat était aussi radical que révolutionnaire, dans la mesure où ce mouvement d'émancipation mettait en cause le

modèle de l'être humain de la modernité, identifié à sa conscience et capable de comprendre tout et sans limites — et, surtout, sans qualités ni conflits.

Les femmes exprimaient ainsi le retour du corps faisant barrage, empêchant de comprendre certaines choses : un tabou majeur était violé, celui de la modernité politique, selon laquelle l'émancipation ne pouvait s'effectuer sur la base des qualités physiques des personnes qui s'émancipaient.

L'homme est-il viable ?

La critique du vieux projet marxiste de modifier l'homme du capitalisme pour créer un « homme nouveau » relève désormais du sens commun. Ce projet d'émancipation — invoqué pour justifier de terribles violences d'État — partait du principe que l'homme tel qu'il est n'est pas viable, mais peut au mieux constituer la matière première de la fabrication d'un autre homme idéal. En affirmant implicitement que l'homme n'est pas viable, l'avenir déterminait le présent, au nom d'une abstraction perçue comme plus vraie que la réalité.

Mais ce point de vue n'est en rien l'apanage du marxisme. Les sociétés modernes démocratiques et capitalistes agissent de la même façon. Avec néanmoins l'énorme différence qu'elles sont triomphantes et dominantes, et qu'on y distingue très mal la mise en place des mécanismes sécuritaires et disciplinaires impliquant pourtant le même constat : l'homme tel qu'il est n'est pas viable. À l'instar de la restauration postrévolutionnaire et postnapoléonienne, nous vivons une

sorte de nouvelle « restauration ». Les forces qui ont triomphé en 1989 face au socialisme réel établissent une nouvelle restauration, en imposant leur modèle d'homme acceptable et sur lequel la réalité, toujours trop débordante, doit se régler : l'homme tel qu'il est, multiple et contradictoire, fruit de tendances parfois antagonistes, soumis à des déterminants venus notamment de la très longue durée, n'intéresse personne, si ce n'est pour l'éduquer et le formater. Il est, en effet, beaucoup trop complexe et opaque pour être intéressant.

Cela étant, qu'il s'agisse de l'homme nouveau du communisme, de l'individu sans qualités du capitalisme ou de l'homme « œdipianisé » de la psychanalyse, tout semble montrer que nous devons accepter notre être non viable. Nous serions trop conflictuels, ce qui ferait de nous des coupables. Même si cette culpabilité est laïque, l'homme de la modernité est un homme de la nouvelle culpabilité : à grand renfort de séances chez son « psy », de lectures de manuels de développement personnel, de procès autocritiques — suivis d'interminables promesses de ne plus être comme il est —, l'homme moderne connaît une vie scandée en permanence par cette triste certitude d'être toujours en faute. Les passions qui l'agitent, les désirs, les angles morts de la rationalité, tous les comportements non normalisés, toutes les habitudes n'allant pas du côté du « bien », de la santé, de la rationalité, etc. : tout cela est non viable.

Bien sûr, il ne manque pas de tentatives de sortir de cet état

de culpabilité permanent. Mais, trop souvent, elles aboutissent à une sorte de nihilisme militant : « Eh oui, nous sommes ainsi, égoïstes, sadiques, avides de pouvoir. Et alors ? » Loin d'ouvrir une voie d'émancipation, elles instaurent alors un contre-modèle tout aussi contraignant que le modèle dominant. Les images identificatoires de l'homme « comme il faut » du capitalisme sont devenues aussi grossières et insistantes que celles qui jadis, dans les pays du « socialisme réel », matraquaient le quotidien des gens. La seule différence, c'est qu'elles passent maintenant par des images de télévision ou de cinéma, ou par la littérature — nous connaissons tous ces héros unidimensionnels, aux désirs transparents et propres qui, dans les séries de télévision américaines, nous montrent ce qu'est un être humain.

La société démocratique moderne, qui se veut tellement réaliste qu'elle ne propose aux hommes et aux femmes qui acceptent le formatage « que du bonheur », provoque en permanence une souffrance née de cette irréductible distance nous séparant de la norme. C'est pourquoi le pari de l'émancipation ne peut passer que par la pratique et la pensée qui affirment le principe objectif selon lequel la société est tout le monde : l'homme est toute sa multiplicité, loin de toute exigence du « devoir être » nous obligeant à renier notre réalité au nom de la discipline.

Notes du chapitre 1

1. Alain JOXE, L'Empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l'après-Guerre froide, La Découverte, Paris, 2002.
2. Karl MARX, Sur la question juive, La Fabrique, Paris, 2006.
3. Robert MUSIL, L'Homme sans qualités, Seuil, coll. « Points », Paris, 1957.
4. Karl MARX, Sur la question juive, op. cit.
5. Gilles DELEUZE, Foucault, Minuit, Paris, 1986.
6. Antonio MACHADO, Caminante no hay camino, Planeta, Buenos Aires, 1970.

2

Nos conflits intérieurs

D'un évitement des conflits au quotidien

Si décrire le refoulement des conflits d'un point de vue social impliquait d'entrer immédiatement dans l'analyse du fonctionnement des démocraties contemporaines, décrire l'évitement intérieur des conflits relève d'abord de la possibilité de caractériser des phénomènes psychiques, des comportements, qui sont notre vécu au quotidien.

Pour prendre une image, notre contemporain a tendance à se comporter comme ce personnage de L'Homme sans qualités de Robert Musil¹ qui, à la vue d'un grand blessé, se protège immédiatement de toute réaction émotionnelle en énonçant les statistiques de ce genre d'accidents. Il a ainsi généralement tendance à refouler ce qui serait son point de vue au profit de ce qu'il imagine être la vérité, et qui n'est autre que la position qu'il devrait d'après lui faire sienne. Et, cependant, cette vérité n'existe pour personne sous un mode concret ; elle n'est vérité d'aucun corps, d'aucune

perception. Elle n'émane d'aucun vécu qui en constituerait le soubassement.

Ce contemporain peut être aussi celui qui par exemple hésite à intervenir dans le chagrin de son ami(e), car il se demande s'il en a le droit, si intervenir n'est pas trop indiscret, étant donné que chacun a sa vie et ses problèmes et qu'on ne saurait savoir vraiment ce qu'éprouve l'autre. Il peut être celui qui se doit de « rester neutre », car donner son avis serait sans doute trop s'immiscer, trop s'engager, d'une façon nécessairement partielle et partiale. Il est celui qui connaît la culpabilité de ce qu'il appelle « avoir un point de vue » et qui en réalité n'est rien d'autre qu'être un point de vue, matériel et concret. Ce que refoule au fond notre contemporain — en refoulant du même coup la source de tous ses conflits intérieurs —, c'est le fait d'être situé, nécessairement.

Pour cet homme sans qualités, la vie au quotidien ne peut être en conséquence qu'une succession de rôles à jouer. Nous sommes employés ou ouvriers, nous sommes pères ou mères, amis, voisins ou voyageurs... Et, dans chacun de ces rôles, un comportement de plus en plus strict et normé est exigé. On objectera sans doute que, dans toute société, ses membres occupent des rôles plus ou moins variés ; mais la particularité de notre société réside dans le fait que chacun doit se prétendre et se comporter comme ce « sac à qualités » égal (en puissance) à tout autre que lui. Un rôle peut ainsi, dans l'idéologie dominante, être occupé par tout le monde. Et même s'il est vrai que toute société fonctionne sur un principe

de formatage de ses membres, celui-ci n'a pas toujours nié la multiplicité, l'enracinement des hommes dans la vie.

Il ne s'agit pas de regretter l'ordre social qui fixait les rôles de façon sclérosée, mais de comprendre que cet homme abstrait de la modernité, loin d'en avoir terminé avec ses conflits intérieurs, les refoule. L'homme sans qualités n'est pas un homme sans conflits, c'est un homme qui vit ses propres conflits comme quelque chose d'anormal, et se vit lui-même très profondément comme un être non viable. On peut du reste l'articuler à un modèle déjà vieux de plusieurs siècles, assimilant l'humanité à la transparence de la conscience, à la force de la volonté, modèle dans lequel toute l'opacité constituée par les désirs, pulsions et autres débordements passionnels n'était que ce multiple à discipliner et à maîtriser. Homme de la transparence à soi des désirs et des volontés, l'homme sans qualités a radicalisé ce modèle.

Nous sommes comme le fameux garçon de café qu'analyse Sartre — celui qui se prend pour un « garçon de café » —, avec une auto-exigence de transparence et d'identification saturée envers le(s) rôle(s) que nous occupons. C'est pourquoi nous serons pris d'angoisse en constatant que des pulsions, des passions, des fantasmes aussi contradictoires les uns que les autres grondent au-dessous du rôle qu'on essaye d'assumer. Les consultations « psy » sont remplies de ces plaintes de l'homme et de la femme d'aujourd'hui, avouant au brave clinicien (qui a naturellement du mal aussi à tenir son rôle, c'est d'ailleurs pourquoi il y

colle autant) : « Je me méfie de moi-même. » La source de la plainte (comme de la souffrance) de notre époque est bel et bien que nous nous sentons assaillis par des débordements non contrôlés — ni, surtout, contrôlables.

Ce refoulement des conflits ne signifie pas pour autant qu'il soit interdit d'évoquer des conflits ou des angoisses. Les rapports interpersonnels, aussi bien que notre propre rapport à nous-mêmes, sont au contraire en permanence centrés sur l'évocation ininterrompue de nos petites affaires personnelles. Cependant, cette évocation des conflits implique elle-même un travail permanent de formatage et de refoulement du conflit. Nous pourrions passer des heures, des jours, des années... à entendre les très intéressantes confidences de nos amis, tout en attendant qu'ils se taisent pour qu'arrive (enfin !) notre tour de raconter, pour la énième fois sans doute, la même histoire, avec au mieux des changements (légers) de décor et de personnages. Cette litanie pourra également s'adresser à des professionnels multiples et variés. Ce qui est évident, au vu de telles pratiques, c'est que nous avons des problèmes à assumer et à occuper les différents rôles qui nous sont assignés.

Les images identificatoires de bonheur

L'évitement des conflits intérieurs s'articule avec l'homme abstrait de la modernité, mais aussi avec le pouvoir disciplinaire caractérisant les sociétés contemporaines. Nous suivrons ici Michel Foucault, qui établit une différence entre les sociétés de « souveraineté » (sociétés du marquage) et les sociétés de la discipline et de la transparence². Si, dans les premières, le pouvoir s'exerce de façon intermittente, à savoir par moments et dans des situations bien définies, dans les secondes, il exerce son poids en permanence sur leurs membres : il est intériorisé par chacun. Ce sont de telles sociétés qui induisent selon lui le déracinement de l'individu, son identification à des rôles et la recherche du sens de sa vie dans des « images identificatoires de bonheur »³.

Une voiture, des vacances, des rapports avec des gens « bien », du prestige social, du pouvoir, mais aussi — pourquoi pas ? — un pantalon, un dentifrice, un matelas,

etc. Les images identificatoires du bonheur sont très variées et le fait de les désirer est, quant à lui, accessible à toutes les bourses. C'est relativement à ces formes normatives que l'on se dira : « Ça, c'est le bonheur. » Et comme c'est en permanence que l'on comparera son quotidien, ses objectifs ou ses possessions avec ces images du vrai bonheur, le mécanisme de surveillance fonctionnera de façon autonome, et en permanence.

Ce mécanisme explique d'ailleurs que certains d'entre nous s'entendent dire quand ils ne vont pas bien : « Mais qu'est-ce qui t'arrive, puisque tu as tout pour être heureux ? » Cet apparent paradoxe montre que, même avec ce « tout », l'on n'est pas nécessairement heureux. Le fait de posséder une maison ressemblant beaucoup à celle qui apparaît dans les séries américaines, ou encore d'acheter la voiture qui devait nous rendre heureux, puissant et un tas d'autres choses (sans rapport généralement avec le fait de se déplacer ou avec un quelconque agencement grossier de ferraille et de plastique) ne semblerait pas nous protéger du malheur. Ni le fait d'être arrivé, enfin, au poste, au diplôme, au mariage, etc., qui apparaissaient pourtant jadis comme désirables par-dessus tout.

Les images identificatoires de bonheur qui quadrillent l'ensemble de la vie des gens apparaissent plutôt comme intérieures et culpabilisantes. Pourquoi n'ai-je pas ressenti ce que je devais ressentir ? Pourquoi ne suis-je pas arrivé à me procurer ce qui devait me rendre heureux ? Quant aux formes

de vie dissidentes par rapport à cette norme, elles seront en permanence soumises à mille tracasseries, quand elles ne seront pas directement réprimées. S'il est vrai que la société et le pouvoir veulent notre bonheur, ils s'arrangent aussi pour que toute autre voie soit très dure, voire interdite. Ne pas désirer comment on le doit est souvent dangereux. Cela provoque d'abord la propre réaction de soi-même (autocensure ou autocritique), suivie de celles de nos proches, des professionnels, voire de la police. C'est qu'il ne faut pas boudier son bonheur !

Au-delà de leurs différences, toutes ces images normatives de bonheur possèdent un axe commun : elles se présentent comme des points d'aboutissement du désir et, donc, de cessation du conflit. Le bonheur est assimilé à l'arrêt du désir comme du conflit. Il est le lieu métaphysique de tranquillité absolue (qui n'a cependant rien à voir avec l'ataraxie des sages de l'Antiquité), le désir étant pour sa part conçu comme l'ennemi du bonheur. « Heureux » signifie être hors du devenir. Par définition, pourtant, le désir nous introduit dans le devenir et donc dans le mouvement contradictoire : dans le conflit.

Nos sociétés ont fini par construire un modèle de bonheur lié au désir profond d'en finir avec le désir, idéal morbide d'un modèle de vie colonisé par la mort. À travers les images de bonheur auxquelles nous nous identifions, nous réprimons en permanence la multiplicité qui nous compose en faveur de l'unité disciplinaire de la norme, nourrissant ainsi une tristesse

qui finira par envahir l'ensemble de nos vies. La recherche permanente du bonheur nous conduit au malheur permanent. C'est pourquoi il nous faut comprendre que ces sensations que nous nous accordons à appeler « bonheur » ou « malheur », et qui sont un mélange étrange entre des sensations psychiques, affectives, neurologiques et chimiques, n'arrivent que de surcroît. Il n'existe pas un « tout » qui garantisse un état de bonheur et dont le manque nous plonge obligatoirement dans un état de malheur. Nous sommes tantôt heureux, tantôt malheureux, mais toujours de surcroît, sans l'avoir cherché.

« Ma vie ne me ressemble pas »

C'est le refrain d'une chanson québécoise dans laquelle une serveuse de café, qui travaille toute la journée dans un sous-sol, rêve de planter un jour des tomates au soleil. Ce refrain exprime bien la plainte typique des hommes et femmes sans qualités. Car ils souffrent, nos contemporains, de ce que l'on pourrait appeler le « syndrome de l'agent secret » : dans l'univers fantasmé de chacun d'entre nous, personne n'est véritablement ce que les autres pensent qu'il est, mais profondément autre chose. La vie de chacun, pourtant bien réelle et matérielle, n'est qu'un accident de parcours qui a cessé un temps de déployer ce que nous sommes « pour de vrai ». Et c'est ainsi que nous vivons une sorte de métaphysique du quotidien dans laquelle la vérité de chacun est si profonde qu'elle ne peut être que cachée, ou bien (version aristotélicienne) « en puissance », attendant de devenir « en acte ».

Cela se vérifie avec l'amour : les gens tombent rarement amoureux de la personne multiple et contradictoire qui se

trouve face à eux, mais plutôt du « vrai moi » caché de l'autre. Imaginons qu'un gentil Québécois tombe amoureux d'une planteuse de tomates qui, par un malheureux hasard, travaillerait depuis toujours dans un café souterrain. Cet homme vendrait quant à lui des voitures d'occasion, mais il aurait bien briefé la serveuse aux tomates : en vrai, il est champion d'escrime — enfin, disons qu'un jour il a été capable de se lever le matin pour aller au club. Un peu plus tard, l'un et l'autre se retrouveront déçus, voire fâchés, de la tromperie : « Quoi, toujours pas de ces tomates de ton cru ? — Et toi, toujours pas champion d'escrime ? » C'est que nos amoureux se fatiguent d'attendre que le vrai moi de l'autre fasse enfin surface.

De manière générale, nous aurons tendance à dire que si nous fumons, si nous n'arrivons pas à travailler, à étudier, à faire de la gymnastique, etc., c'est à cause de ce qui, venant pourtant de l'intérieur de nous-mêmes, est « plus fort que moi ». Cependant, ce moi n'est visiblement pas une instance qui recouvre l'ensemble de notre multiplicité. Il n'est surtout pas tout moi car, dans le cas contraire, comment répondre à la personne qui nous demande par exemple un geste de solidarité que, notre vrai moi a beau être d'accord pour le faire, des « choses en moi », et même « plus fortes que moi », nous en empêchent ?

C'est ainsi que nous refoulons en permanence le conflit qui fonde nos vies en cherchant des identités fortes et fixes. Nos contemporains vont très loin dans ce rejet du conflit. Il est en

effet courant d'entendre les gens dire qu'ils sont « eux-mêmes » (à savoir en accord avec une essence) quand ils vont bien, dans les bons moments de leur vie ; et quand ils vont mal, quand ils traversent des moments difficiles, cela ne leur ressemble pas : « Ce n'est pas moi ! »

Si « ma vie ne me ressemble pas », c'est naturellement parce que ce moi auquel ces mauvaises passes refusent de ressembler relève de la partie congrue, cette partie abstraite de notre multiplicité qui constitue une sorte de moi idéal et sera considérée par décret comme plus moi que... moi. Et par le second moi, il faut entendre l'ensemble de notre multiplicité. Dans ce dispositif de perception partielle de la vie, nous nous identifions à un élément abstrait qui prend pour nous la fonction du tout comme il doit être. Et si ces moi auxquels nous nous identifions sont abstraits, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont virtuels, mais aussi parce qu'ils sont extraits de la multiplicité à laquelle ils appartiennent, et hors de laquelle ils n'ont pas de sens véritable.

« Ma vie ne me ressemble pas » est la version domestique du messianisme propre à nos sociétés : nous nions ce qui existe. Ou, pire encore, nous le traitons comme un fâcheux accident, nous comportant comme si le vrai moi était quelque part en « puissance », en attente d'être libéré. Alors, un autre moi est-il possible ?

La division de l'âme

Pour ce modèle d'homme assimilé à la transparence de sa conscience ainsi qu'à la force de sa volonté, le refoulement des conflits est le résultat d'une double opération : d'une part, la division du moi en différentes « parties », de l'autre, son identification à une seule partie, comprise comme étant de nature à gouverner le moi multiple. Quant au reste, c'est-à-dire toute l'opacité constituée par nos désirs, nos pulsions et autres débordements passionnels, il n'est que ce multiple à discipliner et à maîtriser. La philosophie de l'âme divisée, que l'on retrouve au cœur du classicisme (le combat de la raison contre les passions), est déjà présente chez Platon et se poursuit jusqu'à la psychanalyse.

Nous faisons tous l'expérience quotidienne de conflits intérieurs, et c'est d'ailleurs de cette expérience intime que Platon part lorsqu'il énonce sa thèse de la « division de l'âme »⁴. Cependant, si le philosophe qualifie cette expérience de division plutôt que de multiplicité, ce n'est pas par hasard. Qualifier l'âme de multiple reviendrait en effet à en assumer

le caractère irréductiblement conflictuel. Pour reprendre l'exemple de la serveuse de la chanson, à supposer que celle-ci veuille vraiment planter des tomates (tout en continuant à vivre autre chose), cela ne signifie pas que sa vraie vie soit du côté de l'agriculture. Cela signifie qu'elle est traversée par des contradictions qui constituent les différentes tangentes de son existence. Dans cette perspective, la personne sera amenée à assumer ses contradictions, parce qu'il n'y aura aucun moyen de les dépasser. La perspective de Platon, cependant, n'est pas celle-ci. De son point de vue, la multiplicité de la personne est une division, ce qui signifie que cette multiplicité est quelque chose de second relativement à l'unité, considérée, quant à elle, comme première. Platon pense qu'il est anormal de connaître un conflit intérieur, et que l'âme doit apprendre à discipliner à l'intérieur d'elle ce phénomène.

C'est ce qu'il illustre à travers une métaphore présentée dans un mythe : l'âme est semblable à un attelage ailé, dont le cocher dirige deux chevaux. Le cocher représente cette partie de l'âme qui doit (par décret de la nature) diriger, car elle représente la raison. Mais le cocher, en dépit des facilités qui lui sont données par sa nature, ne dirige pas toujours. Car il y a dans l'attelage un cheval noir — très mauvais — qui tire dans des sens toujours contraires et contradictoires : ce sont les passions. Et c'est ainsi qu'en dépit de l'énergie noble du cheval blanc (nos passions ne sont pas toutes conflictuelles, il y en a qui sont capables de nous aider à maîtriser les conflits

intérieurs) les énergies viles issues du corps se trouvent parfois responsables de chaos et de confusion dans la course de l'attelage.

Cette métaphore traduit bien le refoulement des conflits intérieurs sur lequel notre société disciplinaire fonctionne encore. Mais elle traduit aussi une contradiction, car la recherche d'une maîtrise des (mauvaises) passions relève à son tour de la passion, et donc du conflit que la maîtrise voulait refouler. Ce conflit-là est d'ailleurs même plus dur que tout autre, parce qu'il a tendance à détruire notre multiplicité intérieure, racine de notre vitalité. Chercher à maîtriser en soi-même les contradictions, les souffrances, etc., c'est réduire celles-ci à une dimension d'affrontement pur et simple qui diminue la dimension créatrice propre au conflit.

La serveuse automate de la chanson peut avoir une certitude : elle ne sera jamais agricultrice. Un autre moi n'est pas possible. On ne saurait devenir différent de soi-même, échapper à son ancrage n'est pas possible. Le dispositif de la maîtrise de soi entraîne avec lui l'illusion qu'il est possible d'être autre que soi, de se nier et de déployer son être à partir du point de vue abstrait d'une décision purement rationnelle. La vérité est que nous sommes situés, et que nous n'avons d'avenir qu'en faisant fond sur notre propre devenir.

La psychanalyse comme effort pour assumer les conflits intérieurs

Que penser du traitement proposé par les « spécialistes » du conflit intérieur face à ces inévitables débordements de notre multiplicité contradictoire par rapport à la norme ? Cette incroyable armada de « psys », conseillers et autres (plus ou moins) professionnels du conflit se caractérise généralement par le fait qu'ils proposent, sous différentes formes, la résolution des conflits par la mise en ordre, voire l'unification, de la multiplicité. Tout se passe comme si, dans cette multitude de pratiques et théories d'aide, l'objectif principal et accepté par tous était de discipliner la multiplicité contradictoire derrière un cocher sérieux, sachant où se trouve le bien de la personne. La plupart des consultations de ce type se réduisent en effet à proposer des solutions allant dans le sens de la norme dominante, d'emblée considérée comme désirable par tous. Ces thérapies se contentent en

général — avec plus ou moins de succès — d'endormir ou de canaliser ce qui, du conflit, du désir ou de la vie, déborde chez la personne. Pour ce faire, l'astuce principale consiste à montrer — ce qui est une banalité — que déborder de la norme provoque souffrance et inquiétude.

La psychanalyse, en revanche, dans ses différentes formes et écoles (de l'analyse freudienne à l'analyse lacanienne en passant par l'analyse phénoménologique), part d'un principe radicalement différent : le conflit n'est pas un accident qui survient au moi du patient et que le clinicien devrait réparer, mais est consubstantiel au sujet humain. La division structurale et structurante de la personne impliquera alors l'hypothèse d'un inconscient séparé de la conscience (un « ça » séparé du moi) et possédant des tropismes propres, irréductibles aux idéaux conscients du moi.

Historiquement, la psychanalyse part donc du constat de la multiplicité de la personne, cassant avec la vision moraliste de la psychologie et constituant un modèle d'appareil psychique (un modèle d'homme) d'emblée considéré comme contradictoire et en permanent conflit. Cela étant, même si les conflits psychiques partent d'une multiplicité existante, ils devront, selon la psychanalyse freudienne, être dépassés par la résolution des conflits fondamentaux. C'est le cas du complexe d'Œdipe et de l'intrication des pulsions qui en découle : au commencement de la vie de l'enfant, les pulsions et tropismes ne sont pas fixés de façon claire mais, si tout se déroule bien, ils arrivent à un point où la libido narcissique

laisse la place à la libido objectale, et où l'avènement d'une sexualité génitale, hétérosexuelle, etc., annonce en fanfare qu'« un individu est né ». Il pourra désormais être papa ou maman (mais pas de changement ni de mélange), ouvrier ou patron, il pourra épargner et (parfois) voter pour un candidat. Si toutefois cet heureux événement, véritable *Aufhebung* finale, n'avait pas réussi, des psychanalystes « neutres et bienveillants » pourront vous aider.

Il est vrai que ce moment final de triomphe de la norme n'existe pas pour la psychanalyse lacanienne, pour laquelle le sujet est en quelque sorte voué à rester toujours divisé. Il n'en reste pas moins que, à l'instar de leurs aînés « orthodoxes », les lacaniens considèrent le sujet comme toujours individuel. La fin de l'analyse a beau n'être pas liée à un événement heureux au regard de la norme sociale, elle l'est à la chute des idéaux identificatoires imaginaires, quand d'une façon ou d'une autre l'analysant va s'identifier, sans plus, à cet homme (ou cette femme) qui n'est, d'après le docteur Jacques Lacan, qu'un « morceau de chair déchu de sa mère ». Nous reconnaissons là le va-et-vient entre l'idéal lumineux de la fin des conflits par élévation, et sa sœur jumelle, la chute comme vérité finale.

Si nous nous tournons, enfin, vers les alternatives à la psychanalyse, l'effort fait par Deleuze et Guattari⁵ n'a pas accouché d'une clinique possible. Les gens, disaient Deleuze et Guattari, ne délirent pas avec papa et maman, mais avec

des univers, des tribus, des grands mouvements qui nous traversent et nous constituent. Mais, sous le règne de la société de l'individu, une perspective n'offrant pas une clinique à même de répondre à la souffrance « psy » avait peu de chances de prospérer. De son côté, la psychanalyse phénoménologique, même si elle compta de très grands cliniciens (comme le Suisse Ludwig Binswanger), n'a pas résisté au rouleau compresseur du monopole exercé par la psychanalyse freudienne et lacanienne.

En pratique, cette dernière a donc largement participé au formatage individuel de la vie. Car, en écoutant un « individu », les cliniciens font bien davantage qu'écouter : ils créent par là même cette individualité, ouvrant certaines voies de recherche et en fermant d'autres, considérées comme imaginaires ou erronées. Comme le disait Guattari, le silence du psychanalyste est très parlant, il est même une sorte d'« interprétation universelle » (puisque'il s'applique à toute situation). À force de silence et de discipline (les séances sont des moments de discipline ritualisée à l'extrême), le patient comprendra par exemple qu'il n'a pas été angoissé, comme il l'avait cru, par un coup d'État, mais par le fait qu'il aura assimilé Pinochet à son papa. Ou encore il comprendra finalement que la nature qu'il essaye de défendre est un substitut (mais bien sûr !) de maman souillée par papa.

Mais, contrairement à ce que présuppose la psychanalyse, le monde n'est pas une métaphore de la famille. C'est bien plutôt la famille et les problèmes personnels qui sont le lieu

où, métaphoriquement, l'univers se manifeste. Le désir et les passions qui nous traversent ne sont pas propres à l'individu. Et c'est pourquoi nous ne devrions plus penser en termes de symptômes, mais de « modes d'être » (Spinoza). Il n'y a aucune raison pour que les souffrances (psychiques ou non) soient dissoutes dans le bla-bla sur le divan. Le familialisme qui nous fait adhérer à la croyance selon laquelle tout ce qui nous arrive relèverait d'une cause énonçable et dépassable nous situe toujours dans une attente messianique, même s'il s'agit d'un messianisme à la petite semaine, les différents rituels « psys » étant là pour donner à la « chose » un caractère ou une couleur transcendants. Sinon, comment expliquer les pratiques quasiment sacrificielles que les patients adoptent en se soumettant à leur analyste ? Nous pouvons parier sur le fait que, sans autant de rituels, l'efficacité symbolique de la plupart des séances serait très diminuée.

Comme une conséquence — même si souvent involontaire — de cette fabrication de l'individu, la psychanalyse participe également à cette croyance selon laquelle tout ce qui nous arrive, ce que nous sentons ou rêvons, aurait un sens. Et ce sens s'adresserait naturellement à nous, nous transmettant de profondes vérités qui attendent que l'on décachette la lettre révélant les secrets ultimes (du genre : « Voilà pourquoi le soleil brille pour toi... »). C'est du reste par le biais de cette croyance en un sens caché que l'unité prend la place du conflit multiple, les processus

contradictoires qui conforment chaque personne et chaque situation restant ainsi réunis sous le signe de leur sens uni et véritable.

Tout se passe comme s'il était impossible d'imaginer une clinique qui parte du constat, bêtement concret, qu'il y a du non-sensé. Il n'y a pas, derrière l'individu conscient, un autre individu qui possède des raisons d'agir de la sorte, à découvrir pour arriver à la véritable unité. Il y a des processus dynamiques, multiples et agencés, qui déterminent cette résultante que nous sommes.

La psychanalyse territorialise en individualisant. C'est pourquoi il est important de pouvoir penser et pratiquer une thérapie qui puisse aider les gens qui consultent à aller vers la multiplicité, vers les paysages qui les habitent et les constituent. Une clinique qui permette au patient de ne pas continuer à croire que tous ses conflits sont des accidents à résoudre, de mauvais moments ou mauvais déterminants dont il pourrait s'émanciper. Une clinique de la multiplicité est une clinique dans laquelle, quand le patient parle « papa-maman », on peut l'aider à comprendre en termes d'univers, de tribus, de création, ainsi que de processus biologiques et autres non-sens non traduisibles en termes de vie et d'intérêts personnels. Une clinique de la multiplicité aide le patient à assumer et à connaître ce par quoi il est à la fois traversé et agi, et dont il constitue un pli.

Une telle clinique implique de faire le deuil de la croyance en une intentionnalité inconsciente, cachée et avec ses raisons

à déployer. Cesser de vouloir traduire notre prétendue identité profonde cachée à travers des interprétations est une condition nécessaire pour abandonner cette clinique qui, à l'instar du pouvoir disciplinaire, individualise et discipline la personne multiple et conflictuelle. Car croire que le fait de vivre des conflits avec les autres (ou avec soi-même) serait le fruit d'une imperfection personnelle que nous pourrions corriger, c'est entretenir l'illusion de la possibilité d'une vie sans conflits, de quiétude totale. Une clinique de la multiplicité est sans doute possible, mais elle se situe dans le dépassement de cette figure disciplinaire de l'individu pour nous permettre d'assumer nos conflits intérieurs.

« Les confins de l'âme, tu ne les découvriras pas »

Écoutons Héraclite : « Je me suis cherché moi-même. Les confins de l'âme, dans ta marche, tu ne les découvriras pas, même si tu parcours tout le chemin, elle contient un logos si profond. L'âme a un logos qui s'accroît de lui-même⁶. » Logos signifie raison, mais pas au sens de la raison que chacun possède, et qui serait destinée à maintenir l'unité de la personne, l'unité du moi. La raison désigne pour Héraclite ce qui fait nex (lien), ce qui nous inclut et nous constitue. La raison est ce qui pousse la personne à devenir ce qu'elle devient, sans que rien en elle ne l'ait décidé. Ni un ensemble de choix, émanant de cette centralité censée être responsable de notre avenir (volonté, raison, conscience), ni un périmètre ou un ensemble de limites bien définies constituées par nos qualités d'une manière claire et non contradictoire (« je ne peux pas être à la fois ceci et son contraire »).

Comme le disait Sartre, ce n'est qu'une fois défunte

qu'une personne peut être définie (« comme ci ou comme ça »). Vivante, elle ne peut que se chercher, les confins de son âme resteront introuvables, condition même du devenir. Le devenir d'une personne tient aux forces contraires qui poussent en elle, aux conflits qui la traversent. On pourrait même dire qu'au-delà de la mort l'être continue à s'agencer par l'influence de ses agissements et de ses œuvres — non dans une transcendance, mais dans l'immanence de la continuité des influences de ses agissements. Il faut aller au-delà de ce qu'affirme Sartre : l'être humain est indéfinissable, même au-delà de la mort. Il n'y a de devenir qu'à la condition que l'être ne soit pas, définitivement, ceci ou cela. Le devenir est ce qui crée la contradiction, le conflit, indéfiniment.

Au sens profond, le désir lui-même est conflit. C'est le fait que nous soyons une multiplicité, désirant elle-même durer et s'agencer avec d'autres multiplicités, qui nous fait désirer — Spinoza désignait cela par le *conatus*, la « tendance à persévérer dans son être » propre à tout vivant. La société disciplinaire, on l'a vu, nous impose à l'inverse une représentation formatée du désir, censé résider dans des objets bien déterminés, désirables. Un désir unidimensionnel : si l'on désire une chose, on ne peut en désirer en même temps une autre sans prendre le risque de s'entendre dire : « Tu ne sais pas ce que tu veux » ; ou encore : « Il faut savoir choisir. » Ce désir formaté relève plutôt de l'envie : on a « envie » d'un appartement, d'une voiture, de travailler dans une banque, ou encore de l'objet x, d'un téléphone portable,

de la nouvelle version du logiciel machin ou de l'appareil bidule.

Le désir est en réalité quelque chose de beaucoup plus complexe qui a affaire avec les racines de la vie. Il ne s'ordonne pas en fonction des normes admises et imposées par la société. Le désir est multiple, contradictoire, il est désir de développer de nouvelles dimensions d'être et de vie.

Il est désir de renouveler la vie. Dans les envies formatées et unidimensionnelles, ce qu'on voit poindre, c'est bien plutôt le désir d'en finir avec le désir, le conflit, la multiplicité, la contradiction. On a envie de ceci ou de cela, tout en s'imaginant que lorsqu'on les possédera, on sera heureux, sans comprendre que le désir ne peut résider dans un état. Car l'état en question, c'est la fin du désir. Le désir est le chemin et non le but — but qui lui-même n'existe pas, mis à part dans la création d'un récit. L'envie, à l'inverse, est la canalisation du désir. C'est l'entonnoir du multiple contradictoire qui est condition de toute vie et de toute création.

Dans les situations extrêmes, le désir est ce qui pousse au péril. Par exemple, il est ce qui entraîne la personne vivant dans une dictature à s'engager dans la résistance au risque de sa vie. Dans des situations moins dures, la présence du désir signifie toujours qu'il y a une contradiction, un conflit entre la totalité qui pousse en soi (paysages et situations⁷) et la tendance à l'auto-affirmation de soi comme une singularité,

comme une intériorité agissante. Ou encore, pour le dire dans un langage aristotélicien, le désir est contradiction permanente entre persévérance de la forme et persévérance de la puissance dans la forme.

Cette tension, ce conflit fondamental, inévitable et indépassable, est constitutif du vivant lui-même et de son devenir. Il ne saurait y avoir de devenir pour celui qui ne parvient pas à assumer ce conflit, car aucune forme déterminée de soi n'a en elle la puissance de devenir quoi que ce soit si elle ne se laisse traverser par les situations et paysages dont elle fait partie. Nous ne sommes pas les mêmes dans l'immobilité, nous sommes les mêmes dans certaines façons singulières de désirer, dans certains tropismes et passions qui nous poussent dans le devenir. La « mêmeté » ne tient pas à une essence, mais à une multiplicité agencée en devenir.

D'une assomption des conflits

Nos sociétés nient et refoulent la multiplicité conflictuelle qui nous compose, proposant comme élément identificatoire une série de rôles normalisés qui doivent formater et dompter la multiplicité, et dans lesquels nous sommes sommés de nous reconnaître. Ces rôles tournent tous autour d'une même figure, celle de l'individu, notre époque ayant construit une croyance selon laquelle ce qui est le plus intime, le plus proche de nous-mêmes serait constitué par une série d'anecdotes et récits de notre vie personnelle et familiale. Notre identité serait donnée par notre carte d'identité, nos petites histoires, goûts et dégoûts, phobies et tropismes, et autres déterminants ordonnant nos comportements. Et la permanence de notre identité serait garantie par ce qui, dans notre vie, relèverait du non-changeant, du fixe, de l'immédiatement nommable : couleur de peau, profession, âge, nationalité, caractéristiques psychologiques, addictions et symptômes.

En réalité, les déterminants psychologiques fonctionnent de

la même façon que les déterminants physiques, et chercher une singularité du côté des symptômes et autres déterminants psychiques revient au même que chercher notre identité profonde du côté du fonctionnement de la vésicule biliaire ou du rythme cardiaque. Cela est pure vanité, et si l'on est resté si longtemps coincé dans l'hypothèse de l'individu singularisé par son moi, c'est sans doute à cause de sa dimension narcissique.

Aucun organisme, aucun corps, ne se comportera de la même façon qu'un autre, mais ces identités-là ne relèvent en rien d'une singularité capable d'identifier un être humain. On peut dire la même chose des déterminants sociaux : il est vain d'invoquer nos acquis personnels pour expliquer ce que nous sommes ou notre attitude face à notre rôle dans la société, comme si cela pouvait être le fruit fantastique d'une volonté libre, non déterminée et sans attaches. Nous savons bien que, au contraire, les déterminants sociaux sont aussi serrés que les déterminants physiques (on sera ce que l'on est — plus ou moins — destiné à être d'après son groupe social), en dépit d'une minime latitude. Relativement aux rôles sociaux qui nous sont destinés, nous pouvons certes les occuper par défaut (ratage) ou par réussite, mais dans les deux cas nous sommes dans un rôle, à l'instar du garçon de café de Sartre.

Comme l'écrivait Deleuze dans son Foucault, « la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui

consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes⁸ ». De notre point de vue, cette résistance passe par la capacité d'assumer notre multiplicité, nos conflits intérieurs, fondateurs de toute singularité dans la mesure où celle-ci est un pli contenant en soi les conflits et tendances qui fondent notre époque, ses paysages et ses situations. Ce qui particularise une existence par rapport aux autres est fondé sur la mémoire, au sens de l'ensemble des traces de tous types — marques, comportements, cicatrices, etc. — constituant entre autres ce que Whitehead appelle une habitude⁹. Et pour chaque être cet ensemble ne peut être fondé que sur ses conflits intérieurs : la façon dont l'époque, à travers les paysages qui le constituent, existe à travers lui et en lui. C'est l'idée du pli¹⁰. Contrairement à l'identité ou au rôle social, la singularité est ce qui se présente à nous comme un défi, qu'il faut pouvoir assumer.

Assumer nos conflits implique de laisser derrière soi la croyance en une centralité unifante de la personne, qu'elle soit conscience ou inconscient. Les processus multiples qui conforment la vie d'une personne agissent comme autant de vecteurs poussant dans diverses directions, mais dont la résultante ne saurait dépendre de la seule volonté consciente ou inconsciente d'une personne. Dans cette résultante (en devenir permanent), des forces interviennent en provenance de l'histoire familiale et sociale, de la géographie, de la

politique. Et même si une personne parvenait à connaître une partie très importante des « vecteurs » (tropismes et déterminants) la composant, elle ne pourrait jamais maîtriser ni même connaître véritablement le sens que prendra cette résultante.

Et pourtant nous sommes sans cesse sommés d'être responsables de celle-ci. Mais « travailler sur soi » (pour reprendre une expression tant galvaudée aujourd'hui) ne peut se faire qu'en abandonnant le plus possible la croyance en l'individu, ce « soi-même » réduit à la partie congrue, en tentant d'assumer les conflits qui nous fondent et qui, ce faisant, tissent en même temps l'époque et les situations. Cela implique de ne pas accepter le chant de sirènes de ce que Spinoza nomme le « premier niveau de connaissance¹¹ » et que Deleuze présente comme le niveau de vie minimal où nous sommes en permanente identification par pure opposition : les « corps qui s'entrechoquent ». Assumer nos conflits intérieurs veut dire accéder à d'autres niveaux de connaissance, aller vers le commun. Héraclite dirait qu'il faut prêter l'oreille au logos qui nous unit et nous fonde, plutôt qu'au moi. Sans aller jusqu'à « haïr le moi... » — comme nous le conseille Pascal —, nous devons essayer de le décentrer pour entendre quelque chose de ce qui fonde le tout de l'existant, y compris... moi.

Notes du chapitre 2

1. Robert MUSIL, L'Homme sans qualités, op. cit., p. 11.
2. Voir notamment Michel FOUCAULT, Surveiller et punir, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1975.
3. Voir Miguel BENASAYAG et Édith CHARLTON, Cette douce certitude du pire, La Découverte, Paris, 1991.
4. PLATON, La République (livre IV), GF-Flammarion, Paris, 1970.
5. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, Anti-Œdipe, Minuit, Paris, 1972.
6. Cité par Kostas AXELOS, Héraclite et la philosophie, Minuit, Paris, 1972.
7. Voir Miguel BENASAYAG, Connaître est agir. Paysages et situations, La Découverte, Paris, 2006.
8. Gilles DELEUZE, Foucault, op. cit.
9. Alfred North WHITEHEAD, Processus et Réalité (1929), Gallimard, Paris, 1995.
10. Voir Gilles DELEUZE, Le Pli : Leibniz et le baroque, Minuit, Paris, 1988.
11. Voir notamment Baruch SPINOZA, Éthique, GF-Flammarion, Paris, 1953.

3

Guerre et paix

Vers la paix perpétuelle ?

La guerre est sans doute le phénomène humain qui caractérise le mieux la conception immédiate que l'on se fait d'un conflit. C'est aussi celui qui peut nous aider à mieux comprendre la barbarie paradoxalement impliquée par le refoulement des conflits.

Dans son *Projet de paix perpétuelle*, écrit en 1778¹, Kant affirmait que le cheminement vers la paix éternelle était désormais possible, l'humanité — ou du moins la partie à laquelle il était fait allusion — étant désormais en condition de se gouverner elle-même d'après les principes de la raison... Bref, les petits sont devenus grands et l'on doit pouvoir les laisser sortir seuls sans craindre qu'ils se mettent à déclencher partout guerres et massacres. Aujourd'hui, nous pouvons avec le recul mesurer cet avenir, chargé de promesses et d'illusions, dépeint jadis par le philosophe : qui oserait encore parler d'une paix éternelle, voire d'un cessez-le-feu plus ou moins respecté ?

S'il est vrai que tout ce qui existe possède une raison

suffisante, cela n'implique pas obligatoirement que ce qui existe soit bon, juste ou doté d'une quelconque autre qualité positive allant généralement de pair avec l'idée de raison suffisante. Mais simplement que ce qui existe n'advient pas accidentellement. Par exemple, pour un animal qui nous mange, le fait de nous manger est un bien, même si pour nous, c'est un mal. Dans tous les cas, ce n'est pas un scandale. Il y a des raisons suffisantes opposées, irréconciliables à la limite, mais ce n'est même pas certain : la régulation mutuelle des populations animales n'est-elle pas aussi un bien pour l'espèce mangée ? Loin d'être une maladie infantile de l'humanité, la guerre a une raison suffisante, et donc tout ce qu'il faut pour continuer à exister.

Mais si l'on accepte qu'une chose existe avec une raison suffisante (pléonasme au fond), on doit aussi la penser comme nécessaire pour le système dans lequel elle existe. La guerre est nécessaire : voilà un énoncé difficile et douloureux — et inacceptable s'il s'exprime depuis des positions esthétisantes ou nihilistes, a fortiori depuis des positions racistes relativistes. Si la guerre est nécessaire, c'est pour et par le monde dans lequel elle existe — le seul, n'en déplaise aux âmes sensibles. Ce qui n'empêche pas que l'on pense encore aujourd'hui la guerre comme une anomalie devant cesser, une forme de conflit à éradiquer absolument. Seule la paix apparaît comme désirable, tout au moins depuis un point de vue abstrait et idéaliste, car nombreuses sont en réalité les situations dans lesquelles la guerre est préférée à certains

types de paix. Gandhi lui-même n'affirmait-il pas que la guerre est préférable à l'indignité ?

Mais, selon l'idéologie dominante de nos sociétés disciplinaires, seul un fou peut vouloir la guerre. C'est ce que reflète bien le cas de l'esclave du paradigme de Hegel, qui préfère la vie à la liberté : au-delà de toute dimension héroïque ou tragique, l'esclave représente celui qui accepte une survie disciplinée plutôt que d'assumer les niveaux du conflit liés à la guerre et à la violence. Reste que, dans presque toutes les cultures, le guerrier fut une image centrale de la société, incomparable pour autant avec l'hypocrisie actuelle qui articule sans état d'âme la prospère industrie de l'armement et le prestige de l'uniforme avec des discours lénifiants sur la recherche de la fin des conflits armés. Nous devons pouvoir penser la guerre, non comme pure interruption dans la norme, mais comme cadre d'un développement de processus et de puissances multiples.

Fernand Braudel, dans *La Méditerranée*, montre ainsi que les moments guerriers des conflits au fondement d'une culture correspondent à des invariants et à des surdéterminations provenant des processus de la longue durée, liés entre autres à des éléments géographiques. C'est le cas par exemple de la position de l'Italie dans la Méditerranée : « La nature a préparé d'avance cette dualité voisine, cette hostilité congénitale². » Comment ne pas voir en effet que toutes les raisons contemporaines apparemment si

évidentes qui tendent à opposer Orient et Occident rejouent en réalité un scénario qui compte au moins dix siècles de répétition ?

Le problème central de notre culture reste de savoir comment assumer ce qu'on ne peut qu'appeler un deuil : comment apprendre à penser le monde, la vie — individuelle, comme sociale — sans une promesse de paix perpétuelle ? Que faire avec ce qui, dans la guerre, nous revient dans la figure, ce contenu violent qu'on croyait en passe de disparaître ? Que faut-il réintroduire dans nos visions du monde, dans nos modèles identificatoires et nos référents de vie pour parvenir à repenser la guerre comme cet invariant qui fait retour, périodiquement, dans la vie des sociétés ? Mais, d'un autre côté, si nous ne parvenons pas à réintroduire cette donnée, loin d'en finir avec les guerres, nous les rendons de plus en plus barbares, car nous les laissons se dérouler dans des franges de l'impensé et de l'absence de débat. Pour que la guerre ne soit pas totale, il faut parvenir à inclure à nouveau dans nos schémas de pensée ce qu'on croyait pouvoir éliminer. Voilà le deuil. Voilà la tristesse. Critiquer la guerre à partir de positions objectives et non idéalistes, voilà ce que nous devons tenter si nous voulons l'appréhender comme l'une des formes multiples et contradictoires du conflit, plutôt que comme pur affrontement.

L'autorégulation de la guerre

C'est dans le rêve d'élimination totale de la guerre — qu'il soit issu de la pensée philosophico-juridique d'une paix perpétuelle ou d'un groupe cherchant la domination sociale — que va croître la réalité d'une guerre sans limites, cette « guerre totale » dont Clausewitz envisageait la possibilité au ^{xx}^e siècle. Conçue comme le moyen de préparer l'avènement de la paix, une telle guerre peut devenir la pire. Si cela semble aujourd'hui paradoxal, voire choquant, c'est peut-être qu'on adhère un peu vite au mythe de la sauvagerie du passé. On s'effraie à l'idée des horribles violences que les hommes d'hier, nécessairement moins civilisés et plus barbares que nous, faisaient subir à leurs semblables. Mais on peut parier que les pires guerriers du passé auraient été grandement effrayés par la barbarie des guerres actuelles — les guerres mondiales du ^{xx}^e siècle, les génocides et, du côté de l'instrumentalisation de la guerre, le développement d'une technologie de l'armement capable de déployer une violence surpassant de loin les volontés les plus meurtrières.

Comment cette barbarie a-t-elle pu apparaître en dépit de l'idéologie pacifiste elle-même ? Sans doute faut-il retourner le problème : l'inflation des guerres barbares serait précisément un fruit de l'idéologie pacifiste. En effet, la paix conçue et recherchée comme fin de la guerre transforme la guerre en instrument de la paix, au nom duquel on acceptera l'inflation sans limites de la violence. Historiquement, cette émergence supposait également un devenir historique centralisé de la guerre qui, comme le montre Foucault, impliquait que la guerre soit repoussée aux frontières et confiée aux États disposant à la fois de la puissance suprême et de la légitimité³.

Une telle conception de la guerre est tout à fait étrangère à l'Antiquité. Dans un petit texte intitulé « La joute chez Homère⁴ », Nietzsche philologue montre que, chez les Grecs, la valeur guerrière, loin d'être l'apanage des seuls soldats, est déployée dans l'ensemble du tissu social. La guerre n'est pas seulement ce qui a lieu aux frontières, c'est d'abord le principe même des combats singuliers (physiques ou verbaux) de la société grecque dans la multiplicité de ses rapports internes. Son principe est d'ailleurs considéré comme divin : c'est l'Eris, déesse de la discorde. La discorde est conçue comme une réalité irréductible, impliquant toute une série de rites posant des limites à ce qu'il est permis et défendu de faire en combat, singulier ou non, verbal ou physique. Ces règles entraînent une autorégulation de la violence, dont l'un

des principes premiers est qu'aucun camp ne doit définitivement l'emporter. C'est la raison d'être du combat qui entraîne cette règle : pour qu'il continue, les deux termes sont nécessaires et c'est pourquoi la disparition de l'ennemi ne peut être une règle. Ce qui limite la violence et la destruction propres à l'affrontement guerrier renvoie à l'essence même de cet affrontement.

Cette forme de régulation ne fonctionne pas en extériorité, au nom d'un universel abstrait énonçant que la guerre ne doit pas être, mais en intériorité et au nom de la préservation du principe même de la discorde. La guerre n'est pas d'abord conçue comme le combat qui doit être mené par des États et avec des armées, mais comme un principe qui joue à l'intérieur même du groupe social — et aussi à l'extérieur, dans la mesure où il correspond à une loi universelle des rapports humains (Héraclite)⁵.

Paradoxalement, c'est quand le but de la guerre n'est pas la paix perpétuelle que la guerre n'est pas barbare. Ce qui va faire la différence entre la guerre illimitée, sans mesure, et la guerre régulée, c'est que cette dernière n'est pas vue comme un moyen, mais comme une réalité complexe et contradictoire. Plus la réalité de la guerre est niée dans sa complexité (pour être transformée en un simple moyen de sa disparition), plus elle devient inaccessible à toute régulation et donc ouverte à l'excès. Un « moyen » est l'instrument qui permettra de réaliser quelque chose d'autre que lui. Il n'est ni bon ni mauvais, ni juste ni injuste. Sa valeur est en

l'occurrence dans la cause qu'il sert : la paix. Et c'est le principe même de sa dérégulation : qui gagne perd.

Mais une autre ligne traverse l'histoire, à l'origine d'un type de régulation appartenant cette fois à la modernité de la guerre : c'est l'idée de « guerre juste », introduite au ^v^e siècle par saint Augustin (une notion délicate à manier, tant elle a été instrumentalisée et détournée depuis). Dans cette optique, pour combattre un mal jugé inévitable, le seul recours serait la guerre. Dans le monde contemporain, ce sont par exemple les guerres de libération nationale ou de résistance à l'oppression, contre l'occupant ou contre les dictatures. Ces guerres ne sont pas pensées comme de simples moyens, mais plutôt comme une réalité incontournable qu'il faut assumer, parce que — et seulement pour cela — ne pas prendre les armes impliquerait l'acceptation d'une violence plus grande encore. Ceux qui se décident alors à prendre les armes ne peuvent être certains qu'ils parviendront à leur fin, mettre des limites à la violence contre laquelle ils résistent. Mais leur objectif même leur interdit en principe le recours, au nom de « la fin justifiant les moyens », aux violences extrêmes — frapper les populations, le terrorisme. Il s'agit là d'un autre type de régulation interne de la violence, propre à la nature même de la résistance et qui implique, plutôt que l'affrontement, la réduction de celui-ci. Certes, les choses ne se passeront pas nécessairement comme prévu, car l'avenir a une part d'imprévisible, et c'est pourquoi, dans ce type de

guerre, il ne peut s'agir que d'un pari. Mais c'est précisément parce qu'il y a un pari plutôt qu'une conception instrumentale de la guerre que celle-ci comprendra en elle-même un principe d'autolimitation.

L'autorégulation de la guerre est donc possible quand elle ne relève pas de l'affrontement entre humains et adversaires perçus comme non-humains, mais d'un conflit, nécessairement complexe et multiple. Dans l'esprit des Grecs de l'Antiquité, faire la guerre, c'était assumer une multiplicité de dimensions, grâce à ce que le stratège chinois Sun Tzu — on y reviendra — nommait déjà, dans son ouvrage célèbre, un « art de la guerre⁶ » : la guerre était pensée comme une réalité incontournable des rapports humains, plutôt que comme cette « chose » à repousser aux frontières. L'autorégulation du conflit tient finalement à une pensée de la guerre en termes de multiplicité irréductible. Réduire, à l'opposé, la multiplicité de la guerre à un pur affrontement, c'est ouvrir la voie à une pensée et à une pratique de la guerre dérégulée, sans limites.

La guerre comme pur affrontement

Nos contemporains pensent généralement que si l'on fait la guerre, c'est pour en finir avec un conflit. Cette pensée de la table rase oublie les différentes couches de complexité du conflit pour privilégier l'élimination de l'adversaire. C'est ce que théorisait Clausewitz avec sa théorie de la « guerre totale » : selon lui, la violence de nos sociétés est cantonnée aux périodes de guerre, celle structurant quotidiennement les rapports sociaux n'ayant qu'un seul moment d'éclatement possible, celui d'une guerre totale.

La guerre totale est avant tout une guerre qui s'est dérégulée. Les combats et affrontements qui, en général, connaissaient des mécanismes de régulation interne se voient libérés de ces carcans pour laisser place à des conflits armés sans aucune limite, avec le désir très concret de l'élimination de la population ennemie et non seulement de son armée. « Guerre totale » signifie volonté clairement exprimée de réduire un conflit au seul moment du conflit armé. La guerre

totale n'est pas seulement une guerre plus barbare que les autres : elle est une réduction du conflit, multidimensionnel, à l'unidimensionnalité de l'affrontement. Cela commence à vrai dire déjà en temps de paix : la guerre totale émerge dans des sociétés incapables de penser le conflit dans ses dimensions multiples, qui le conçoivent comme ce qu'il faut régler par l'écrasement de celui qui est autre. Peut-être la première levée massive, celle des armées révolutionnaires en France, fut-elle un exemple inaugural de cette tendance.

Quoi qu'il en soit, ce type de conflit armé total est caractéristique du siècle qui vient de finir. Le génocide des Arméniens avait donné le « la » et le siècle continua sans discontinuer sa guerre totale, allant d'une « solution finale » à l'autre. Guernica fut la répétition générale de la Seconde Guerre mondiale ; puis vint la destruction massive des Juifs d'Europe — accompagnée de celle des Tsiganes et autres « déviants », homosexuels et malades mentaux —, qui entérina la rupture avec toute forme de conflit antérieur. Nous savons à quel point, dans les camps de la mort, on n'assassina pas seulement six millions de Juifs, mais aussi l'espoir né des Lumières, la foi dans le progrès illimité, celui qui devait conduire l'humanité vers le paradis sur terre. Nous savons aussi à quel point, aux commencements du nazisme, la science, la philosophie, les luttes ouvrières faisaient de l'Allemagne un pays phare, promesse d'avenir. La promesse accoucha du monstre. Ce monstre de la guerre totale et de la « Solution finale » trouva ensuite sa continuation au

Cambodge et au Rwanda, autres conflits dérégulés qui aboutirent à des génocides. C'est bien là la particularité de ces massacres : ils sont, pour reprendre et inverser la formulation de Clausewitz, la « continuation de la politique par d'autres moyens ». Mais pas de n'importe quelle politique : la politique de domination, celle qui se fonde sur l'écrasement du conflit.

C'est ainsi que la guerre moderne est indissociable de la destruction des conflits, réduits à leur dimension de pur affrontement. D'où l'illusion, propre à toute guerre technologique, de maîtrise totale de la violence et de ses résultats. Et l'on produit le contraire de ce que l'on pensait : la guerre immaîtrisable, la guerre dérégulée. Aucune guerre moderne n'a fini comme l'avaient programmé les politiciens et généraux qui l'avaient commencée. Le seul exemple d'une guerre qui se soit déroulée comme sur la « table de sable⁷ », guerre dans laquelle le réel aurait enfin obéi aux généraux, ce fut la « guerre des Six-Jours » de 1967. Dans ce cas en effet, l'armée israélienne accomplit des exploits guerriers au millimètre près de la programmation. Cette guerre exemplaire illustre bien la croyance selon laquelle la guerre est simplement un moment de pure opposition entre deux tranches de politique désarmée, niant le conflit dans son épaisseur. La guerre des Six-Jours a en effet plongé Israël et ses voisins dans une situation sans issue. Le triomphe sur le terrain des guerriers, qui n'avaient en tête que de gagner un

affrontement, donna à Israël une réalité ingérable depuis : les territoires occupés.

Ce retournement de situation est dû au fait que le gouvernement israélien, en programmant la guerre des Six-Jours, niait les données complexes du véritable conflit : deux peuples sur le même territoire, pressions des États-Unis pour qu'Israël devienne son représentant dans la région, contradictions au sein du mouvement sioniste international (dont la majorité des jeunes qui le composaient étaient contre l'alliance avec les États-Unis et pour une paix active avec les Palestiniens), contradictions multiples et immenses dans le monde arabe entre les courants de gauche révolutionnaire du mouvement palestinien, les courants nationalistes et les chefs d'État réactionnaires des pays arabes (contradiction qui donna lieu, trois ans plus tard, au massacre le plus important perpétré contre des Palestiniens par le roi de la Jordanie), etc. Face à cette multiplicité contradictoire, face à ce conflit complexe, la guerre des Six-Jours devait être une guerre totale, une « der des ders » censée en finir avec la complexité de la situation. Telle est la nouveauté dangereuse, qui reste très actuelle, de cette conception de la guerre comme pur affrontement.

Une conception aujourd'hui transposée en temps de paix : la violence propre à nos sociétés disciplinaires de ce début de XXI^e siècle construit en effet peu à peu une figure de l'opposant comme celui qu'il faut éliminer. La menace terroriste, dont nous avons déjà évoqué l'importance, joue ici

un rôle essentiel sur lequel il nous faut revenir.

L'époque du terrorisme

Avec l'irruption du terrorisme dans la réalité et plus encore dans les représentations médiatiques, on entre en effet dans une situation où la conception de la guerre comme pur affrontement est utilisée par les pouvoirs, grâce à l'autorité née du consensus créé face à cette menace, pour régler des problèmes internes à leurs pays. Avoir un ennemi est, sans aucun doute, la façon la plus simple de consolider l'unité d'une société. C'est précisément la raison pour laquelle, depuis la chute de l'URSS, les dirigeants des États-Unis ont construit un ennemi qui leur permette de continuer à évoquer l'existence d'un très improbable « Occident ». Le terrorisme des années 2000 (exercé en partie par des hommes formés et armés par les États-Unis dans la guerre d'Afghanistan des années 1980) sert alors à créer l'image d'une unité « arabo-musulmane » face à l'Occident, unité inexistante et même irréalisable dans la réalité du monde musulman, mais à la bonne mesure pour justifier l'avancée du contrôle social généralisé, en le rendant même désirable. « Les temps sont

difficiles, diront les pouvoirs publics, unissons-nous derrière notre guide. » Et à nous de comprendre que nous devons accepter le contrôle, prix de notre « liberté ».

Cette utilisation par le pouvoir de la menace terroriste (réelle ou imaginaire) manifeste l'articulation de la réalité de la guerre à l'émergence du « biopouvoir », forme avancée du pouvoir disciplinaire dans la « gestion des populations » qu'avait analysée Michel Foucault⁸ (nous y reviendrons dans la troisième partie de ce livre). Selon Foucault, dont nous poursuivons ici les analyses, la violence extrême des guerres « dérégulées » du XX^e siècle vient de ce qu'elles furent menées principalement comme des guerres racistes, au sens littéral du terme (le génocide des Arméniens, la Shoah), mais aussi au sens où les ennemis ne sont plus perçus comme des adversaires politiques mais des dangers (externes ou internes) pour la population.

Les sociétés du XX^e siècle sont en effet des sociétés de normalisation, où le pouvoir est d'abord un biopouvoir : celui de condamner quelqu'un à mort est désormais conditionné par le fait qu'il représente un danger pour la société. C'est pourquoi, écrit Foucault, « la fonction meurtrière de l'État ne peut être assurée, dès lors que l'État fonctionne sur le mode du biopouvoir, que par le racisme⁹ ». La guerre doit maintenant être justifiée par le pouvoir normatif, cette justification intervenant sous la forme de la stigmatisation d'un groupe surdéterminé biologiquement (d'où la notion de

« race ») et qui présente un danger pour la population. C'est ainsi que, selon Foucault, vont se développer les guerres de colonisation (les « génocides colonisateurs ») et les exterminations de minorités. Et c'est dans cette lignée qu'il nous faut sans doute situer le terrorisme, avatar contemporain de ce racisme de la guerre propre aux sociétés du biopouvoir, celles qui exercent sur les populations un pouvoir toujours plus serré, justifié par la préservation de la santé des corps.

Le biopouvoir produit aujourd'hui des guerres présentées comme des opérations de sécurité, presque des guerres sanitaires. Le langage médical est d'ailleurs souvent utilisé (« frappe chirurgicale », « dégâts collatéraux », etc.). La société (entendez le « monde civilisé ») serait menacée par des organismes « pathogènes » à « éradiquer » et les méthodes à utiliser pour la défendre sont justifiées par avance, puisqu'il n'y a plus alors deux parties en conflit (ce qui signifierait deux raisons d'être opposées), mais une population à gérer et des agents pathogènes à détruire. Ce nouveau mode de guerre devient dominant, même s'il cohabite avec les anciens, un peu modifiés. On nous présente le danger menaçant nos sociétés comme permanent, diffus et total : logiquement, la surveillance et l'intervention doivent elles aussi être permanentes, diffuses et totales, à tous les niveaux et dans toutes les dimensions de la vie.

Si le terrorisme sert aujourd'hui à légitimer des actes liberticides de la part des États, force est de constater que, parallèlement, les groupes et les actes terroristes se sont

modifiés. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, la Résistance française a, par exemple, utilisé parfois des méthodes terroristes, mais il ne s'agissait pas de frapper des populations aveuglément pour faire pression sur l'ennemi. Il faut faire la différence entre la résistance armée qui s'attaque à des cibles ennemies armées et l'utilisation contemporaine de la violence visant des cibles civiles pour faire pression sur l'ennemi. Les victimes de ce terrorisme-là peuvent être n'importe qui : c'est le traitement anonyme d'une population comme objet passif. Et c'est également sur un mode passif que l'on « protégera » anonymement la population, en lui demandant de se laisser faire, cette fois pour son plus grand bien...

La nouveauté du terrorisme moderne est qu'il est profondément réactionnaire et que, au-delà de la phraséologie utilisée pour revendiquer ses actes, il est en réalité pensé d'un point de vue propre au pouvoir. Ceux qui programment aujourd'hui les actes de terrorisme agissent en prenant les populations civiles comme de simples monnaies d'échange, en utilisant la vie des gens comme des arguments pour parvenir à leurs fins : « Je peux tuer tant de gens, donc je revendique tant de pouvoir. » Le terrorisme est aujourd'hui une arme réactionnaire, utilisée et pensée depuis le mirador, position de celui qui n'hésite pas à massacrer des gens pour avancer ses pions sur l'échiquier du pouvoir international.

L'utilisation des attentats terroristes comme arme ou comme justification de la discipline est ainsi devenue l'une

des formes majeures d'écrasement du conflit, et c'est en cela que réside son caractère le plus réactionnaire et liberticide. Tout se passe comme si la population, cet ensemble social devenu un corps à surveiller, à contrôler, à massacrer, devait choisir, depuis une position de passivité absolue, lequel des deux barbares qui s'affrontent est le bon, ou le moins mauvais. Et cela, dans le temps propre au contrôle disciplinaire des populations, l'urgence : le corps social est en danger, il faut donc agir et l'action prescrite est la discrimination, la discipline, l'élimination des déviants et des « ennemis ». Ou bien, si l'on se situe de l'autre côté, la cause est tout aussi urgente et l'on n'a pas le temps d'organiser une véritable résistance, de développer de nouveaux possibles capables d'assumer la lutte. Il faut alors accepter la terreur comme moyen et les groupes terroristes n'hésiteront pas à utiliser la souffrance de leur peuple comme alibi, pour développer la « bonne » barbarie.

Dans cette configuration du conflit devenu pur affrontement, le racisme est la structure sous-jacente à l'action : l'autre est un « tout autre », un non-humain à éliminer par tous les moyens, mêmes les plus barbares, puisqu'il est l'ennemi de l'humanité tout entière. Mais, en réalité, c'est quand on commence à croire qu'il existe une bonne barbarie à opposer à la mauvaise que cette dernière a gagné la partie : on quitte alors le conflit pour entrer dans une vie organisée par l'affrontement permanent. Dans cette vie publique polarisée à l'extrême, toute pensée complexe

devient suspecte. Toute personne qui ne réagit pas par arc réflexe, en sachant tout de suite qui est le méchant et qui est le gentil, sera suspectée d'être du mauvais côté ; ceux qui essayent de penser en termes complexes seront rapidement suspectés, des deux côtés, d'être dangereux. Ce qui montre aussi qu'entre les adversaires qui s'entretuent et surtout tuent les gens, existe une profonde communauté de vues : pour les États comme pour les terroristes, les simples gens ne sont que des objets manipulables pour leurs fins transcendantes (raison d'État ou objectif sacré).

L'époque du terrorisme, au-delà des actes terroristes eux-mêmes, se caractérise ainsi par l'installation permanente, dans les têtes, de la peur et de l'insécurité. C'est pourquoi le terrorisme risque de gagner la guerre à un niveau mondial. Comment faire face à cette authentique menace ? Paradoxalement, la possibilité de concevoir la guerre et les luttes armées de résistance non comme un accident, mais comme un moment du conflit multiple, est l'une des voies de résistance permettant de penser la réalité dans sa complexité fondamentale. Aussi n'est-il pas inutile de revenir aux enseignements de Sun Tzu.

L'art de la guerre...

Dans la Chine du IV^e siècle avant Jésus-Christ, Sun Tzu, conseiller d'un roi à l'époque des Royaumes combattants, rédige le premier livre de stratégie guerrière de l'histoire : L'Art de la guerre. En inventant — ou plutôt en formalisant — la stratégie guerrière de son époque, il nous fournit avec 2 400 ans d'avance les éléments principaux d'une critique de la « paix perpétuelle ». L'ouvrage de Sun Tzu s'ouvre en effet sur l'idée selon laquelle la guerre est pour l'État une préoccupation sérieuse, nécessitant une étude approfondie. Même à son époque, c'est reconnaître pour la première fois que la lutte armée n'est pas une anomalie éphémère, mais un acte conscient qui peut se répéter, susceptible d'une analyse rationnelle. Comme nous l'avons déjà suggéré, une telle perspective, loin d'ouvrir sur l'idée d'une guerre totale, pose au contraire les bases d'une autorégulation de la guerre, elle-même liée à ce qui est l'idée centrale de L'Art de la guerre : le conflit, même guerrier, ne saurait se réduire à la forme unidimensionnelle de

l'affrontement.

Partant de l'idée que « jamais guerre prolongée ne profite à aucun pays », il fallait selon lui (ce sont les trois principes de la stratégie qu'il rationalise) : premièrement, faire la guerre dans les plus brefs délais ; deuxièmement, au moindre coût en vies humaines ; et troisièmement, en infligeant à l'ennemi le moins de dommages possibles. Aussi invraisemblable que cela puisse paraître au citoyen de nos pacifiques démocraties, Sun Tzu pensait que le stratège habile devait être capable de soumettre l'armée ennemie sans engagement militaire, de prendre les villes sans les assiéger et de renverser un État sans ensanglanter les épées. La guerre n'était donc pas pour lui synonyme de massacre et de destruction : prendre tout, pour ainsi dire, intact était l'objectif de sa stratégie.

Sun Tzu fut un anti-Clausewitz avant l'heure, qui nous permet, dans l'après-Clausewitz, de critiquer ce dernier. À l'extrême opposé de la menace contemporaine d'une guerre atomique, capable de tout détruire pour sauver un monde dévasté, la stratégie guerrière de Sun Tzu affirme le principe d'une autolimitation de la violence. Car il savait que le combat implique beaucoup plus que le choc des armées et que la guerre est une réalité complexe impliquant une étude en termes de stratégie. Poser qu'il y a un « art de la guerre », étudier les principes d'une stratégie du combat, c'est reconnaître, paradoxalement, à la fois que la guerre doit être, loi indépassable des rapports humains, et que la guerre conduite dans les règles de l'art, c'est la guerre sans combat.

On retrouve ici le principe taoïste selon lequel « un véritable guerrier n'est pas belliqueux ; un véritable lutteur n'est pas violent ; un vainqueur évite le combat¹⁰ ».

On peut établir une similitude structurelle entre la guerre et la compétition sportive rapportée à sa dimension de performance. Comme le montre le biologiste François Bigrel¹¹, la performance a beau constituer l'une des dimensions de la compétition sportive, si elle en devient l'unique dimension, la compétition perd son sens et devient vide de toute réalité. Que vaut en effet une performance qui ne recouvre pas un nouvel agencement de l'homme avec le milieu dans lequel il exerce son sport ? La réalité centrale de la compétition sportive, c'est la créativité humaine, l'agencement des corps avec le milieu. Le record atteint (ou battu) n'est au mieux qu'un élément cadre de la situation, celui qui fournit le prétexte à cette créativité ; sans cette dernière, la compétition ne produit pas un gagnant, mais un perdant.

On retrouve là la loi de tout conflit régulé, comme condition de tout être et surtout de toute création. La recherche de la performance n'est fondamentalement qu'une recherche de composition avec la situation, une tentative de « déplacement des rapports », une invention. Elle relève, ontologiquement, d'un principe de création. Idem pour la guerre, qui, pensée en termes de stratégie et pratiquée comme un art, n'est autre que la recherche d'une articulation

avec la situation. Elle relève, ontologiquement, d'un principe de création.

... une pensée de la situation

La guerre établit une situation, et c'est ce qui fait qu'elle ne saurait être essentiellement dérapage vers le sans-forme. Une situation signifie en effet que nous ne sommes pas dans une sorte de sans-forme, dans un pur débordement, mais dans une réalité concrète, ordonnée et pensable. La guerre n'est donc pas à concevoir comme le sans-nom, le non-pensable qui, de temps en temps, ferait irruption dans un monde calme et tranquille. Sun Tzu écrit qu'un véritable art de la guerre « demande la victoire à la situation ». La victoire dépend de la capacité de continuer à penser en termes de situation, sans tomber dans le piège de croire que, parce que la violence a surgi ouvertement, toute règle et toute logique ont cessé pour laisser place à la seule logique de l'affrontement.

La guerre est l'une des formes de la violence dans les sociétés, et c'est pourquoi elle concerne tous les citoyens, qu'ils soient ou non impliqués dans les décisions de la guerre. C'est ce que veut dire Sartre lorsqu'il affirme que, dans une guerre, il n'y a pas de morts innocents. Non que ceux qui

meurent (enfants, femmes, hommes, animaux, écosystèmes) soient coupables et décideurs de ce qui arrive. Mais parce que nous sommes toujours « responsables de ce que nous n'avons pas choisi ». Si nous n'étions responsables que de ce que nous avons consciemment et raisonnablement choisi, nous serions responsables de très peu de choses dans nos vies : peut-être la couleur de nos chaussettes, et encore... Penser la guerre sous la forme d'une pensée de la situation implique que nous n'avons pas la possibilité de nous extraire de la réalité, en disant par exemple : « Mais je n'ai rien à faire dans cette guerre ! », ou bien : « L'enfant qui est mort dans cette guerre n'était pour rien, lui, dans ce qui l'a provoquée ! » Nous sommes parties, éléments, des situations qui nous composent. Et même les enfants des époques de guerre ne sont pas des martiens tombés comme par un regrettable accident au milieu d'une guerre : ils seront responsables de ce qu'ils n'ont pas choisi, eux aussi.

Aujourd'hui, malheureusement, seuls les réactionnaires pensent la guerre comme une situation. Pour les forces réactionnaires, la guerre est une bonne affaire : on vend des armes, on fait de la géopolitique, on arrange les marchés... Autant de motivations fort rationnelles pour les marchands de canons, qui trouvent face à eux des forces progressistes (pas très fortes !) refusant de penser la guerre autrement que par la plainte de la « belle âme » : « J'espère que ça disparaîtra de la surface de la terre, un jour ! » À l'inverse de cette posture idéaliste et abstraite qui nous rend impuissants, nous devons

essayer de penser les situations, époques et paysages qui nous constituent. Nous devons comprendre que, dans le cas de la guerre, nous vivons des situations qui surdéterminent la vie de l'ensemble des habitants : nous ne sommes plus les mêmes quand la guerre est là.

Et ce « nous ne sommes plus les mêmes » signifie que nous devons ajuster nos analyses et nos pratiques à la nouvelle réalité. On peut à cet égard évoquer l'histoire d'un militant du PCF des années 1950, qui avait d'abord refusé de faire la guerre en Algérie : après sa détention, il s'y retrouva les armes à la main et il racontera plus tard comment il avait fini par tirer et se battre avec conviction. Ce militant courageux, qui avait su réagir en métropole, en situation de paix, en refusant d'aller à la guerre, avait sous-estimé la surdétermination locale du fait d'être sur le terrain de la guerre, où il se retrouva finalement absorbé. D'autres militants, qui avaient pensé non seulement le refus de cette guerre coloniale, mais également la situation de guerre, purent prendre des positions mieux adaptées à la réalité, en créant des réseaux ou en militant contre le colonialisme par différents moyens.

Si la guerre est une situation, elle n'est pensable et compréhensible qu'en intériorité. En effet, une situation n'a pas de contours ou de périmètre, on ne peut la définir par la délimitation d'une clôture extérieure. Une situation implique en revanche la présence d'un facteur dynamique d'unification, un « attracteur », qui ordonne intérieurement

les processus composant la situation. Certes, et c'est souvent le cas des guerres, certaines situations sont tellement puissantes qu'elles modifient le paysage dans lequel elles se déroulent ; mais, même très puissante, une situation n'est pas synonyme de ce que nous entendons par « paysage » — cette totalité qui, englobée dans chaque multiple, permet de penser la situation comme un universel concret¹². Quand Sun Tzu dit qu'il faut « demander la victoire à la situation », nous comprenons qu'il faut penser en termes de paysage. C'est pourquoi la guerre, qui englobe la totalité, est une situation complète en elle-même ; elle ne peut être comprise comme pure transition vers autre chose, comme pur moyen vers une fin.

Nous sommes responsables, dans la guerre, de la situation présente, et tout ce que nous faisons trouve une lecture et une compréhension intérieures à la situation. C'est ce qui donne des possibilités, mais aussi des limites et des règles à la guerre, comme à toute situation. C'est ce qui nous permet de dire que nous ne pouvons être dupes de l'affrontement, comme s'il était la seule dimension du conflit. Nous devons dépasser le premier niveau de connaissance, celui des « corps qui s'entrechoquent », pour parvenir à connaître la situation de guerre au moins au deuxième niveau de connaissance décrit par Spinoza : connaître par les relations, par les rapports, par les causes. Ne pas penser la guerre comme pure folie, c'est ce qui permet qu'elle ne devienne pas, au nom du

pur affrontement, une pure folie.

C'est ce qu'avait bien compris Sun Tzu. Le stratège chinois explique par exemple à plusieurs reprises dans son ouvrage que, dans une situation de combat, le commandement doit revenir au chef de guerre qui est sur le terrain, même quand le grade du chef qui se trouve en dehors du combat serait supérieur. Ce principe fait de Sun Tzu un véritable penseur de la situation. Il suppose en effet que la totalité n'englobe pas depuis l'extérieur l'ensemble des situations multiples, mais existe comme englobée dans chaque situation. Celui qui est en dehors du champ de bataille récolte des informations en provenance des autres situations et informe chacune, mais s'il prétend être le centre de direction plutôt qu'un élément de plus de la résultante, il met en danger son armée. Le QG, éloigné du front, n'est pas la résultante, il est une situation de plus, qui participe au devenir de cette résultante. Tout général qui ignore ce principe court à la défaite. Aucune situation n'est maîtrisable de l'extérieur, et les informations en provenance des autres situations sont des éléments nécessaires, voire indispensables, mais non suffisants pour comprendre en intériorité une situation.

La question de l'efficacité

La pensée de la situation permet d'analyser à nouveaux frais la question de l'efficacité d'un acte. En l'occurrence, ne pas penser la guerre comme pur affrontement permet de comprendre que la gagner n'est pas toujours la meilleure solution. Vaincre militairement, c'est parfois perdre. C'est remporter l'affrontement, mais c'est perdre en termes de multiplicité et de dimensions du conflit. L'efficacité n'est pas toujours au rendez-vous, alors même qu'on est dans la surenchère de la violence. L'efficacité de la guerre, mais à vrai dire l'efficacité tout court, ne s'analyse pas dans le cadre d'une pensée de la maîtrise, du calcul conscient des moyens en vue d'une fin arrêtée *ab initio*. C'est cette articulation moyens/fin qui se trouve mise en cause par une pensée de la situation.

Car la situation de guerre ne saurait se décomposer entre des moyens et des fins. Elle implique en effet la solidarité organique de tous les éléments de la situation : si l'on agit sur l'un d'entre eux, on agit inexorablement sur les autres. La

prétendue extériorité des moyens à la fin n'existe donc pas et, en affirmant n'utiliser des armes et des stratégies qu'au service d'une fin définie par avance, on détermine en réalité cette fin, ou plutôt on la re-détermine. La guerre des Six-Jours est une bonne illustration de l'échec de la guerre-moyen. Mais on pourrait évoquer également le cas de la guerre d'indépendance algérienne : l'armée française a indiscutablement gagné sur le plan militaire — avec les moyens barbares que l'on sait —, mais la France a perdu la guerre... Ce qui donne des limites à la situation de guerre n'est certainement pas la rationalité instrumentale, qui rend unidimensionnelle la violence, mais la multiplicité des dimensions de la situation.

Non seulement nos sociétés ne savent pas penser la guerre en termes de situation, mais elles pensent les situations en termes de guerre, ou plus exactement d'affrontement. C'est le cas, par exemple, de l'éducation, qui programme son échec en analysant son efficacité en termes d'objectifs, de moyens et d'évaluation des résultats obtenus. Une situation d'éducation, à l'instar d'une situation de conflit guerrier, ne saurait se désarticuler ainsi ; en la réduisant à n'être que le moyen pour quelque chose d'autre qu'elle, on la rate comme situation. L'on réduit sa dimension de conflit multiple et complexe. Le cours de l'enseignant implique un rapport de groupe, un rapport de classes, un rapport générationnel, voire un rapport Nord-Sud dans certaines situations, et il est toujours affirmation de la supériorité de la pensée consciente :

autant de dimensions qui fondent la situation d'éducation et que l'enseignant ne peut ignorer, sauf à la réduire à une articulation de « moyens » abstraits à des « fins » tout aussi abstraites, articulation qui sert peut-être l'efficacité des objectifs institutionnels, mais pas celle de la situation d'éducation.

Cela vaut également pour la politique, cette « continuation de la guerre par d'autres moyens » selon Clausewitz, et pour ces partis (de gauche comme de droite) qui, conçus comme de purs instruments de pouvoir, deviennent à eux-mêmes leur propre fin lorsque la situation dans laquelle ils avaient été créés n'existe plus. Concevoir l'engagement sous la forme d'un moyen qui doit être optimisé en fonction de la fin visée, c'est, dans le domaine politique aussi, créer un instrument qui, comme tout instrument technique, deviendra très vite caduc et perdra de vue la complexité de la situation pour laquelle on se bat.

Si l'on renonce à l'efficacité conçue en termes d'optimisation des rapports moyens/fin, comment la penser autrement ? La réponse à cette question est contenue dans une pensée de la situation : on est efficace lorsque, en s'inscrivant dans ce qui constitue la situation, moins on en fait, plus on obtient. Dans la philosophie taoïste, ce principe est celui du « non-agir ». Il ne doit pas être entendu au sens de ne rien faire, mais au sens où l'action n'est pas le fait d'un sujet qui veut, qui agit pour mettre en œuvre sa volonté — selon, justement, la logique des moyens et des fins. Elle est

bien plutôt le fait de la situation elle-même, agissante à travers les acteurs de la situation, à condition toutefois que ceux-ci ne bloquent pas les processus mais se laissent traverser par eux. Ce qui implique une certaine connaissance de la situation pour elle-même, et pas seulement des effets de celle-ci sur les acteurs. Voilà au fond tout l'art de la guerre selon Sun Tzu : c'est ce que signifiait le stratège lorsqu'il disait que, dans la guerre, la sagesse veut qu'on « demande la victoire, non aux généraux, mais à la situation ».

Il s'agit donc de ne pas se percevoir comme séparé de la situation, de ne pas chercher à la maîtriser à partir d'une position et d'un calcul extérieurs à celle-ci. La condition de toute efficacité réelle est au contraire de chercher à s'articuler à la situation existante. Si l'on pense en termes de séparation et d'affrontement, on imaginera qu'il faut fournir une énergie immense pour l'emporter. Les autres, l'« ennemi », la « partie adverse », les « obstacles » apparaîtront alors comme les éléments d'une obscure résistance. Si l'on pense, au contraire, en termes de situation, il n'y aura plus « nous » et les « autres ». Ce qui disparaîtra alors, c'est l'identification à des identités ; ce qui apparaîtra, c'est la multiplicité des dimensions. Et dans cette multiplicité nous agissons le plus précisément possible là où c'est nécessaire pour qu'il n'y ait pas pure répétition, mais création de nouvelles dimensions d'être, par déplacement.

L'essentiel dans cette perspective est de penser en termes de segments déplaçables, de nouveaux agencements

possibles. Plus l'agent se sent séparé de la situation, moins il s'agence et moins il est efficace ; plus il se connaît au contraire comme faisant partie de la situation, plus il est susceptible de s'y articuler et de la transformer, ou plutôt de participer à sa transformation, conduisant dès lors une action efficace. L'efficacité n'a alors plus rien à voir avec un utilitarisme, mais avec une pensée de la situation.

Notes du chapitre 3

1. Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, Gallimard, « Pléiade », vol. III, Paris, 1986.

2. Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée*, Flammarion, coll. « Champs », Paris, 1985, p. 21.

3. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

4. Friedrich NIETZSCHE, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs et autres écrits*, Gallimard, coll. « Folio Essais », Paris, 1975, p. 196.

5. Voir aussi sur cette question le livre de Jean-Luc BOILEAU, *Conflit et lien social*, La Découverte/M.A.U.S.S, Paris, 1995.

6. SUN TZU, *L'Art de la guerre*, Oxford University Press, Oxford, 1960.

7. C'est sur une table de sable que, classiquement, les généraux s'amusaient à montrer le déploiement des troupes ; aujourd'hui, ils jouent avec des ordinateurs... avec le même résultat.

8. Voir notamment Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 213 sq.

9. Ibid., p. 228.

10. SUN TZU, *L'Art de la guerre*, op. cit., p. 68.

11. Voir par exemple : *La Performance humaine*, Actes des rencontres du CREPS Aquitaine, Éditions du CREPS Aquitaine, septembre 2006.

12. Voir Miguel BENASAYAG, *Connaître est agir*, op. cit.

II

Conflit et existence

1

Le refoulement du conflit

Sociétés de la transparence, sociétés sécuritaires

Nos sociétés sont entrées de façon durable, peut-être même définitive, dans l'époque de l'unification, de la négation de l'altérité et du conflit. Dans les problèmes que nous rencontrons, aussi bien au niveau collectif que personnel, les conflits ne sont plus reconnus en tant que tels. Mis à part ceux autorisés par le formatage, nous les refoulons, nous laissant envahir par l'idée que, dans l'idéal, toute opacité devrait être éradiquée de nos rapports. Nous laissant aussi et surtout envahir par le sentiment que s'il y a de l'altérité, il ne peut s'agir que d'un ennemi potentiel.

Au nom de la transparence et du consensus, le sens commun a en effet tendance à considérer aujourd'hui que nous savons toujours dans quelle intention nous agissons. Que toute activité humaine renvoie par nature à une intention ou du moins à un but humainement compréhensible. Que rien n'est fait hors de la visée d'une utilité. Qu'enfin la revendication de transparence — de soi à soi, des autres à

soi, de soi aux autres, du pouvoir au citoyen, etc. — est légitime et sans complexité aucune.

Certes, on admet que les citoyens ne sont pas tous d'accord avec telle réforme gouvernementale, mais c'est qu'ils « n'ont pas compris la raison ». Certes, nos opinions divergent, mais c'est que nous nous sommes insuffisamment « expliqués ». C'est l'opacité des raisons qui apparaîtra en fin de compte comme anormale, transitoire et donc remédiable, plutôt que structurelle et irréductible. Aussi bien dans notre rapport à nous-mêmes que dans les rapports sociaux ou encore au niveau de la représentation politique, on admettra qu'il est possible de souffrir de ces déficits de compréhension, ou plutôt de ces « déficits de communication » qui bloquent la transparence totale, l'entente idéale ou l'accord universel. Mais ce qui ne sera pas envisageable, ce sont des actes ou des « œuvres » non analysables en termes d'utilité (rationalité de type instrumentale), ou encore des discours échappant à l'intentionnalité (rationalité de type communicationnelle). Voilà, grosso modo, la version « soft » du refoulement actuel du conflit.

Le contraire d'un tel refoulement, l'acceptation du conflit, impliquerait la reconnaissance d'une multiplicité d'autres points de vue non nécessairement assimilables à ceux de (pauvres) gens qui ne comprennent ni ne se comprennent, soit parce qu'ils auraient manqué d'informations, soit parce qu'on ne leur aurait pas suffisamment bien communiqué la norme. Ceux de ces hommes pas encore suffisamment « sans

qualités », pas encore suffisamment imprégnés de neutralité idéologique ou de ces envies bien formatées qui rendent tellement compréhensibles les uns aux yeux des autres.

La version dure du refoulement du conflit, quant à elle, implique tout simplement l'éradication de l'altérité. Une société de la transparence radicale qui ne connaît pas d'ennemi, mais seulement des « terroristes » et des « déviants » à éliminer. Dans cette société, on refuse de reconnaître l'existence de conflits, car cela reviendrait à accepter ce qui s'oppose à la transparence et, surtout, à la « sécurité » des populations. L'acceptation du conflit, en effet, implique que d'autres puissent s'opposer à un certain ordre social ou religieux sans être pour autant des anomalies, des barbares à éliminer. Elle implique l'existence, dans nos rapports à nous-mêmes comme dans les rapports sociaux, d'une multiplicité irréductible à l'unité, radicalement opposée aux tendances à la discipline et à la surveillance de nos sociétés de la transparence et du tout sécuritaire.

C'est la raison pour laquelle le conflit, dans ses multiples acceptions et dimensions, nous interroge théoriquement et pratiquement. Loin d'être pacifiées, les sociétés contemporaines qui nient ou refoulent le conflit sont lourdes d'une violence — froide ou chaude — extrême et sans limites. Ce refoulement du conflit prend racine dans un contexte historique plus large, inscrit sous le signe de la croyance en un devenir d'harmonie et de justice universelles où tous les conflits seraient résolus. On se souvient de la

pastorale biblique, qui nous dit qu'à la fin des temps les épées se transformeront en charrues et les loups paîtront avec les agneaux. Certes, nos contemporains sont censés l'avoir abandonnée, mais ils adhèrent encore à sa version laïque, c'est-à-dire au sens de l'histoire. « Nous allons vers... » : vers un monde de justice, sans maladies et sans douleur, vers un monde de la fin des conflits. Nous sommes les hommes de la promesse d'une solution des conflits.

L'idéologie pastorale

Comment nos contemporains pourraient-ils ne pas se scandaliser face à une philosophie qui veut reconnaître, avec Héraclite, que « le combat est, de tous les êtres, le père » ? Pour Héraclite, tout est ordre. C'est pourquoi la justice est, à son sens, ordre cosmique dans lequel chacun a sa place : « Le combat a désigné les uns comme dieux, les autres comme hommes, et il a fait esclaves les uns, hommes libres les autres¹. »

La modernité, cependant, va faire émerger une nouvelle conception de la justice, remettant en question l'ordre social lui-même et imaginant la construction d'une société et d'un monde où l'injustice se verrait éradiquée par le biais d'un ordre social déterminé. Avec une telle conception, la justice va s'étendre à une sorte d'universalisation d'elle-même, réglant les injustices avant même qu'elles n'aient la possibilité de se développer, et devenir programmatique de la façon dont un ordre social doit être créé. Cet ordre, qui devient donc souhaitable en soi, correspond au monde de la fin possible

des oppressions et des injustices. Les hommes de la promesse d'une société meilleure (nous-mêmes donc) sont ceux qui, devant le spectacle d'une guerre, d'une famine ou d'une catastrophe quelconque, peuvent s'exclamer : « Vivement le temps où tout ceci ne sera plus que de l'histoire ancienne ! »

Pourtant, face à n'importe quelle guerre ou catastrophe, nous savons tous aujourd'hui que ce ne sera ni la dernière ni la plus grave. La fameuse formule du « plus jamais ça » ne fonctionne plus ; mais nous ne savons pas pour autant comment continuer avec cette nouvelle certitude. La pastorale, laïque ou non, affirmait que tout serait « racheté », que toute souffrance figurait sur une sorte d'ardoise transcendante, sur un compte total justifiant, depuis un avenir certain, les souffrances et errances de l'aujourd'hui. La pastorale abandonnée, nous avons perdu le pourquoi des choses, n'ayant conservé que la pire partie du dispositif : la conviction magique que toute chose devait avoir un pourquoi, explicable et justifiable. Nous avons perdu cette philosophie du conflit comme transition, transition vers la négation de la négation, vers une synthèse finale.

Puisqu'un monde de justice et d'harmonie finales n'est pas possible, certains nous engageront à accepter que la justice, la solidarité, etc., ne sont au fond que les formes d'un imaginaire un peu infantile, quoique en même temps dangereux. Il n'y a cependant là rien d'autre que la continuité du refoulement du conflit, reposant sur l'hypothèse idéaliste que la pastorale serait née de rien. Quant à nous, nous

sommes du côté de ceux qui pensent qu'il existe des conditions matérielles d'émergence des hypothèses — et celle de la nécessité d'une lutte pour changer l'ordre social lui-même, considéré comme injuste, plutôt que les seules situations d'injustice, dans un ordre considéré globalement comme juste, ne fait pas exception à la règle.

Ce n'est pas sans raison que nos contemporains sont choqués par les déclarations d'Héraclite ou de Platon et d'Aristote justifiant l'esclavage : l'hypothèse d'une justice sociale, pourtant représentée par quelques expériences dans l'Antiquité, n'avait pas encore émergé historiquement comme une tangente. Ceux qui, tel Philon d'Alexandrie, critiquaient l'existence d'esclaves ou l'oppression des femmes, se contentaient de vivre dans des communautés restreintes — que nous qualifierions aujourd'hui de « communistes ». De même, les essénites — les « thérapeutes » — n'exprimèrent jamais le souhait de voir leur forme de vie étendue à l'ensemble du monde. Quant aux cyniques, ils ne furent pas les seuls à vivre dans un grand dénuement, refusant tout pouvoir, mais eux non plus ne firent pas de leur mode de vie une philosophie sociale. C'est en émergeant bien plus tard dans l'histoire que l'hypothèse d'une justice sociale universalisable a imposé aux humains une tâche qui est, reste et restera toujours un défi.

Voilà pourquoi une pensée du conflit est ce qui nous permettra aujourd'hui de renouer avec la lutte pour la justice, au-delà de l'idéologie pastorale et sans tomber non plus dans

cette fausse lucidité qui nous propose une petite sagesse en plastique. Il ne s'agit pas de refonder une chimère, ni de construire de toutes pièces de nouvelles utopies — comme certains qui appellent de leurs vœux la construction d'une nouvelle morale ou d'un renouveau des idéologies de type pastoral. Il s'agit de s'engager dans une pensée de la justice sociale, de la lutte pour la justice sans reconstruire pour autant une nouvelle transcendance, une nouvelle sacralité.

La transcendance du politique

Historiquement, la voie royale de la résolution des conflits fut assumée par le politique. Aujourd'hui encore, même si, sans trop y croire, l'on se tourne pour le règlement des conflits vers ceux qui sont devenus en bonne partie la caricature d'eux-mêmes, les hommes politiques, à qui on demande des solutions dont chacun sait d'emblée qu'ils ne sont pas porteurs. Car perdure la croyance en une voie royale de résolution et d'assomption des conflits dans nos sociétés, celle de la politisation, sorte d'entonnoir des processus contradictoires vers la seule dimension de la représentation. L'hypothèse de cette réduction est que tout est politique : tout ce qui touche à la vie des sociétés et des personnes devrait être pensé, abordé et résolu dans et par le champ du politique.

Nous ne parlons évidemment pas du politique au sens de la polis, de l'ensemble de la société, mais des dimensions restreintes et réglées de la politique représentative, celle des partis et des groupes de pression. L'ensemble des conflits et

processus qui constituent la vie d'une société se trouve ainsi masqué par le monopole de la représentation. Cette politisation des conflits implique, nous l'avons vu, tout un processus de séparation des hommes d'avec leurs vies concrètes — masquage donc de la complexité de ces mêmes conflits. Elle n'empêchera pas, naturellement, que se développent des activités et des métiers liés aux différentes dimensions de l'existence qui requièrent une autonomie de traitement. Mais, face aux problèmes qui se présenteront dans chacune de ces dimensions, on aboutira toujours à l'idée que les limites, les blocages et, finalement, le socle même de ces problèmes sont du ressort du politique, comme si seule une résolution globale et surtout finale des conflits politiques était capable de nous introduire dans le vrai monde. Une partie de nos contemporains ne seront peut-être plus dans l'attente d'un monde idéal, mais la sphère du politique aura pourtant gardé, au moins d'une façon dégradée dans la seule voie de l'économique, cette place centrale à laquelle on adresse nos vœux, nos plaintes, nos révoltes et nos désirs.

Il y a là comme une nouvelle transcendance du politique, qui a pris peu à peu la place des anciennes transcendances religieuses, comme l'explique l'épistémologue Jean Petitot. Le politique a aujourd'hui, d'une certaine manière, ses moines et ses croyants, ses Églises et ses rituels, ses hérétiques et ses saints : investi d'une dimension messianique, on n'en attend plus seulement une bonne gestion des affaires, mais qu'il soit la voie vers un monde autre, celui de la

promesse et de la rédemption. Comme si formater nos conflits en termes politiques ne permettrait pas seulement de les « traiter », mais encore de participer à l'avènement d'une société de justice et de paix. Chaque pierre du chemin, chaque problème, est alors un signe de cette voie vers la promesse.

Le formatage du conflit

Le quatrième élément dans la constellation du refoulement du conflit est son formatage. Nous avons vu plus haut (chapitre 1) comment la conception contemporaine de la démocratie combine efficacement le refoulement des conflits avec un certain mode obligatoire de rivalité démocratique. On peut en l'espèce parler de « formatage », dans la mesure où nul véritable conflit ne saurait être exprimé sous ce mode. Qui dit formatage dit mise en forme, elle-même mise aux normes. Mettre la multiplicité du corps social aux normes du conflit tel qu'il doit être participe de son refoulement.

C'est le cas notamment du formatage économique des rapports individuels et sociaux. Les affrontements liés à la poursuite de l'intérêt privé — le « moteur de la saine concurrence », le « bonheur d'entreprendre », etc. — nous sont présentés comme une forme normale de conflit, alors même qu'ils ne constituent au mieux qu'une forme historiquement dominante. Le sens commun est dupe de cette forme tout à fait contingente de l'affrontement : pour la

plupart des gens, admettre que le conflit est indépassable dans nos sociétés, c'est reconnaître par exemple que nous ne supporterons pas notre voisin à cause de sa clôture, ou que le patron d'une entreprise ne pourra faire autrement que de rechercher le profit. Certes, ce sont là des comportements majoritaires, mais cela n'implique pas qu'ils manifestent une vérité à retenir quant à la réalité des conflits.

Le conflit renvoie à une réalité beaucoup plus complexe que celle de simples affrontements dirigés par des intérêts déterminés : c'est une réalité ontologique. L'affrontement sous le mode économique capitaliste libéral et néolibéral, s'il a une consonance ontologique avec la nécessité du conflit, d'où sa puissance, n'en est qu'une forme unidimensionnelle et surdéterminée.

Il en va de même avec cette forme tolérée d'affrontement que sont la maîtrise de l'environnement ou la lutte contre les maladies. Ces combats apparaissent justes et bons parce qu'ils ont à faire avec ce que l'on identifiera volontiers comme la source de tous nos maux : la matière, le corps. Mais ils masquent l'impossibilité de continuer avec un traitement de la nature considérant la matière et le corps comme des ennemis dont il faudrait, comme le disait Descartes, se rendre « maître et possesseur ». Sous les mots d'ordre de la maîtrise et du progrès techniques, qui nous font croire que nous avons du tout autre à éradiquer (catastrophes, maladies, mort), se cache un véritable formatage d'affrontements — « l'homme contre la nature », « l'individu

contre sa maladie » — qui relèvent d'une complexité bien plus grande et de l'intrication des deux parties en présence. Bref, d'un conflit. Dans ce formatage, tout progrès technique apparaît comme une victoire supplémentaire, une conquête de plus dans la maîtrise de notre environnement, alors même qu'il s'agit de le sauvegarder, ou dans la maîtrise de notre corps, alors même qu'il s'agit de « combattre » les maladies que nous avons fait émerger.

Le formatage des conflits a toujours partie liée avec sa réduction à la dimension de l'affrontement, qui masque la multiplicité irréconciliable propre à tout conflit. C'est le cas par exemple du débat contradictoire mis en scène par les médias : en matière de contradictions, celui-ci ne peut en soulever que dans les limites étroites imposées par un formatage journalistique qui évacue toute anomalie et théâtralise l'affrontement. Or, on l'a vu, le conflit ne peut être confondu avec un simple affrontement entre des entités distinctes l'une de l'autre. Il correspond en réalité au processus de déploiement de l'être lui-même, n'obéissant à aucune harmonie préétablie, mais s'affirmant dans la complexité et le déploiement de cette « unité des contraires » qu'évoquait Héraclite. Dans ce déploiement, des affrontements peuvent sans doute apparaître. Ils ne sauraient toutefois constituer la vérité du conflit, mais seulement l'une de ses dimensions. Le conflit correspond au processus d'autodéploiement de l'être lui-même, il n'est jamais pure destruction, mais toujours, aussi, construction de dimensions

d'être.

Du conflit comme auto-affirmation

Le conflit a une dimension ontologique², conférant à ce concept un sens qu'il n'a pas dans le langage courant, qui l'identifie avec l'idée d'un affrontement avec un tout autre. « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi », dira volontiers le sens commun. Dans le domaine politique, le conflit sera également pensé comme évoquant ce dont il faut se débarrasser, l'autre de la norme, de la civilisation, de la santé, etc. En refoulant le conflit, notre époque a tendance à confondre conflit et barbarie, alors même que cette dernière n'est que la forme sinistre que peut parfois prendre le premier.

En affirmant la dimension ontologique du conflit, nous récusons cette assimilation. Car, par l'unidimensionnalisation du conflit, qui implique qu'on sache toujours où se trouvent le bien et le mal, où finit le soi et où commence l'autre, on construit des identités beaucoup trop fixes, qui se définissent

surtout par l'opposition à l'autre. « L'autre est l'autre et moi c'est moi, la preuve c'est que je suis contre l'autre. » Alors que le conflit est cette dimension de l'être qui permet de penser en termes de multiplicité plutôt que de « mêmeté », en termes de fonction plutôt que d'essence. Penser, et plus encore connaître, en termes de fonction, c'est éviter de tomber dans le piège de l'identification extrême des processus, ne pas personnifier ce qui, dans des situations, existe comme dynamiques ou oppositions non assimilables à des individus ou à des groupes de personnes.

Les segments et les lignes de force qui constituent une situation ou un conflit traversent de façon indistincte et intriquée tous leurs protagonistes. Quand je m'oppose à X, même si j'ai raison, je ne dois pas oublier qu'il possède des segments de moi-même autant que je possède des segments de X. À l'instar des comédiens au théâtre, les acteurs des situations de la vie sont porteurs de segments de la pièce en interdépendance totale avec les autres, avec le décor, avec l'époque. Lorsque l'on comprend cela, on devient capable d'abandonner, au nom même du conflit, une pensée piégée dans l'affrontement comme élimination de l'autre.

Le conflit est auto-affirmation. À savoir l'auto-organisation des phénomènes, qui ne peut dépendre uniquement d'affrontements. Prenons un exemple, sur lequel nous reviendrons : à l'opposé d'une certaine idéologie humaniste, nul être humain ne naît « égal en droit », universellement homme. Cette universalité est en effet trop abstraite pour

correspondre au processus d'auto-affirmation de l'être. Aucune singularité ne saurait se constituer dans un accord universel avec une entité abstraite. Pour autant, en s'auto-affirmant, tout « individu » n'est pas en guerre avec tout autre. Affirmer cela serait une autre manière de formater le conflit en termes d'affrontement d'individualités — où l'on croit savoir ce qui les intéresse : la gloire, l'argent, les plaisirs. Il ne s'agit donc pas d'opposer à l'homme abstrait de l'humanisme un autre modèle, tout aussi abstrait : celui de l'homme égoïste et cruel, qui, en dépit de l'autre, celui de l'innocence et de la pureté, aura l'air beaucoup plus vrai. Dans un conflit, il n'y a jamais simplement deux êtres qui s'affrontent : « conflit » est le nom d'une multiplicité de processus intriqués.

Penser en termes de conflit, c'est penser en termes de processus plutôt que d'individualités. C'est penser, comme le fit Héraclite avant nous, que ce qui émerge ne le fait pas dans une harmonie possible. Les couples bien et mal, justice et injustice, santé et maladie ne sont que les noms d'une forme d'unité des contraires, dont les singularités sont les modes asymétriques et en conflit qui participent de cette unité. Il s'agit de penser, à contre-courant de la pensée moderne et son rejeton bâtard, la postmodernité, qu'au-delà de toute morale, dans le monde, tout est nécessaire.

Conflit et situation

Selon la pastorale de l'Ancien Testament, un jour le loup et l'agneau paîtront ensemble, il n'y aura plus d'exploiteurs ni d'exploités, etc. Dans une pensée du conflit, ce mythe est le principe même de la disparition de toute unité, un principe non d'harmonie mais de destruction et de chaos.

Le principe du devenir de chaque singularité est la tension relative aux parties qui la composent comme à son environnement, la lutte pour « persévérer dans son être » — le *conatus* de Spinoza. Parole d'Héraclite : « Tout devient dans la lutte et la nécessité. » Les contraires ne tendent vers une réconciliation finale, ne font unité qu'au prix d'une tension toujours maintenue, au prix de la permanence du conflit, unité et lutte des contraires.

Penser que le conflit est une réalité universelle, c'est penser que tout est nécessaire. C'est ne pas s'égarer dans la certitude qu'il doit en être autrement, au nom d'une harmonie appartenant à un idéal non encore réalisé. C'est penser à partir de ce monde-ci et du principe qui le fait non pas

évoluer (credo de l'idéologie du progrès), mais devenir : le conflit comme auto-affirmation de chaque singularité relativement à la totalité qui pousse en elle.

Que tout soit nécessaire signifie que les êtres humains ne décident pas quant aux situations qu'ils vivent et traversent. Et c'est pourquoi assumer la situation impliquera toujours d'assumer le conflit qui la fonde et la structure. Mais comment admettre que le malheur ou la souffrance soient nécessaires ? Au nom de quoi le seraient-ils ? Ne serait-ce pas au nom d'une relève du malheur ou de la souffrance, rédemption ou *Aufhebung* ?

En situation, tout n'est pas du pareil au même : « Si pour Dieu tout est beau et bon et juste, disait Héraclite, les hommes tiennent l'un pour injuste, et l'autre pour juste. » Penser qu'ils ont tort reviendrait à penser que la situation n'a pas d'existence absolue, mais une existence seulement relative à son inclusion dans une totalité enveloppante : le tout universel, le monde total, l'ensemble de toutes les situations.

Mais chaque situation est en elle-même absolue, infinie en intériorité. Chaque point de vue est absolu, celui du loup comme celui de l'agneau, celui de la tique comme celui du bœuf, celui du virus comme celui de l'organisme qu'il attaque, etc. Chacun émanant d'une singularité, ces points de vue possèdent leurs propres asymétries, non identifiables avec celles des autres — où par « point de vue » il faut entendre ce qui provient, comme nous l'avons vu, d'un mode de vie matériel et objectif de l'organisme. S'il est un point de vue de

la totalité, il est celui qui nous dit que les contraires ne sauraient exister dans deux mondes séparés, qu'il n'y a qu'un « plan d'immanence » et que la totalité n'est jamais enveloppante, mais toujours enveloppée. Chaque point de vue émane d'une totalité enveloppée, qui ne deviendra jamais que depuis elle-même.

Il y a sans doute une forme de sagesse à comprendre que le conflit est l'étoffe même de l'être, mais ce n'est certainement pas cette sagesse en plastique consistant à dire : « Il y aura toujours des esclaves et des hommes libres, des patrons et des ouvriers, des guerres sanglantes et barbares, l'engagement et la lutte contre les injustices sont donc peine perdue. » Comprendre que le conflit est l'étoffe de l'être ne doit pas nous conduire à une espèce d'« ataraxie » — comme disaient les Anciens pour nommer l'état d'absence de troubles conséquence de la compréhension de ce que tout est nécessaire — ou encore de pacification, mais à une mise en multiplicité.

Celui qui a compris qu'à une époque lumineuse succédera toujours une époque obscure, et ainsi de suite, ne peut pas faire pour autant l'économie de la nécessité de lutter et de résister dans son époque. C'est qu'il ne peut se placer à l'extérieur du conflit pour observer, d'un dehors en paix, les rouages du conflit. Nous sommes situés, et c'est pourquoi l'assomption des conflits constitue la tâche même de notre existence. Nous pouvons, ou non, assumer ces conflits. Nous ne pouvons pas désirer que la situation soit autre, comme si à

nous autres humains, par exception, il avait été donné d'être les « mêmes », mais dans une autre situation.

On se demandera peut-être à quoi sert la compréhension de la nécessité de chaque point de vue s'il est vrai que nous sommes toujours dans une perspective bien déterminée. Mais ce n'est pas parce que nous sommes des points de vue matériellement situés, nécessairement en tension avec la totalité, que nous sommes des monades fermées sur elles-mêmes. L'une des formes que prend le refoulement du conflit est d'ailleurs son formatage en fonction d'identités bien définies et en opposition les unes avec les autres.

La formule selon laquelle « tout est nécessaire » implique que nous ne pouvons pas, pour en finir avec le barbare, appliquer une bonne barbarie, car tout ce qui existe en situation le fait avec une raison suffisante. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille être d'accord avec le « salaud », mais simplement qu'il ne faut pas agir comme si l'existence de ce dernier était le symptôme d'une anomalie à corriger. Même dans les cas où il faut assumer le conflit sous sa forme d'affrontement, ce qui est le cas dans la guerre, il faut savoir que l'autre n'est pas une simple souillure à éliminer. Car sinon, non seulement nous cultivons en nous la barbarie qu'il s'agissait prétendument d'éliminer, mais encore nous ignorons les causes de son existence, nous privant du même coup de tout agir puissant.

Déplacements et tangentes

La tâche que notre époque est sans doute en train d'accomplir est le deuil de la pastorale. Elle est en train de comprendre progressivement que le conflit, origine de toutes choses, n'a pas pour vocation de disparaître. Elle comprend aussi qu'il faut désolidariser la perspective du changement, social ou individuel, de celle d'une disparition totale des conflits. Les changements dans une situation donnée correspondent à autant de déplacements et de transformations du conflit, qui en constituent l'étoffe.

Oui, il faut tenter de comprendre les changements dans les processus qui constituent des situations et réalités différentes comme autant de déplacements, de formes prises par le conflit. Le devenir n'est pas à comprendre comme celui d'un invariant perdurant dans un contexte mouvant. Le fameux mot d'Héraclite selon lequel « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve³ » ne doit pas être interprété comme désignant une identité stable « égale à elle-même », celle du baigneur évoluant dans un milieu qui se modifie en

permanence. Si l'on ne se baigne jamais dans le même fleuve, c'est que l'ensemble qui constitue une situation — le fleuve, l'eau, le baigneur, les rives, les plantes et l'environnement — n'est jamais égal à lui-même. Le tout constituant la situation est évolution et changement permanent et ce changement est la forme d'existence du conflit, sans fin.

Toute stabilité (sociale, personnelle ou de tout autre type) propre à un système dynamique⁴ l'est au prix d'une tension maintenue permettant que le conflit existe sous une forme éphémère, dans un équilibre forcément instable. Quand cet équilibre devient trop instable, des zones de turbulences commencent à émerger et mettent en danger la forme jusqu'à dominante. S'il y a changement de forme par rééquilibration du conflit, on parlera de « déplacement » du conflit vers de nouvelles formes, ou encore vers des agencements différents des multiples qui le composent.

En témoigne le cas de la justice, en perpétuel conflit. Toute justice correspond à un certain état d'un conflit. Mais si nous parlons de conflit plutôt que de simple rapport de forces, c'est que dans la justice, quelle qu'elle soit, il y a encore la capacité de créer par stabilisation du conflit des situations habitables. Dans la société capitaliste par exemple, nul doute que la justice protégera la propriété privée et qu'elle n'est pas là pour défendre l'ouvrier et les exploités. Mais force est de reconnaître que quand un conflit parvient à un degré de stabilisation durable, quelque chose crée un monde en représentant les intérêts de tous les membres de la société,

même si ces intérêts sont représentés en fonction de cet ordre social. La justice est toujours davantage qu'un simple rapport de forces, et c'est pourquoi tout changement social implique un déplacement des axes sur lesquels était fondé l'ordre antérieur, vers de nouveaux axes qui représentent mieux la nouvelle forme sociale.

De son côté, cette nouvelle forme sociale ne constitue pas pour autant la fin du conflit. Aussi grand nous semble être le changement opéré, il ne s'agira toujours que d'un déplacement du conflit vers de nouvelles formes. Lesquelles, au mieux, parviendront à résoudre des problèmes que les anciennes formes ne pouvaient plus résoudre, mais créeront aussi de nouveaux principes de justice correspondant au nouvel ordre social. Même le « Grand Soir » ne peut être qu'une petite soirée supplémentaire. À l'inverse, le fait de considérer cette soirée comme un Grand Soir nous place dans le champ de la terreur. Car, aussi radical soit-il, un changement dans le régime de la propriété des moyens de production ne sera jamais un terminus : il s'installera, avec ses lumières et ses ombres, dans l'histoire des changements sociaux.

Est-ce à dire que rien ne change jamais vraiment ? Le déplacement ne nie pas l'émergence de nouvelles formes d'auto-organisation, qui créent à leur tour de nouveaux possibles. On peut en effet identifier deux tendances dans les déplacements propres à toute situation prise dans un devenir :

ceux qui diminuent sa puissance et ceux qui constituent de véritables « tangentes » à partir desquelles elle se déploie. L'émergence du nouveau est alors irruption d'un irréversible. Mais celui-ci n'implique pas la fin du devenir et des conflits. Il signifie que quelque chose a eu lieu, avec quoi nous devons désormais compter matériellement. C'est le cas du Grand Soir, et c'est pourquoi nous ne pouvons l'enjamber, mais seulement opérer les déplacements qui s'imposent.

Notes du chapitre 4

1. Les Présocratiques, Gallimard, coll. « La Pléiade », Paris, 1988, p. 164.
2. Ontologique, cela signifie considérer les choses dans leur être, et non pas comme simples accidents ; c'est ce qui est nécessairement.
3. Les Présocratiques, op. cit., p. 149.
4. C'est-à-dire un système dont l'évolution — bien que ses éléments obéissent à des lois déterministes — n'est pas prévisible. En général, tout système ouvert est dynamique.

5

Conflit et logique de l'affrontement

La méthode sécuritaire : transformer tout conflit en affrontement

À la promesse pastorale d'un monde parfait, où l'humain triomphe face au reste de la création, a succédé finalement la croyance en une autre promesse, petite et caricaturale : celle de la sécurité. Freud avait sans doute raison lorsqu'il écrivait que notre civilisation, faute de chercher le bonheur, se contente à présent d'éviter le malheur. Comme point d'arrivée de l'évolution historique, la pastorale proposait une société sans conflits, un monde d'harmonie et de paix générale.

Nos sociétés postmodernes sont la triste caricature de cette croyance. Elles-mêmes se présentent comme des sociétés de la « fin de l'histoire », au sens de l'aboutissement non de la société la meilleure, mais de la moins mauvaise, tout changement ne pouvant dans cette perspective qu'être pire. Messianisme triste de supermarché, mais calqué sur celui

d'autrefois, conquérant et joyeux.

La nouvelle promesse ne dit plus : « Obéissez et vous serez heureux ! », mais : « Obéissez et vous serez en sécurité ! » Car la sécurité n'est plus vécue comme condition et moyen d'une société pacifiée, mais comme fin en soi. La survie, disciplinée, a pris la place de la vie. Les envies, normées, se sont substituées aux désirs, beaucoup trop opaques. La transparence est devenue un bien suprême, au point que ce qu'elle va dévoiler importe à peine. La prise de risque n'a plus de place : si l'on échoue dans notre entreprise, c'est qu'on l'a mal programmée.

Sécurité alimentaire, sécurité écologique, sécurité face aux laissés-pour-compte qui menacent nos avoirs ; sécurité face aux menaces terroristes de toutes sortes (la vue même des soldats et des caméras de surveillance, propre aux vieux films de science-fiction, est devenue aujourd'hui rassurante) ; sécurité dans l'emploi ; sécurité pour se promener dans la forêt ou dans la ville ; sécurité pour respirer... La force du discours sécuritaire est telle que l'ensemble des pratiques sociales s'organise autour de ce thème — même si, on l'a vu, c'est surtout dans la médecine, articulée à la politique, qu'il devient un feu d'artifice de menaces et de violence disciplinaire sous la forme d'un biopouvoir consacré à la gestion des populations « à risque ».

Dans cette société, tout conflit est à mater ou à formater dans des limites qui, même si elles « respectent » le principe de la multiplicité des points de vue, vont rejeter

immédiatement dans la case barbarie (terrorisme ou simple anomalie) toute mise en cause des fondements de l'ordre social. La méthode sécuritaire transforme tout conflit en affrontement.

Prenons l'exemple des flux migratoires qui, s'ils connaissent aujourd'hui des formes nouvelles, constituent un invariant anthropologique. Nos sociétés sécuritaires nient pourtant cette réalité, conflictuelle car multiple et sans solution univoque, en la transformant en un simple problème, une question d'affrontement. Car qui dit problème dit recherche de solution (définitive) et donc pensée réduite en termes de « pour » et de « contre ». Tous les responsables politiques discutent ainsi des façons de traiter ce problème, aucun n'osant reconnaître la vérité historique : les flux migratoires sont une réalité irréductible, et les réalités n'appellent pas des solutions visant à les éradiquer, mais des manières de faire avec.

Si aucun responsable politique ne peut l'admettre, ce n'est pas par méchanceté ou incompetence, mais parce que celui qui refuserait d'aborder un conflit complexe en termes de « pour » et « contre » sortirait du champ acceptable du débat contradictoire. Et s'il insistait — ou s'il joignait à sa position des actes, en aidant par exemple les sans-papiers —, il serait directement mis en illégalité.

Dans nos sociétés de la transparence, le conflit n'est acceptable que sous sa forme unidimensionnelle : celle de l'affrontement, de la lutte du bien contre le mal, de la santé

contre la maladie, de la sécurité contre l'insécurité. C'est pourquoi le conflit, qui implique la vie dans sa complexité, est ce qu'il faut brider et maîtriser, bref, sécuriser.

D'où la propension à criminaliser toute opposition, au point que même des actes symboliques y sont traités comme des crimes, comme c'est par exemple le cas de l'arrachage des OGM. Ceux qui arrachent quelques plants d'OGM ne s'inscrivent pourtant pas dans le cadre d'un affrontement, parce qu'ils ne prétendent aucunement détenir une certitude opposée à celle des groupes agroalimentaires. Ils agissent simplement au nom du « principe de précaution », de l'absence de certitude quant à la dangerosité éventuelle de ces organismes.

Il s'agit bien ici d'un conflit, non lisible de façon linéaire et simpliste. D'un côté, on peut dire que certaines tentatives de création d'organismes génétiquement modifiés visent la résolution de problèmes alimentaires de millions d'humains sur notre terre grâce à des rendements accrus, sans compter que ces recherches permettraient de renoncer à l'utilisation massive de pesticides (car les plantes OGM auraient des défenses propres et auraient moins besoin de protection chimique). Mais, d'un autre côté, on peut dire aussi qu'une telle pratique éliminera la biodiversité. La variété OGM de la plante aura en effet tendance à se reproduire au détriment des autres variétés, qui à court ou moyen terme disparaîtront ; et, si tel est le cas, nous n'aurions plus qu'une seule variété pour chaque culture, celle-ci pouvant succomber à quelque

nouvelle peste (la méthode « naturelle » de survie qu'est la variété ferait en effet défaut pour sauver la culture en question). On peut dire aussi que les cultures OGM impliquent des formes de travail intensif qui éliminent les autres modes de culture, créent des dépendances économiques envers les groupes fournisseurs et des dépendances dans les modes de consommation des populations. Enfin, nous ne savons pas si, à moyen ou long terme, ces modifications génétiques ne seront pas nocives pour différentes formes de vie, y compris la vie humaine.

Tous ces arguments contradictoires, constitués de segments qui se combinent avec ceux des énoncés opposés, révèlent bien un conflit, mais ils ne se laissent pas enfermer dans des camps bien définis, ce qui n'est pas toujours facile à admettre. Cela vaut pour bien d'autres situations, comme la question des flux migratoires que nous venons d'évoquer. Dans ce cas également, la violence disciplinaire du pouvoir qui s'attaque de façon brutale aux immigrés et sans-papiers finit par enfermer leurs défenseurs dans des positions souvent simplistes, loin d'être à la hauteur de la complexité du conflit. On se met alors à être « contre » : contre les politiciens qui prétendent s'occuper de ces « problèmes » en créant des camps de rétention ou en affrétant des charters, contre la société qui a rendu cela possible, contre la police et les CRS qui multiplient violences et bavures. Le pouvoir réussit à créer, chez les défenseurs des immigrés, une urgence qui les

précipite dans l'affrontement, les empêchant d'assumer la situation dans sa dimension fondamentale de conflit.

Nos sociétés sécuritaires créent ainsi par la répression des situations où l'affrontement simpliste finit par masquer la complexité du conflit. Les intérêts économiques y faisant loi et déterminant toujours un agir immédiat, toute mise en conflit apparaît pour les défenseurs du système comme une pure et simple opposition.

Complexité, simplicité et facilité

Même s'il semble généralement plus simple d'épouser la logique de l'affrontement que celle du conflit et de sa complexité, perçue comme source d'impuissance, nous pensons au contraire qu'il est plus simple de chercher à l'assumer. La « complexité » est un signifiant largement employé par les hommes politiques, pour délégitimer toute opposition : « Vous ne comprenez rien, et l'ignorance est la seule cause de votre opposition. » Une authentique pensée de la complexité n'a évidemment rien à voir avec une telle utilisation idéologique de cette notion.

Pour éviter ce piège, il importe de distinguer simplicité et facilité : aussi bien au niveau des vies personnelles qu'à celui des différentes organisations sociales et politiques, il est plus facile d'adopter la logique de l'affrontement que celle du conflit, mais plus simple d'adopter la logique du conflit que celle de l'affrontement. Car la simplicité a partie liée avec les processus réels, contradictoires, tandis que la facilité a partie liée avec les identités et les certitudes vers lesquelles une

certaine absence de courage, une certaine paresse nous conduisent volontiers. Dans la logique de l'affrontement, en effet, les identités sont bien distribuées et nous nous contentons de subir les effets ou de réagir à la partie adverse. Alors que, dans la logique du conflit, il nous faut prendre des risques, agir, inventer les hypothèses et les modes d'action par lesquels nous pourrions répondre aux défis de la situation.

C'est ainsi que, par exemple, il est toujours plus facile de collaborer avec une dictature que de s'engager dans la résistance. Et pourtant il était plus simple de s'engager parce que c'est ce à quoi nous appelle alors la situation. Une telle affirmation peut paraître paradoxale, car s'engager dans la résistance à une dictature signifie affronter la torture, la prison, l'exil et la mort, la sienne comme celle des gens aimés. Cependant, la simplicité à laquelle nous faisons référence est évidente en situation. Tout dans la vie de quelqu'un du peuple — un étudiant, un ouvrier, un travailleur, un intellectuel, un artiste... — s'oppose à ce que la dictature est en train d'établir : les relations avec les amis se voient entravées, les lectures, les réunions entre collègues, la possibilité de circuler, de donner son avis, de revendiquer les droits les plus élémentaires, de vivre comme on l'entend. La tristesse règne. La dictature devient une atmosphère quotidienne. La possibilité de résister s'impose alors d'elle-même. Il s'agit d'une sorte d'évidence matérielle qui émane d'une asymétrie dans la situation vécue et s'oppose à la vie, la vie tout court.

Certes, le plus facile, c'est de ne pas résister (trop dangereux !). Cette absence de résistance, cependant, est au prix, non d'une collaboration passive, mais d'un refoulement de ce qui, du cœur des conflits structurant nos situations, nous convoque. Il faut un grand effort pour tourner le dos au désir de résister, ou même à l'irritation grandissante éprouvée face à un quotidien scandé par les preuves multiples de la tyrannie. Quand, à la fin de la journée, on a maudit vingt fois les humiliations et complications imposées par le régime, il faut une grande force pour mater ce qui, dans notre nature, nous pousse à nous révolter. La voie de la facilité exige ainsi un effort permanent et quotidien, jusqu'à créer l'habitude de l'indifférence. En vérité, le terme de « passivité » ne convient pas à une telle dépense d'activité. Celui, ou celle, qui a cédé au chant de sirène de la facilité verra inévitablement sa vie, non pas devenir complexe, mais se compliquer, car, pour justifier et maintenir sa position de facilité, il lui sera de plus en plus compliqué de le faire.

La simplicité est un choix difficile, parfois risqué, mais c'est celui qui va de soi, en quelque sorte. Et, s'il est plus simple d'assumer un conflit que de l'éviter, c'est que ne pas l'assumer implique un refus : celui de la tâche qui se présente à nous et qui est celle de la vie même. Et ce refus, plus qu'une simple passivité, implique cette forme d'activité qu'est le refoulement. Ce refoulement est à l'œuvre dans tout « devenir affrontement » des conflits que l'on cherchait au départ à assumer. Ainsi de tous ces groupes — partis

politiques, syndicats, associations, etc. — dont l'objet premier, qui était de se confronter à une réalité complexe, est détourné vers le but, infantile et stérile, de défendre l'identité du groupe. On verra même peut-être alors une scission apparaître, permettant au groupe de perpétuer son combat sous la forme d'un affrontement.

Dans la logique de l'affrontement, ce que nous trouvons à l'œuvre est un devenir identitaire des parties en présence, une détermination mutuelle des identités dans l'opposition. Le devenir identitaire fait perdre, aux individus comme aux groupes, toute pensée complexe des problèmes.

La surdétermination de l'affrontement

Cela étant, comment se fait-il que nous soyons si facilement happés par la logique de l'affrontement qui nous fait perdre de vue la complexité des conflits, alors même que nous nous étions « promis » de les assumer ? Cette question est d'autant plus brûlante aujourd'hui que nous sommes en pleine époque du refoulement des conflits, de retrait de l'engagement. La réponse à cette question, elle-même complexe, est à rechercher du côté d'une surdétermination structurelle de l'affrontement.

Pour comprendre le fonctionnement de cette surdétermination, prenons un exemple simple, emprunté à l'éthologie. Si nous divisons par une vitre transparente un aquarium jusqu'alors occupé par des poissons entretenant des relations tout à fait normales, nous allons créer entre eux, par simple surdétermination topologique, un affrontement derrière lequel aucune autre réalité n'existera que celle de cette surdétermination. Et, dès qu'on enlèvera la vitre, ils vont

s'entretuer. Il y a là un mécanisme de production d'identités closes sur elles-mêmes en même temps que d'opposition. C'est précisément ce mécanisme qui caractérise la logique de l'affrontement, véritable dégénérescence de la logique complexe du conflit.

Dans la recherche d'identité qui nous installe dans l'affrontement, nous sommes sous l'influence d'une immédiateté saturée sur elle-même. Seul le présent immédiat existe, premier niveau de connaissance (Spinoza) où l'on se détermine par l'opposition aux autres, sans aucune connaissance des causes ni des liens qui tissent et déterminent la situation. Une telle immédiateté saturée nous prive en effet de tout accès aux autres déterminants de notre réalité. Nous serons notamment dans l'ignorance des facteurs issus de la longue durée, ces éléments diachroniques forgés dans le long temps qui déterminent des forces et tropismes concrets dans la situation actuelle. L'affrontement, niveau inférieur et réduit du conflit, reste sous la surdétermination totale des données immédiates, comme si un vent synchronique balayait totalement les liens qui, depuis la complexité des situations et paysages, dirigent la réalité.

Pour autant, cela ne signifie pas qu'il faille, pour aller de l'affrontement vers le conflit, chercher une essence derrière les apparences. L'ensemble des déterminants de la situation est toujours présent et accessible à la connaissance des « actants¹ » qui y participent. Seulement, pour parvenir à cette

connaissance des niveaux complexes, ces actants doivent agir dans et pour la situation, en bref s'y engager. Voilà peut-être l'une des clefs qui expliquent la recherche d'identité saturée, le tropisme vers la facilité : il n'y a pas de connaissance profonde de la situation sans engagement en elle, parce que l'une des conditions fondamentales de la connaissance des surdéterminations de la réalité, condition aussi du dépassement de l'affrontement, est la nécessité de l'agir.

Conflit et identité

Ce qui permet de distinguer le conflit de l'affrontement, c'est que ce dernier fonctionne à un niveau très superficiel du conflit, par un mécanisme spéculaire d'identification par opposition. D'où la nécessité de détruire l'autre pour s'affirmer à ce niveau. Dès lors que nous évoquons, dans nos vies comme dans la société ou dans la guerre, des « identités » en conflit, il est très souvent davantage question d'affrontement que de conflit. Le conflit ne peut se réduire à des identités séparées et opposées l'une à l'autre. C'est un tissu complexe et entremêlé, dans lequel des segments divers s'articulent à travers des tensions intriquées, ne recoupant pas nécessairement les identités présentes dans la situation. Pour prendre l'exemple banal d'une dispute, je peux tout à fait me disputer avec quelqu'un tout en partageant, dans cette même dispute, des segments qui constituent cette personne.

L'une des dimensions essentielles de la complexité du conflit tient bien à la difficulté de déterminer quelles identités y sont opposées : de qui c'est la dispute, de qui c'est la

guerre, etc. Réaliser par exemple, tout d'un coup, qu'on mène une guerre qui n'est pas la sienne, est un signe typique de la complexité du conflit. Cela étant, comme on l'a vu, nous sommes « responsables de ce que nous n'avons pas choisi », disait Sartre. Il voulait signifier par là qu'il n'y a pas de limites claires et distinctes en deçà desquelles on puisse dire : « Oui, ceci est moi (ou dépend de moi) et j'en suis responsable » ; et au-delà desquelles on puisse dire au contraire : « Non, ceci n'est plus moi (ne dépend pas du tout de moi) et je n'en suis pas responsable. » L'identité n'est pas quelque chose qui puisse être clairement défini. C'est aussi ce que soulignait Hegel, lorsqu'il disait à propos de nos actes volontaires que nous ne pouvons pas dire à partir de quand nous n'en sommes plus responsables². Il peut arriver, par exemple, que le « méchant » produise le « bien », et inversement. Une réalité tout à fait inacceptable dans une logique de l'affrontement, qui « sait » toujours d'où viennent le bien ou le mal, qui est responsable des échecs et des réussites.

La complexité du conflit implique que nous ne soyons jamais quittes une fois pour toutes de l'avoir assumé, comme l'histoire nous en donne maints exemples a contrario. En France, on a ainsi du mal à accepter le fait que des héros de la Résistance à l'occupant nazi soient devenus quinze ans plus tard des tortionnaires des rebelles algériens, qui pourtant luttaient eux aussi contre un occupant. De même que, dans l'Algérie contemporaine, on ne peut reconnaître que les résistants d'hier sont à leur tour devenus les oppresseurs de

leur propre peuple et les tortionnaires de leurs opposants. Autre exemple, emprunté à l'histoire de l'Amérique latine : Fidel Castro, après avoir contribué à renverser la dictature de Batista, en vint à affirmer que « la liberté, c'était lui » et que toute personne qui s'opposait à lui s'opposait à la liberté. Dans ce cas non plus, il n'y a pas d'identité définitive, et celui qui prétend qu'il est pour toujours du bon côté risque de commettre, en toute bonne conscience, les pires crimes.

Dans cette irréductibilité du conflit à la logique manichéenne de l'affrontement, il y a quelque chose d'essentiel : toute création implique une indistinction quant aux identités en conflit, une zone de turbulence dans laquelle aucune identité n'est encore repérable. La mise en multiplicité de l'identité est précisément ce qui permet la création du nouveau. On peut comprendre cela intuitivement avec l'exemple de ceux qui confondent l'identité du créateur avec la création elle-même. Une personne qui dirait, par exemple, « je veux être écrivain » (identité fixe), montrerait par là qu'elle ne possède aucun réel désir d'écrire. Car qui veut arriver à l'identité d'écrivain devra, tôt ou tard, juguler l'écriture. Le rapport de toute identité avec l'ensemble qu'elle est censée définir, loin de nommer la vérité ultime de cet être, lui est toujours extérieur et périphérique.

Dans la pure logique d'affrontement, la situation est amenée à demeurer toujours identique, car enfermée dans un mécanisme saturé d'opposition en miroir. Dans

l'affrontement, rien ne devient. Tout reste au contraire exactement identique à soi. Une telle logique ressemble fort au mécanisme de la pulsion de mort décrit par Freud : toute nouveauté est aspirée dans le cercle infernal du fonctionnement morbide. (Freud émet également l'hypothèse qu'existe, dans cette recherche d'identité, une forme de jouissance — à ne pas confondre avec le plaisir.)

La reconnaissance du conflit n'implique donc pas une apologie des forts, un darwinisme social comme on peut le trouver chez Nietzsche. Car l'éloge nietzschéen du conflit, enfermé dans la logique de l'identification, celle de l'affrontement (moi contre les autres), suppose l'inacceptable : l'élimination des faibles. À l'inverse, dans notre perspective, qui est celle de la fragilité, la force n'est jamais qu'un moment de la faiblesse. Mais surtout l'éloge du conflit renvoie à une fonction essentielle de celui-ci — déjà évoquée dans le cas de la guerre —, sa fonction d'autorégulation de la violence.

La lutte des contraires, principe de tout devenir

Un exemple emprunté à l'histoire chinoise illustre bien le mécanisme d'autorégulation propre au conflit, ainsi que le danger de chercher à l'éliminer. Dans les années 1960, dans la Chine communiste, Mao Dzedong apprend par une étude que les oiseaux, qui mangent une partie de la récolte, sont à l'origine de la mort par famine de milliers de Chinois. Le « grand timonier » décide donc d'éliminer les oiseaux. Tous les Chinois furent appelés à se mettre à la tâche. Ils devaient tuer tous ces oiseaux par épuisement en les empêchant de se poser : quand les oiseaux tombaient, ils étaient massacrés.

La campagne fut un grand succès « prolétarien et révolutionnaire ». Sauf que... des millions de Chinois moururent dans les années qui suivirent le grand succès. En effet, les oiseaux ne mangeaient pas seulement une partie de la récolte, mais aussi des insectes, eux-mêmes vecteurs de maladies et d'épidémies. Le cycle écologique, l'équilibre d'autorégulation, avait été cassé. La volonté de mettre fin à la

« lutte des contraires », sans aucune pensée de leur unité, avait ouvert une période de destruction, de mort et de famine. C'était ignorer que la lutte des contraires est le principe de tout devenir, la raison ontologique de l'autorégulation du conflit, grâce à sa complexité irréductible, à la permanence en lui de segments en lutte permanente les uns avec les autres. Nous devons réapprendre à penser avec Héraclite, dit l'« obscur », pour qui « tout devient dans la lutte et la nécessité ».

Dans toute tentative d'éliminer le conflit, on l'a vu, il y a une dérive vers l'excès, voire la barbarie. On l'observe en particulier dans les discours de la société sécuritaire, qui procèdent par généralisation abusive de situations particulières. Par exemple, on demandera aux gens : « Aimez-vous qu'on vous cambriole votre maison ? » Ou bien encore : « Que feriez-vous si vous arriviez juste au moment où on viole votre fille ? » Les réponses ne seront généralement guère surprenantes : la plupart des gens préfèrent la fameuse « tolérance zéro ». Ou bien ils sont pour la peine de mort, ou pour une condamnation si longue qu'elle devient une peine de mort froide.

Mais ces raisonnements partent de l'idée, réactionnaire et fausse, que la société n'est pas tout le monde. Dans nos deux exemples, la société à défendre ou à protéger, c'est le propriétaire volé ou la personne violée. Or la société est de fait, et non idéologiquement, tout le monde, et les problèmes sociaux à l'origine de l'essentiel des petite et moyenne

délinquances ne peuvent être éliminés par une féroce répression des délinquants.

La pensée de la table rase, du « plus jamais ça », est toujours à l'origine, au mieux, d'une certaine impuissance, au pire, de davantage de barbarie. Parce qu'elle part d'une conception arrêtée du devenir, multiple et contradictoire, propre aux conflits tissant chaque situation. Si, à l'inverse, on n'identifie pas de façon abusive les transgressions propres à toute société avec les actants qui en sont les protagonistes, on ne pensera pas en termes d'éradication des problèmes, mais de traitement autorégulateur, évitant qu'un refoulement trop brutal ne soit source de violences bien pires. Assumer le conflit signifie assumer le devenir, non ce que l'on désire dans l'abstrait, mais la réalité complexe. Le refoulement du conflit n'est du reste pas l'apanage du champ social : ce mécanisme est fractal, il existe de façon analogue à différents niveaux de la réalité, du plus social au plus personnel.

L'affrontement est quant à lui une forme de dérégulation barbare, par exemple à l'œuvre aujourd'hui dans le néolibéralisme, cette étape du capitalisme triomphant dépourvu de mécanisme d'autorégulation. Il obéit aux lois de la finance qui, entre autres dégâts, orientent les capitaux vers la spéculation plutôt que vers la production. Au risque de sinistrer toute une partie de la planète, on abandonne la production à des régions où le travail n'est pas réglementé. Cette tendance du capitalisme est marquée par une forte destruction, rien ne parvenant à limiter les dommages de la

dérégulation massive qu'elle entraîne. Réduisant le conflit à l'affrontement — économique, militaire ou autre —, notre époque peine à accepter qu'il soit synonyme de lutte des contraires, et que ce soit la permanence de cette lutte qui lui donne la capacité de s'autoréguler.

L'affrontement comme une dimension du conflit

On pourrait penser, à ce point du raisonnement, que l'affrontement ne serait qu'une dimension fausse et dévoyée du conflit. Mais la question est plus complexe. Il est vrai que l'affrontement est une dimension superficielle du conflit, mais il est bien l'une de ses dimensions — elle-même ontologique —, qui ne devient fausse qu'en tant qu'elle se prend pour le tout. L'erreur serait seulement de penser que le conflit n'est qu'affrontement. Le conflit, on l'a vu, est en effet beaucoup plus complexe qu'une simple opposition entre deux identités closes sur elles-mêmes.

Croire par exemple que le conflit de la résistance à une dictature se limite au combat militaire est réducteur, même s'il s'agit d'une dimension importante à assumer. D'ailleurs, n'est-ce pas justement quand les forces de résistance ne voient plus dans leur lutte que la dimension de l'affrontement qu'elles entrent en décadence ? C'est en tout cas le piège que les dictatures tendent à leurs opposants : les faire devenir purs

adversaires, leur ôtant ainsi leur puissance et leur raison d'être, réduite à ce devenir spéculaire de la lutte.

Mais l'affrontement n'en reste pas moins une dimension du conflit. Il n'est pas une anomalie. Pour reprendre cet exemple, ce qui fait la supériorité du capitalisme face aux utopies du Grand Soir ou de la fraternité éternelle entre les hommes, c'est que l'utilisation de l'affrontement rend le capitalisme beaucoup plus proche du fonctionnement réel des processus sociaux. Qu'on ne s'y trompe cependant pas : si l'affrontement peut apparaître comme la dominante du conflit capitaliste, c'est aussi que la réalité du capitalisme ne se laisse pas réduire à de simples affrontements. Ceux-ci constituent le formatage idéologique, le récit qui accompagne. La réalité du capitalisme est bien plutôt constituée par une multiplicité de déploiements de dimensions de l'être, de progrès concrets : s'ils étaient amenés, comme c'est le cas avec le néolibéralisme, à se raréfier et à être remplacés par la pure et simple destruction, cela conduirait à sa désarticulation. Autrement dit, la réduction du capitalisme à l'affrontement condamne le conflit à n'être plus que l'ombre de lui-même, à s'éloigner de son fondement ontologique. Bref, à sombrer dans ce que les anciens Grecs appelaient l'hubris, la démesure ou l'excès.

Mais parler d'excès est sans doute insuffisant. Car, derrière cet apparent devenir hégémonique du pur affrontement dans le capitalisme néolibéral, se cachent des processus anthropologiques très profonds, qui lui permettent de devenir

monde, de dépasser ses propres crises. Le mode de production néolibéral ne cesse de détruire des forces productives, des écosystèmes, des matières premières et des vies humaines, et tout le monde s'accorde à regretter ces « excès ». Sans voir dans ces pratiques le retour, sinistre et opaque, de pratiques sacrificielles que l'on croyait révolues, perdues dans une voie sans issue de l'histoire.

Car, si on ne les pense plus comme autant de ratés ou d'excès, ces pratiques peuvent être comprises comme un ancrage, jamais reconnu comme tel, du capitalisme dans certains modes anthropologiques fondateurs de l'humanité. La force du capitalisme est de ne pas être ce qu'il croit être. En effet, un système structuré par une logique utilitariste, linéaire et pauvre, prise dans le seul affrontement, ne peut se développer de façon durable. Les dimensions sacrificielles du capitalisme constituent autant de soupapes de contention, permettant que les actes des gens ne soient pas vraiment utilitaristes, pas vraiment transparents. Contradiction de l'idéologie dominante qui, tout en prônant une transparence rationnelle des actes des gens, construit une réalité contraire et beaucoup plus complexe, celle de toutes les dimensions du conflit cachées derrière l'apparente réalité unidimensionnelle de l'affrontement capitaliste. Nous y reviendrons.

Il faut apprendre à penser dans les termes de la complexité du conflit, dont l'une des dimensions, parfois inévitable, est celle de l'affrontement. Celui-ci devient idéologique dès lors qu'il se donne pour la vérité du conflit, et excessif dès lors

qu'il se détache de l'épaisseur des dimensions sur lesquelles il se fonde, et qu'il entre dans une phase de destruction du multiple. Cependant, aucune existence ne peut jamais dépendre du pur affrontement. Aucune dictature ne peut exister par la seule force des baïonnettes. Aucun système social ne peut vivre sous la forme d'une rationalité utilitariste transparente. Et si l'une ou l'autre s'installe, c'est parce que, sous une forme ou une autre, ce système déploie d'autres dimensions plus complexes du conflit, s'inscrivant par là même dans le devenir.

Assumer l'affrontement

L'affrontement peut se manifester dans chaque situation — dans chaque conflit — sous deux formes principales : récessive et secondaire, quand il n'est qu'une composante de plus de la situation, sans être en rien le garant de son développement ; ou hégémonique, quand il sature la situation. Il devient alors, pour une durée toujours limitée, l'axe central du devenir de la situation, masquant la multiplicité du conflit (et c'est pourquoi nous ne pourrions jamais, au nom de l'affrontement, faire n'importe quoi : la fin ne justifie jamais les moyens). C'est ce dernier cas qui nous intéresse, car assumer provisoirement l'affrontement permet d'assurer le devenir de la situation.

Cela pourrait paraître contradictoire avec l'idée de lutte et d'unité des contraires. Si tout est nécessaire dans un conflit, à quoi servirait en effet d'assumer un affrontement qui, en principe, met en cause l'existence même d'au moins un élément de la situation ? Certes, dans le conflit, les contraires ne le sont pas par accident : leur opposition n'est pas un

simple malentendu, soluble dans la communication. Cependant — et c'est ce que nous appelons un devenir hégémonique de l'affrontement dans le conflit —, il y a des situations dans lesquelles les contradictions deviennent si aiguës que si l'affrontement n'est pas assumé, c'est l'ensemble de la situation qui est mise en péril.

Prenons l'exemple des politiques sécuritaires vis-à-vis des mouvements migratoires. Nous pouvons analyser leurs impasses : cherchant à construire des forteresses entourées de no man's lands, elles sont à court ou moyen terme suicidaires ; et la discipline qu'elles nous imposent en instrumentalisant la figure diabolisée de l'étranger tend clairement à amputer la vie de nos sociétés. Mais nous ne pouvons nous contenter de comprendre le non-sens de ces politiques sans assumer, à un moment donné, les différentes formes d'affrontement avec leurs instigateurs. Si nous ne le faisons pas, nous mettons en péril la situation. Périodiquement, assumer l'affrontement est nécessaire.

Mais cet engagement ne correspond en rien au simple désir de s'affronter. On le voit a contrario dans le cas des groupes isolés qui tentent de provoquer l'affrontement dans des situations où celui-ci est récessif : soit il reste dans des limites auto-régulées, soit il se marginalise. Car l'affrontement n'est pas sans raison. Comme l'écrit Kostas Axelos au sujet d'Héraclite, « il faut lutter la mort dans l'âme contre la mort de l'âme³ », c'est-à-dire assumer l'affrontement comme ce qui est malheureusement nécessaire. Cela vaut pour les

résistants comme pour les hommes occupant le pouvoir. Ainsi, ces derniers invoquent souvent des arguments guerriers du type : « Nous sommes entourés d'ennemis, nous sommes une barrière contre des barbares. » Mais, si de telles pratiques perdurent, elles finissent par détruire les liens qui tissent la société elle-même, ces défenseurs de civilisation devenant, au-delà de l'existence ou non de cet ennemi, les véritables destructeurs de leur pays — situation qu'illustre tragiquement depuis les années 1990 le cas de l'« Algérie des généraux », engagés dans une guerre contre leur propre peuple au nom de l'« éradication » de l'islamisme. Aucun conflit ne peut être géré sous la simple forme de l'affrontement.

Développer une pensée et une pratique du conflit implique donc d'accepter que ce ne sera jamais la « der des ders », et que la seule raison de l'affrontement sera de garantir le passage le plus rapide possible vers un nouveau conflit multiple et contradictoire. De nos jours, l'affrontement est partout, mais sous la forme unique de l'affrontement disciplinaire des puissants de l'empire qui occupent la place de gendarme du monde. Car, partout ailleurs, l'affrontement comme moment nécessaire du conflit est très mal vu dans le discours dominant — comme en témoignent par exemple les autocritiques médiatiques plus ou moins sincères de ceux qui remettent en cause leur engagement dans les luttes des années 1970. « C'était tellement plus compliqué que ça... », expliquent-ils aujourd'hui.

Pour eux, lutter est quelque chose de grossier, personne n'a vraiment raison ni vraiment tort, toute identité étant au fond mensongère — ce qui est faux, car toute constitution d'une unité quelconque implique un devenir identitaire. On dirait une sorte de principe frelaté d'unité et de lutte des contraires. La véritable pensée en termes de complexité, affirmant la nécessité de la lutte et de l'unité des contraires, est celle qui reconnaît que, parfois, la seule sagesse est d'assumer l'affrontement, même si on doit le faire « la mort dans l'âme ». Les intellectuels qui dénoncent la vanité des affrontements et de l'engagement sont paradoxalement les mêmes qui acceptent tranquillement les guerres disciplinaires, celles qui se mènent au nom de l'éradication de ce qui est considéré comme une anomalie, une barbarie à éliminer.

Et, du côté du pouvoir, il y a ceux pour qui la seule réalité de la société et de la vie est l'affrontement, celui des individus égoïstes défendant leur « territoire ». Sous ses airs réalistes, ce camp n'échappe pourtant pas à la position idéaliste selon laquelle l'homme serait toujours le même, quelle que soit la situation. Alors que le phénomène humain s'inscrit dans des agencements très variables (ce qui peut être cause d'affrontement dans une situation ne le sera plus dans une autre). Par exemple, tout le monde croit savoir que les gens luttent « naturellement » pour leur propriété. Mais les nations indiennes d'Amérique luttent pour des terres qu'elles ne réclament surtout pas, pour une conception de vie dans laquelle les Indiens « appartiennent à la terre » et non pas la

terre aux Indiens. Bref, toute métaphysique de l'affrontement est vaine, car l'affrontement n'est ni vérité ni mensonge. Il n'est que cette dimension que, de temps en temps, nous devons pouvoir assumer.

Et cela concerne aussi bien les situations de guerre ou de conflit social que la vie personnelle : si nous sommes souvent mal à l'aise avec nos affrontements quotidiens — avec nos amis, nos collègues, notre couple, à l'intérieur de nous-mêmes —, c'est que nous agissons comme s'ils ne devaient pas exister, tant nous fonctionnons avec les catégories de l'harmonie — « harmonie du couple », « harmonie intérieure »... C'est là un symptôme de la société disciplinaire enkystée en nous-mêmes, qui nous rend incapables d'assumer cette réalité autrement que comme un accident regrettable.

Notes du chapitre 5

1. Le terme « actant » désigne tous ceux qui interviennent et existent dans une situation concrète : cela peut être un homme, un animal, des éléments historiques et géographiques, des objets inanimés, voire tout ensemble structuré de certains de ces éléments.

2. Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1979, p. 126 sq.

3. Kostas AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, op. cit., p. 191.

6

Les fondements du conflit

Le conflit est préhumain

Le conflit, réalité complexe et multidimensionnelle, est donc bien autre chose que l'affrontement. Mais cela n'est pleinement compréhensible qu'à la lumière de l'hypothèse selon laquelle le conflit ne se limite pas aux seuls phénomènes humains, qu'ils soient individuels ou collectifs. Le conflit est une réalité profonde, située au croisement de la phénoménologie et de l'ontologie.

La lecture classique du conflit ne s'en tient qu'aux niveaux superficiels de celui-ci : c'est celle qui nous présente par exemple deux individus, deux groupes d'hommes ou deux peuples en lutte entre eux. Mais le conflit n'est pas anthropocentrique, il est consubstantiel à la vie, à l'existence. Il est ontologique. Notre point de vue est celui de la philosophie de l'organisme¹, qui pense le vivant depuis les niveaux profonds d'indétermination, où tout existant puise sa force et les déterminations qui lui seront propres. Les individus et les groupes n'y existent pas encore comme tels. Spinoza affirmait avec raison que l'homme n'est pas un

empire dans un empire. Le phénomène humain n'est pas à comprendre comme l'émergence d'une tout autre nature, en rupture qualitative avec celle du paysage où il existe. Son émergence établit certes une discontinuité, mais celle-ci est de fonctionnement, non de nature. C'est la raison pour laquelle nous devons décentrer l'homme de notre modèle, y compris pour étudier les conflits dont l'homme lui-même est le protagoniste.

Comprendre les différents conflits exige une pensée en termes de paysages et de situations comme unités agissantes. Une pensée en termes d'agencements entre l'environnement, les différents organismes en présence et les variables, souvent cachées, liées aux processus de la longue durée. Nous devons chercher à déterminer les composantes « pré-humaines » qui constituent le conflit, car ce que l'on identifie au niveau humain comme les « parties » en conflit correspond en réalité à une mise en forme, une séparation, des éléments d'une unité complexe et contradictoire, puisant ses racines à des profondeurs où de telles divisions n'existent pas sous des formes claires.

Les éléments d'un conflit avaient beau exister avant l'émergence du conflit, ils ne lui préexistaient pas en tant que tels : être capturé par la dynamique d'un conflit veut dire exister dans une dimension nouvelle. Les organismes qui y participent ne sont pas les mêmes avant le conflit et après qu'ils sont capturés par lui. Car ce qui deviendra les éléments du conflit ne sera mis en relation que dans son après-coup. Et

l'on aura beau connaître la façon dont ces parties ont conflué en lui, il faudra admettre qu'avant cette articulation ces parties n'étaient pas liées par la force du lien établi par le conflit.

Prenons l'exemple de deux groupes : avant qu'il y ait conflit entre eux, ils pouvaient bien se croiser, voire être des prédateurs occasionnels l'un de l'autre. Mais, pour qu'il y ait conflit, il aura fallu qu'émerge un nouveau type de fonctionnement qui, incluant les deux groupes, leur donne un nouveau mode d'être, même si ce n'est que de façon éphémère. Les parties d'un conflit sont ainsi en dépendance mutuelle. Nous pourrions parler de « co-crétation », à condition de ne pas entendre cette co-crétation comme synthèse ou harmonie, mais comme un ensemble dont la résultante est en permanent devenir. À l'instar des mains d'Escher qui se dessinent elles-mêmes, nous pourrions concevoir cet ensemble comme un roman qui n'arrêterait pas de s'écrire lui-même : pour comprendre l'un des éléments du conflit, on doit le penser dans la dynamique de l'ensemble auquel il appartient.

Et cette dynamique implique que des segments des unités antérieures s'ordonnent en un nouveau mode de fonctionnement. Ce qui existe est toujours une multiplicité agencée dont des éléments peuvent en permanence s'agencer avec d'autres parties, pour permettre l'émergence de nouvelles dimensions d'être, grâce à la création de nouveaux conflits.

Notre époque connaît une hésitation entre ce que Deleuze, à la suite de Foucault, caractérisait comme ses deux modèles : l'ancien, qui conserve l'homme au centre de l'univers, et celui, aujourd'hui émergent, qui tente de construire un « après-l'homme »². Le monde de l'anthropocentrisme étant en crise, crise globale et menaçant la survie des organismes, il s'agit de parvenir à construire un modèle de vie (et de monde) où l'on procède véritablement à un décentrage de l'homme. Une pensée du conflit s'inscrit dans cette tentative, permettant de renouer avec nos origines pré-humaines, et surtout avec la possibilité d'agir à des niveaux plus profonds que ceux de la simple survie.

Les corps sont des formes du conflit

Le conflit est ce qui fonde, au niveau ontologique, la multiplicité des dimensions d'être — les situations, les paysages et la complexification de l'existant — en impliquant, en sous-main, une affirmation quant au mode d'existence de ce qui existe. Et sous quel mode l'être du conflit implique-t-il qu'existe ce qui existe ? Pour répondre à cette question, il nous faut préciser ce qu'est l'émergence d'un conflit.

On peut l'identifier avec l'apparition d'un nouvel agencement, d'une nouvelle singularité. Toute émergence d'un nouvel ensemble se fonde sur une « brisure de symétrie » dans le système où le conflit fera irruption³. Empruntée à la physique des hautes énergies, la notion de brisure de symétrie désigne l'événement qui casse le flux normé des faits dans un fonctionnement donné. L'asymétrie rend une bifurcation possible à partir d'un vide provoquant un point d'arrêt dans la chaîne des faits, point d'arrêt qui se

manifeste lui-même à partir d'une zone de « turbulence » dans le système⁴.

Bien sûr, celle-ci ne débouche pas nécessairement sur l'émergence d'un nouvel agencement. Deux développements sont en effet possibles à partir de la zone de turbulence : la turbulence peut se réabsorber en elle-même, rétablissant alors la norme, ou donner lieu à l'émergence d'un conflit. La possibilité de cette émergence dépendra de la puissance intérieure au système. En tant que dysfonctionnement du système, une zone de turbulence doit atteindre une sorte de masse critique pour provoquer une asymétrie locale. C'est alors qu'émerge un conflit, qui pourra créer une singularité. Toute nouvelle singularité part de l'interruption d'une norme, créant une nouvelle norme qui établit une légitimité « locale ».

L'apparition d'un conflit est donc le mode de création du local, c'est-à-dire de ce qui est repérable dans le temps et dans l'espace. Le conflit est ce qui produit du local, et ne peut être pensé que comme tel : tout conflit « global » serait une chimère. Ce qui n'est pas local, et qui tente de se totaliser lui-même, n'est pas compossible — selon le terme de Leibniz, désignant ce qui, du possible, s'articule au réel — avec la condition d'existence même. Imaginer du non-local, c'est imaginer un « non-lieu », un au-delà du temps et de l'espace. Par définition, c'est ce qui n'existe pas. Chacun peut, bien entendu, imaginer d'autres modes d'existence, mais ceux-ci mettent en jeu des dimensions métaphysiques qui ne nous intéressent pas ici. L'existence correspond à ce qui est

compossible et non à ce qui serait théoriquement possible. Et le compossible est limité de son côté par le conflit entre les différents modes d'existence. C'est en cela que le conflit est principe matériel de production des êtres. En produisant des formes, il produit des corps, au sens des organismes comme de la physique. Les corps sont des formes du conflit.

Il ne faut voir dans cette affirmation nulle mélancolie métaphysique déplorant, contre l'idée d'harmonie, la fatalité de l'imperfection. Il n'y a pas de possibilité harmonieuse hors conflit, parce que tout être est dans le devenir. Parce qu'on ne peut établir aucun compte total de ce qui existe. Les organismes sont agencés dans des systèmes dynamiques qui varient en permanence, de façon non prévisible. Et ce n'est pas simplement comme objectif téléologique que l'harmonie est impossible, c'est dès le départ. C'est que la globalité d'un système quelconque ne peut être conçue que sous condition de son inclusion dans chaque partie de l'ensemble. Une globalité qui n'est pas incluse dans une partie n'est qu'un pur imaginaire. (Ce qui n'empêche pas une telle globalité, enveloppée dans chaque partie, d'être infinie, tandis que celle que l'on imagine envelopper les parties est toujours incomplète, insaisissable et inconsistante. À la suite de Spinoza, nous distinguons deux infinis : l'infini extensif, « mauvais infini » car il nous conduit au glissement de la pensée vers l'abîme du sans-forme, et l'infini intensif, pensable comme inclus dans un ensemble déterminé⁵.)

Le conflit, le conatus et la progression vers la sagesse

Penser la vie en termes de conflit implique donc de la penser en termes d'asymétries successives et intriquées. Tout organisme est fondé par des asymétries et se déploie dans un environnement balisé par des asymétries permanentes. Chaque situation présente aux organismes qui la composent des asymétries, sous la forme de problèmes à résoudre. Aux organismes ensuite d'assumer ou non les situations dans la mesure où ils le peuvent ; à eux d'agir par e t pour les asymétries qui structurent les situations.

Nous utilisons ici le concept d'« agir » au sens philosophique qui l'oppose au « pâtir ». Tout conflit implique un agir, dans la mesure où il émerge sous la forme d'un événement (irruption du nouveau), d'une rupture dans la continuité des faits normés du système. À l'inverse, cette circulation fluide de la norme peut être assimilée à un pâtir au sens où le système (l'organisme) considéré ne sera pas en condition de produire l'émergence d'une nouvelle dimension

d'être. Tout pâtre implique un fonctionnement sur le mode du feedback (stimulus-réponse).

Un organisme « agit » dans la mesure où il produit l'émergence de ce que l'on peut appeler un point de vue, mais qui n'est en rien une subjectivité propre. Par « point de vue », nous entendons une structure matérielle et objective : un corps qui possède en intériorité l'ensemble du système auquel il appartient. Ce qui produit un point de vue objectif — d'où dépendra ensuite toute subjectivité —, c'est de posséder l'ensemble ou la totalité englobée sous un certain mode. Or tout organisme produit un ensemble cohérent, un « monde », à partir de la production de ses propres images.

Comme l'a montré Francisco Varela⁶, ces images sont le fruit du système perceptif de l'organisme. Elles sont donc des productions actives et non, comme on le pense classiquement, l'impression passive du monde sur l'organisme, comparable à des traces sur une feuille blanche. Et chez les organismes plus complexes, comme l'homme, le système nerveux central (SNC) agit de manière à créer une réalité stable en composant avec cette totalité englobée. Loin d'être un appareil à capturer passivement des informations, le SNC — qui détermine une bonne partie de l'activité de cognition — induit par là même un agir.

Le mode d'existence de tout organisme est fondé sur sa capacité à agir. C'est pourquoi plus un organisme agit, plus il connaît et développe sa puissance d'agir. C'est ce que signifie

Spinoza quand il identifie la raison suffisante de l'existence de chaque organisme avec le conatus — qu'il définit par l'effort pour se maintenir et se développer dans son mode d'être. En dehors de tout finalisme imaginaire et métaphysique, un organisme existe dans cet effort pour maintenir sa forme, ce que Spinoza appelle son « mode ».

Et c'est à partir de cette identification du déploiement de l'agir à des niveaux de connaissance qu'il faut interpréter les trois niveaux de connaissance définis par Spinoza. Pour lui, c'est en progressant de la passivité vers l'activité que les organismes progressent dans la connaissance. À quoi nous ajoutons que cette progression vers la sagesse correspond à une connaissance de plus en plus profonde de l'irréductibilité du conflit chez les êtres vivants.

Au premier niveau de connaissance, les organismes et individus ne font que réagir aux stimuli propres aux formes d'affrontement avec les autres organismes. C'est le niveau minimal de connaissance où l'organisme ne peut agir que dans une forte ignorance. Pour l'homme, ce niveau est celui des identifications immédiates avec nos rôles et identités les plus évidents et superficiels : on agit par surdétermination du rôle qu'on occupe, et cet agir produit un mode et un environnement de lutte/alliance.

Le deuxième genre de connaissance s'amorce quand un organisme peut commencer à connaître par les causes, c'est-à-dire par les rapports de lutte et d'unité qui tissent le conflit. C'est à ce niveau que les individus peuvent connaître les

conflits en deçà des niveaux superficiels de l'affrontement, en comprenant que ce qui se présente à eux sous une certaine forme correspond à des tropismes qui ne leur sont pas donnés de façon instantanée. Cette connaissance est le fruit d'une certaine action, elle permet de sortir du pâtre et d'accéder à un agir plus profond : les organismes construisent une connaissance et un environnement à partir du moment où ils procèdent d'un au-delà de l'immédiateté du rôle. Il y a là une certaine indétermination assumée.

Le troisième genre de connaissance désigne celle qui est antérieure aux déterminations des parties en lutte. C'est une connaissance des niveaux préhumains, des processus aux niveaux d'indétermination fondateurs du conflit. Ce genre de connaissance exige que nous soyons capables de connaître en nous écartant de l'axe fixé par nos identités diverses, en puisant dans l'indétermination fondamentale de la situation et en adoptant le point de vue du paysage dans lesquels nous existons. Cela n'implique en rien de « sortir de nous-mêmes », ou autre bêtise du néomysticisme à la sauce occidentale. Prendre le point de vue du paysage ou de la situation signifie puiser dans la profondeur de chacun pour arriver, non pas à quelque dimension intime cachée, mais aux dimensions des processus multiples qui, tout en tissant la situation, nous tissent. C'est ce que l'on pourrait nommer une connaissance par le commun.

Ce mode de connaissance n'est en rien contemplatif. Il implique un connaître et un agir simultanés, car nous ne

pouvons pas arriver à des niveaux de puissance si profonds de façon passive, sans agir. Nous connaissons ce que nous co-créons. Connaître et agir d'après le troisième genre, c'est assumer ce qui se donne à penser, tout en convoquant un agir : l'expression de l'époque en chaque situation.

Le conflit unifie dans la contradiction

Pour une pensée du conflit, tout agir est local et personne ne perçoit, ne pense ni n'agit depuis le commun, depuis un soubassement abstrait et global. Car personne n'est au-delà de son propre point de vue, nécessairement situé, matériel et objectif. Si nous avons un certain accès au commun, ce n'est pas sous le mode d'une dissolution de notre singularité, de notre ancrage matériel dans et pour le monde. Le logos a beau, d'après Héraclite, être la « raison universelle », il n'est pas pour autant le principe de raison. Il signifie seulement que tout ce qui existe répond à une raison suffisante. Et quand nous évoquons les niveaux superficiels d'organisation de l'individu — comme son rôle fixé par le formatage social —, il ne s'agit pas d'un autre niveau où il serait plus « en accord avec soi » ou avec une vérité plus profonde et personnelle.

Derrière ce que Guy Debord désignait par la « société du spectacle », il n'y a pas un monde et des dimensions de vie où les hommes et les sociétés pourraient vivre de vraies vies.

L'idée de « monde vrai » fait appel à un au-delà. Ce n'est pas qu'il soit impossible de concevoir rationnellement une dimension au-delà du phénomène, mais on franchirait là la frontière qui nous sépare de la métaphysique. Le commun ne s'exprime que comme tendance dans chaque phénomène, nous obligeant à reconnaître qu'aucun niveau de réalité n'est une unité tout à fait autonome, fermée sur elle-même, sans rapport avec le monde ni avec le paysage. De plus, c'est à partir du commun comme élément dynamique de tout l'existant que chaque étant peut exister. Enfin, le commun n'est en rien opposé au conflit, au contraire : c'est au travers du devenir propre au conflit que le commun existe en toute chose, et fait exister toute chose. Il est dans un rapport fondateur à l'existant.

C'est pourquoi nous ne pouvons penser la réalité du conflit comme finissant par la rencontre du commun. Penser le commun et son articulation avec le conflit exige qu'on puisse penser d'une manière analogue à la dynamique interne, par exemple, d'une œuvre littéraire. Tout y est nécessaire, et pourtant ce qui s'oppose, de façon irréconciliable peut-être, participe du même commun. Il nous est impossible de comprendre une œuvre sinon sous la forme d'une totalité contradictoire et dynamique. Le problème, dans la « vie réelle », c'est que la plupart du temps nous nous identifions à l'un des personnages du roman ou de la pièce de théâtre, alors que nous n'avons pas un accès immédiat aux éléments du commun fondant les situations qui nous constituent et que

nous habitons. Tout se passe comme si nous nous trouvions dans la peau d'un comédien recevant par une oreillette les répliques qu'il doit dire, sans connaître les enjeux de la pièce dans laquelle pourtant il joue, et par force joue sa vie.

Le commun est ce que l'on expérimente comme l'élément manquant pour rendre intelligible une situation, ou comme celui qui ordonne la situation qu'on vit. Selon une fausse idée consensuelle, le commun s'identifierait au socle restreint de ce qui est tolérable pour un pouvoir ou un système donnés. C'est ainsi qu'on réduit le champ du conflit à des rivalités formatées, remplissant la condition de ne pas mettre en question les fondements du système dominant. Tout conflit est tolérable, mais à condition d'accepter d'emblée le principe d'inversion consistant à mettre à la place de la base réelle de la société les mécanismes utilitaristes supposés gouverner l'Homo œconomicus.

Au fond, si nous avons du mal à penser le commun sous condition du conflit, c'est peut-être que nous l'identifions à une sorte d'instance fixe d'après laquelle on juge ce qui est relatif et en devenir, alors que c'est l'ensemble qui est en devenir, et la fixité une illusion. Comme le disait Héraclite, « le mobile est connu par le mobile⁷ ». Autrement dit, il n'y a nulle extériorité de la connaissance par rapport à ce à quoi elle nous fait accéder, et c'est ce qui détermine la réalité à être multiple, contradictoire et en devenir, de même que la connaissance, qui est faite de la même substance.

Comprendre par le commun ne signifie pas trouver un langage commun (« communiquer »), mais au contraire assumer un certain degré d'incompréhension inévitable. C'est à condition d'assumer cette incompréhension qu'il devient possible de commencer à produire ce commun, car il est production et non pas dévoilement de ce qui est.

Le commun n'est concevable que comme ce qui, dans chaque situation concrète, est tel pour et par cette situation. Comprendre par le commun n'a rien à voir avec une intersubjectivité victorieuse, mais avec la possibilité d'assumer le conflit comme ce qui nous unifie dans la contradiction. Le commun n'est pas du même, mais de l'irréductible à une identité compréhensible d'après un même devenir, contradictoire et sans synthèse. En corollaire, le commun n'est pas à chercher quelque part : il n'y a pas de lieu du commun, car il est ce qui se révèle dans chaque situation particulière, signant l'appartenance de cette situation au commun.

Le tout dans la partie

On l'aura compris : le caractère local du conflit ne veut pas dire que les différents processus de la réalité relèvent de purs multiples sans unité, d'une pure dispersion. Au contraire, les multiples qui conforment les conflits ont en permanence une influence sur les autres multiples en conflit. Mais comment se figurer cette concaténation entre multiples ? On peut en trouver un bon modèle dans la « résultante » d'un système de forces dans la physique classique.

Imaginons un système de forces simple, formé par trois ou quatre forces (vecteurs) qui agissent dans des directions différentes. Leur résultante sera une force déterminant une direction à l'ensemble des forces en présence, différente de celles-ci : elle n'aura pas une existence physique comme les autres. Elle existe, mais ne se manifeste que comme une influence intérieure à chaque force de l'ensemble. Chaque force sera confrontée en intériorité à cette résultante, et recevra une influence de l'ensemble des forces en présence. La résultante d'un système de forces, dans les systèmes

complexes qui nous intéressent, agit comme un « attracteur » en créant une convergence des multiples vers un ensemble. De sorte que, si nous voulons connaître l'état d'un système, nous ne pouvons y avoir accès qu'en intériorité, dans chaque multiple qui le compose. « Le tout est dans chaque partie » signifie que le tout est toujours inclus dans chaque multiple, comme un élément du multiple.

Cette logique permet de comprendre la dialectique entre le local et le global. Chaque singularité fondée par un conflit est à la fois autonome et interdépendante. La singularité est un « universel concret » (Hegel) objectif, seule forme d'existence de l'universel, c'est-à-dire enveloppé. Toute recherche d'une globalité extérieure et englobante produit, au contraire, de l'universel abstrait, une chimère.

Pour illustrer cette dialectique du tout et de la partie, nous pouvons prendre un exemple de la vie quotidienne. « Une ville est beaucoup plus que ses habitants », disait Borges. Mais ce « beaucoup plus » n'existe pas dans un lieu idéal où l'on pourrait trouver, enfin, la ville totalisée. La ville, en tant que totalité concrète, existe comme réalité en tension dans chacun de ses habitants. Imaginons par exemple une personne qui, voulant quitter une mégalozone et craignant des changements violents, reproduirait à l'identique son « chez soi » — salon, chambre à coucher, etc. — dans la maison de campagne où elle s'est installée. Elle se dira : « Je ne sors pas beaucoup, je passe le plus clair de mon temps dans mon appartement, alors si je retrouve le même décor ailleurs, ce sera la même

chose. » Mais notre personnage se rendra bien vite compte qu'il n'en est rien. Comme n'importe quel autre environnement, une grande ville n'est pas un décor qui resterait sagement de l'autre côté de la fenêtre. La ville existe par un faisceau réticulaire, subtil et multiple, qui agit en permanence dans le quotidien des gens, et surtout sous la forme de variables cachées.

Au-delà d'un certain niveau superficiel, nous ne pouvons pas dire pourquoi nous nous sentons bien ou mal dans un endroit donné. Nous pouvons toujours faire le compte des facteurs positifs et des facteurs négatifs, l'ensemble de notre mode-d'être-quelque-part n'est pas dénombrable ni dépliable. Les influences objectives qui nous permettent de composer plus ou moins bien avec un environnement n'ont pourtant rien de mystérieux ou magique ; nous ne pouvons cependant pas les déplier analytiquement, ni déterminer objectivement cet ensemble. Notre incapacité à prédire vient du fait que pour composer (bien ou mal) avec un nouvel environnement, il faut en faire l'expérience. Il faut se donner le devenir, le temps. Nous ne pouvons pas savoir tout à l'avance, car les données cachées sont en partie des données non encore présentes.

La différence que Leibniz établit entre « percevoir » et « apercevoir » peut ici nous éclairer. Selon lui, nous apercevons toujours une petite partie de ce qui constitue nos perceptions, et ce n'est que plus tard que nous aurons conscience d'un sous-ensemble, encore plus réduit, de ce dont nous nous étions alors aperçus. Quand donc nous

pensons consciemment la grande ville, nous tombons dans l'erreur idéaliste de ne prendre en compte que les éléments dont consciemment nous pouvons avoir connaissance, laissant de côté les deux tiers restants, constitués, d'une part, par les aperceptions qui n'accèdent pas à la conscience et, d'autre part, par l'infinité des perceptions dont nous n'avons aucune « aperception » mais qui influencent pourtant notre réalité.

Il est impossible de dénombrer en extériorité les constituants de l'ensemble dans lequel nous existons. Le milieu n'est pas décor, mais paysage — au sens de l'unité fondamentale que nous donnons à ce concept. Le paysage est cette totalité qui, ne se totalisant pas elle-même, existe dans et par la tension permanente des multiples qui la composent. Ni dispersion ni universel abstrait, le paysage existe enveloppé dans chaque partie concrète qui le compose. Le local n'est tissé d'immédiat que sous une forme imaginaire. Il puise son être dans le fait que, au-delà de l'immédiat, son étoffe est brodée par l'universel.

Une dialectique sans synthèse

Point essentiel, l'influence du commun dans tout conflit n'est pas à comprendre comme dessinant une harmonie ou une synthèse finale. La résultante d'un conflit n'est en aucun cas sa résolution, mais bien plutôt ce qui permettra de le développer et de l'assumer. La figure de la résultante nous permet de comprendre la dynamique propre au conflit, qui n'a rien d'une dialectique allant vers une synthèse finale. La résolution d'un conflit est pensée généralement comme la possibilité de son dépassement. Or le fait de se centrer dans l'attente du dépassement n'est pas neutre. C'est même le piège qui nous empêche de comprendre et d'agir, dans, par et pour les conflits que nous habitons, ou desquels nous faisons partie.

Derrière les agencements du multiple qui constituent le processus même de l'existence, aucune harmonie n'existe qui en constituerait le but. Car le niveau d'ordre qui résulte de la multiplicité « en lutte » n'est pas géré depuis une centralité ayant pour but la fin de cette lutte. Il y a unification sans

centralité. Le conflit fonctionne sur le mode d'une tension permanente au sein de ce qui reste pourtant unifié par une résultante en plein devenir et changement. Penser en termes de « lutte des contraires », c'est penser en termes de système dynamique.

Michel Foucault parlait quant à lui d'une logique de la stratégie, qu'il opposait à la logique dialectique hégélianomarxiste : « Une logique de la stratégie ne fait pas valoir des termes contradictoires dans l'élément de l'homogène qui promet leur résolution dans une unité. La logique de la stratégie a pour fonction d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates, et qui restent disparates. C'est la logique de la connexion de l'hétérogène, et non celle de l'homogénéisation du contradictoire⁸ » (nous soulignons). Penser quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates implique de laisser de côté l'idée que ce n'est que du point de vue de la résolution des conflits que ceux-ci nous sont intelligibles. Plus encore, c'est voir le conflit comme ce qu'il faut assumer, mais jamais dépasser.

Le conflit est à la source même de tout agir. C'est pourquoi la tâche à accomplir, toujours, ici et maintenant, c'est de renouer avec lui.

Reconnaissons que les hommes sont néanmoins pris dans un dilemme tragique : plus ils essayent de vouloir maîtriser les résultats de leurs agissements, plus ils se centrent sur ce qui n'est pas maîtrisable, la résultante, toujours en discontinuité

d'avec les actes décidés et désirés par les acteurs. À l'inverse, plus ils se concentrent sur ce qui en situation les convoque à l'action, plus ils doivent en même temps accepter de mettre entre parenthèses toute considération sur l'avenir du système en termes de globalité, et d'agir en laissant de côté les récits imaginaires qui leur proposent de penser dans les termes d'un sens global de l'histoire.

Ils doivent, nous devons, agir pour et dans le soubassement, dans des situations concrètes, là où des « asymétries » sont repérables, là où nos enquêtes et savoirs n'ont pas besoin d'être validés par des situations et raisons (futures ou non) qui jugent et justifient le présent depuis des images identificatoires et des récits non existants. C'est cette attitude qui constitue le premier pas vers l'assomption des situations, et donc des conflits qui les fondent. De son côté, le conflit n'est pas réductible à un problème qui devrait trouver une « solution ». Pour que le conflit soit vu comme un « problème » qui arrive à un organisme, il faudrait le concevoir comme un événement extérieur à cet organisme, et auquel l'être même de cet organisme n'est pas fondamentalement lié. Or nous le voyons plutôt comme ce qui fonde le rapport d'autodétermination réciproque de l'organisme et de son environnement.

La question de la résultante n'est compréhensible que si nous laissons derrière nous la constellation classique de la pensée de la modernité, celle qui se fonde sur la séparation entre le sujet et son objet. Cette constellation part de la base

que les humains seraient séparés du milieu où ils évoluent, milieu qui devient ainsi un décor extérieur aux sujets et construit un point de vue abstrait (abstrait de la situation concrète d'où l'on prétend se regarder pour juger de nos différentes situations, comme s'il s'agissait là d'autant d'accidents qui nous seraient arrivés). C'est ainsi que l'on concevra une vision du monde virtuelle d'après laquelle on jugera le réel de nos vies et de nos situations. On commencera à voir nos vies comme pouvant être séparées des processus objectifs qui les fondent. On dira que l'époque ne nous convient pas, ou bien que notre sexe ou notre nationalité ne sont pas ceux qu'on devrait avoir, etc. C'est ainsi que l'on s'éloignera de ces frontières intérieures qui sont à la fois les points d'ancrage réels et nos racines.

L'on peut effectivement concevoir la résultante comme ce qui existe sous la forme de « frontières intérieures » au système. Nous y reviendrons. La résultante existe dans chaque partie comme cette rencontre entre l'intime et l'extérieur, même si cet extérieur est logé au-dedans de chaque partie. Pour comprendre un conflit, nous devons chercher ces frontières intérieures produites par la résultante. Tant que nous ne sommes pas en relation avec la résultante du conflit, nous ne sommes pas en condition de le comprendre autrement que par ses effets superficiels. Penser une situation veut dire penser ce qui, de façon objective, se donne à penser du conflit et de la situation. Et ce qui se donne à penser, c'est ce qui ne dépend d'aucune subjectivité,

mais ce dont, au contraire, toute subjectivité dépend. Il y a là une instance objective, à la fois déterminée et déterminante.

L'essence de toute singularité

Penser tout l'existant dans les termes d'une dialectique sans synthèse pose enfin la question du rapport de la forme et de la puissance dans le processus dialectique. Du point de vue d'une *Aufhebung* (synthèse finale), c'est la forme qui l'emporte sur le déploiement de la puissance, car elle en constitue nécessairement la fin, le moteur final de ce qui va se déployer pour rejoindre la forme. Du point de vue de l'ontologie du conflit, il en va autrement. La tension entre la forme et la puissance ne saurait être résolue dans un devenir absolu sans formes déterminables, ni comme synthèse du déploiement de la puissance.

Le conflit a beau engendrer, dans le processus de son auto-production, une forme, celle-ci n'est autre que l'architecture née de la dynamique propre au rapport d'unité et de lutte entre ses parties. Cette forme témoigne de la tension sous-jacente à une pure dynamique, à un pur devenir. La saisie capturant les éléments qui deviendront son soubassement n'est pas une actualisation de ce qui, « en puissance »,

préexistait à l'émergence, mais le mouvement même de la puissance engendrant les êtres. La puissance n'est donc pas attente d'être, mais acte. Qu'il n'y ait pas de forme en attente n'empêche pas que la singularité produite possède un ensemble de caractéristiques propres qui la déterminent, et que nous pouvons identifier avec une essence. Cette essence est contemporaine de l'émergence, et donc du conflit qui lui donne son existence. Elle est pure immanence.

L'essence ne précède pas l'existence, mais l'existence ne précède pas non plus l'essence à laquelle elle permet de naître. Existence et essence sont à comprendre comme étant coproduites simultanément. C'est pourquoi, dans toute singularité, dans tout mode d'être de l'existence, il y a une tension permanente entre la dynamique du conflit, provoqué par la puissance qui tend à déstabiliser le système, et la prégnance de la forme, qui lutte pour persévérer dans son mode⁹. Dire que l'essence de toute singularité est donnée par le conflit qui la fonde signifie que toute singularité est un système dynamique, déterminé et déterministe, mais non prédictible : les données de départ sont sensibles aux changements dans le déploiement du système. En permanence, la forme de tout système est mise en danger par son déploiement propre, mais si l'une des deux tendances l'emporte, c'est le système lui-même qui disparaît. La forme est déterminée, mais ce déterminisme n'est pas un pur fatalisme car l'essence ne se déploie pas de façon solipsiste en suivant un plan déjà là. Elle se déploie dans un processus

permanent de composition et décomposition avec les autres éléments de la situation.

Si la forme ou la puissance du système deviennent, l'une ou l'autre, des tendances dominantes, le système commence à s'appauvrir. Et cela est valable pour toutes les dimensions d'organisation de l'existence — qu'il s'agisse d'un état de la vie d'un organisme ou d'une personne, d'un écosystème, d'une population, d'une institution, d'une dimension (économique, religieuse ou politique) de la vie sociale, etc. Dans tous ces cas, il n'y a ni bonne forme ni bonne puissance, car cela voudrait dire que le destin du devenir serait d'arriver à son point d'arrêt, à sa perte. Ce qu'il y a en revanche, c'est un devenir sclérosé ou à l'inverse informe de la forme, qui met en danger la vie, parce qu'il menace la multiplicité de ses dimensions.

Dans les différentes dimensions de l'organisation d'un organisme ou d'une société, cet équilibre dynamique entre puissance et forme passe par la nécessité intérieure à tout système de développer un agir, ce qui permet de sortir du pâtre. Tout organisme agit au-delà de toute téléologie englobante, en déterminant des stratégies locales, sans stratégie. C'est en suivant ses comportements propres que des agencements multiples finissent par déterminer des stratégies et résultantes multiples.

Le danger, pour tout niveau d'organisation du vivant, réside dans le fait d'être pris dans des fonctionnements massifs qui

bloquent sa capacité d'agir et de développer la multiplicité qui lui est propre. Que la stratégie de l'agir soit sans stratégie signifie que sa finalité est consubstantielle à l'agir même. Un organisme déploie sa puissance d'agir pour la déployer, et non pas pour chercher une solution. Mais agir n'est pas un moment transitif vers l'arrêt final : but métaphysique !

Notes du chapitre 6

1. Voir Miguel BENASAYAG, *Connaître est agir*, op. cit.
2. Gilles DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p. 138 sq.
3. Par système, nous entendons les ensembles divers qui possèdent une unité de fonctionnement et une concaténation nécessaire de codétermination entre ses éléments.
4. La zone de turbulence est une notion utilisée dans les théories du chaos pour qualifier une zone d'activation « anormale » d'une région d'un système. Elle implique une suractivité de ce qui jusqu'alors était considéré comme bruit non codé, mais qui ne peut plus l'être. Dans l'après-coup, on pourra la reconnaître comme soubassement ayant rendu possible l'émergence d'une nouvelle forme ou fonction.
5. Gilles Châtelet définit cette différence entre les deux infinis, extensif et intensif, de la façon suivante : « Rappelons que les degrés intensifs rassemblent le plural dans une détermination simple ; ils ne prétendent épuiser aucune multitude, mais apprécient un plus ou moins grand achèvement dans un ordre de perfection. À l'opposé, la quantification extensive comptabilise les agrégats, en collectionnant des unités. Elle évalue le multiple par décomposition : la dispersion lui est essentielle » (Gilles CHÂTELET, *Enjeux du mobile*, Seuil, Paris, 1993, p. 170).
6. Francisco VARELA, *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris, 1998.
7. *Les Présocratiques*, op. cit.
8. Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris, 2003, p. 44.
9. C'est ce que Giuseppe Longo et Francis Bailly appellent une « zone de criticité étendue » (« Géométrie et Cognition », *Revue de synthèse*, n°124, Rued'Ulm, Paris, 2003, p. 85).

III

Vers l'agir

7

En l'absence de toute solution

« Il faut désespérer Billancourt »

Dans un débat lancé par quelques intellectuels de gauche français qui voulaient dénoncer la réalité de la répression en URSS, Sartre eut cette phrase demeurée fameuse : « Il ne faut pas désespérer Billancourt... » Ce qu'il voulait exprimer est aisé à comprendre : les ouvriers français, représentés à l'occasion par ce qui était considéré comme l'avant-garde révolutionnaire — les ouvriers de Renault-Billancourt —, plaçaient un grand espoir dans la réalité de l'URSS, au moins telle qu'elle leur était racontée par les communistes français. Cet espoir était censé à son tour porter les ouvriers dans leurs luttes. C'est pourquoi, dans l'esprit de Sartre, casser l'espoir en divulguant les nouvelles de l'URSS, c'était risquer l'effondrement des luttes révolutionnaires. Au moment où il prononce cette phrase, lui connaît la réalité, mais il croit que les ouvriers de France, eux, pourraient arrêter toute lutte s'ils perdaient l'espoir dans les Soviétiques.

L'histoire a tragiquement montré que les rêves bien gardés produisent des cauchemars bien éveillés. Comment Sartre

pouvait-il penser que, tandis que lui et ses amis pouvaient continuer à se battre pour la justice tout en connaissant la sombre réalité soviétique, les prolétaires de son pays, quant à eux, s'ils en venaient à connaître cette même réalité, allaient cesser de lutter, voire se mettre à collaborer avec le système ? Pourquoi, pour désirer, pour lutter, faudrait-il un espoir, même et surtout quand on sait cet espoir vain et chimérique ? Il y a là, selon nous, cette forme paternaliste de masquage de la vie réelle qui exprime la méfiance du conflit. Les luttes des ouvriers de France correspondaient beaucoup plus à des réalités du quotidien français qu'à de petites histoires messianiques de soviets. Mais, pour Sartre comme pour les cadres communistes, ce prolétariat pourtant d'après eux sujet de l'Histoire n'était pas même capable de connaître la réalité. Ou tout au moins n'était-il pas capable, connaissant la réalité, de continuer à se battre pour ce qu'il considérait comme juste dans son propre pays.

Ce manque de confiance dans les luttes, inspirées des situations réelles plutôt que prises dans des récits, semble très clairement en contradiction avec toute la position d'émancipation sociale. Il n'empêche que, de nos jours, ces attitudes sont loin d'avoir disparu et continuent à exister dans les milieux contestataires et militants. Ces milieux considèrent que garder l'espoir est une fonction centrale de la lutte, même si par là on ment aux gens qu'on dit aimer ou servir. Quelque part dans le monde, dans un pays de préférence lointain, un modèle — leader, parti, système, etc. — sera convoqué

comme principe d'autorité pour légitimer une lutte. Tout se passe comme si l'on devait, dans le supermarché de l'espoir, choisir sa croyance, son « saint ».

Notre hypothèse est, au contraire, que la seule attitude concernant l'espoir est de toujours « désespérer Billancourt ». C'est la seule position qui soit à la fois respectueuse des gens, matérialiste et... « optimiste ». Optimiste, car il n'y a rien de plus obscur, dangereux et pessimiste que de nier une partie du diagnostic. Dans son « Traité des passions¹ », Spinoza nous présente l'espoir comme une « passion triste », qui nous laisse dans la crainte de l'avenir, en intoxiquant ce qui existe déjà avec quelque chose qui n'existe pas encore. Ce fut, malheureusement, trop souvent le cas au XX^e siècle : l'espoir nous laissa effectivement dans l'attente, de « Godot » ou de pire — le contraire de ce qu'on attendait.

Critiquer l'espoir n'est certes pas nouveau. Déjà Héraclite blâmait Homère d'avoir écrit : « Puisse la discorde périr chez les hommes et chez les Dieux. » C'est que la discorde, le conflit, ne périt jamais. Et pourtant cela n'empêche absolument pas de lutter, d'aimer, de créer. Inversement, ce n'est pas la fonction de l'espoir que d'entraîner la lutte ou la création. Sa fonction, ou du moins sa conséquence, serait plutôt de discipliner les hommes : au nom de la promesse, on devra toujours accepter la discipline du bon leader, celui qui connaît les chemins vers l'espoir. L'espoir maintient les gens sous tutelle. Ceux qui espèrent doivent accepter l'autorité des

maîtres libérateurs et des prophètes. L'espoir sépare les gens de ce que Spinoza appelle leur « puissance d'agir », car il les maintient dans l'attente du bon moment et du bon ordre.

Mais la question de l'espoir ne concerne pas uniquement la circulation de la promesse dans le champ politique : l'espoir est un moyen de discipliner les gens dans bien d'autres terrains et dimensions de la vie sociale. Le néolibéralisme contemporain se structure lui aussi dès son origine comme une forme d'espoir. Ses pères fondateurs justifient en effet la méfiance envers l'État par un désir de s'opposer aux expériences nazies, fascistes ou communistes, présentées par eux comme de sinistres avatars de la croyance en un État fort, intervenant dans la vie des gens et dirigeant (horreur !) le marché et son sacro-saint principe d'équilibre par la concurrence. Certes, l'espoir porté par le néolibéralisme n'est pas celui d'une plus grande justice sociale, mais c'est un espoir tout de même, celui du monde rêvé de l'équilibre des marchés et de la croissance continue des richesses. Peu importe au fond, car le mécanisme est le même. Pour assurer cet équilibre et cette croissance, il ne faut pas non plus désespérer un autre « Billancourt », la Bourse, temple des grands et petits capitalistes qu'il ne faudrait pas dissuader d'investir en insistant trop sur les dégâts de la « croissance ».

Ainsi, l'espoir entretient souvent le désir morbide d'enfinir-avec-le-désir, qui prend la forme de la croyance dans une solution finale des conflits. Sans doute peut-il avoir aussi le sens d'un élan désirant qui crée, dans et pour le présent, un

espace de réalité concrète, mais si on le conçoit comme le moteur de l'action, on inverse les choses, alors qu'il ne faisait qu'accompagner, de surcroît, les luttes et les résistances. On confond les processus minoritaires de résistance/création avec leurs corollaires : l'espoir et la promesse. Et l'on fait de l'espoir la raison du sacrifice du présent au profit de l'avenir. On en fait une passion triste, qui nous coupe de l'agir au lieu de l'accompagner.

S'il faut donc, de notre point de vue, toujours désespérer Billancourt, ce n'est pas pour se complaire dans le sentiment d'impuissance, ou dans l'idée que ce que nous faisons ne servira à rien, mais pour mieux libérer la puissance de création dans le présent. Il s'agit de désinvestir un avenir considéré comme condition de toute globalité, pour mieux investir un présent qui relève, lui, de la construction locale, opposée à l'espoir global. C'est le contraire d'un pessimisme. C'est assumer la joie d'une puissance qui construit aujourd'hui à partir de ce qui est juste et nécessaire, sans besoin des promesses prophétiques.

La fin de la solution « finale »

Les sociétés, les personnes sont-elles pour autant capables de déployer leur puissance d'agir en dehors de toute promesse ? Abandonner l'espoir, sans abandonner le désir de continuer à produire des hypothèses théoriques et pratiques d'émancipation, implique selon nous de renoncer à penser en termes de solution finale, de terminus historique. C'est le point de vue d'une pensée du conflit comme fondement même de l'être.

Une ontologie du conflit signifie qu'il n'y aura jamais de solution du conflit au sens d'une disparition de celui-ci. Jamais nous n'aboutirons dans l'époque lumineuse de la « fin de l'histoire », venant enfin donner le sens des souffrances et des sacrifices effectués pour elle. Non qu'il n'existe pas, dans l'histoire, des époques lumineuses, mais il ne faut pas les charger rétrospectivement de la tâche de donner le sens des époques obscures qui les ont précédées. Et, inversement, il ne faut pas occulter la possibilité qu'à une époque lumineuse succède une époque obscure. Nous devons apprendre à

penser notre agir autrement qu'en termes de solution.

Ce qu'implique une telle pensée « en l'absence de toute solution », c'est l'abandon de la croyance en une ligne de progrès continu de l'histoire humaine, dans laquelle ce qui va venir est conçu comme nécessairement meilleur que ce qui a eu lieu. Nombre de nos contemporains ressentent quotidiennement la crainte de l'avenir, mais ce n'est pas pour autant que la pensée en termes de progrès est abandonnée. Au contraire, nous pensons et agissons trop souvent au nom d'un progrès qui va considérer l'avenir comme ce point situé sur la même ligne temporelle que le présent, susceptible donc d'en constituer l'objectif au profit duquel le présent sera instrumentalisé ou sacrifié. Ainsi fonctionne toute pensée révolutionnaire ou progressiste, ou tout au moins toute pensée progressiste qui croit en la possibilité d'une maîtrise du changement et fonctionne avec le moteur de l'espoir.

L'avenir menace, et la question qu'inlassablement on repose est celle des solutions à même de le prévenir. Même lorsqu'il est question de faire un diagnostic de la menace, la critique qui émerge bien souvent est celle du pessimisme, ou de la faiblesse des propositions quant aux solutions envisageables. Comme si la peur de l'avenir relevait davantage d'un état d'esprit que d'une réalité réellement menaçante... « Il nous manque encore la solution » : voilà ce que persistent à penser nos contemporains, en dépit de l'évidence constatable.

Nous avons véritablement du mal à accepter qu'à une

époque lumineuse puisse succéder une époque obscure. C'est pourtant un fait avéré que l'histoire ne fonctionne pas selon un processus linéaire, une même ligne ascendante, mais plutôt sous la forme de cycles impliquant répétitions et discontinuités — nous y reviendrons. Or, dans cette perspective, l'émancipation et l'action en général ne peuvent plus reposer sur la certitude d'une maîtrise de l'avenir. Sacrifier le présent au nom de l'avenir est parfaitement vain : la continuité que nous présupposons entre l'un est l'autre n'existe pas — ou alors seulement à l'intérieur d'une même époque. C'est pourquoi la seule émancipation sur laquelle nous puissions parier est celle qui cherche le déploiement, ici et maintenant, de la puissance en devenir. Il s'agit de penser nos actes en termes de devenir plutôt que d'avenir.

Cette pensée de l'émancipation a d'ailleurs existé dans l'histoire, même si elle était le plus souvent minoritaire. En témoigne par exemple la posture du général San Martin, l'un des deux libérateurs de l'Amérique latine au XIX^e siècle. À la toute fin du processus d'émancipation, au moment où la prise de pouvoir était possible et allait être l'objet d'une dispute avec Bolivar, San Martin décida de se retirer et déclara : « Le sabre du libérateur se transforme en sabre du tyran après la victoire. » Il signifiait ainsi qu'un même geste peut être aussi bien libérateur que liberticide, selon l'époque où il s'inscrit. Contrairement à ce qui paraît pourtant si évident, il n'y a aucune continuité entre le fait de prendre les armes pour libérer son peuple et celui de prendre le pouvoir pour le

diriger ensuite. L'un n'est pas la solution de l'autre. L'époque de la révolution est en discontinuité avec l'époque de la prise de pouvoir, et celle-ci ne peut apparaître comme la finalité par rapport à laquelle l'autre était sacrifiée.

La compréhension d'une époque et de ses objectifs ne peut être qu'intérieure à celle-ci. L'objectif d'une époque obscure n'est pas une époque lumineuse, comme l'objectif d'une époque lumineuse n'est pas une époque obscure : l'une et l'autre peuvent se succéder en discontinuité historique. Ce dont il s'agit, c'est de déployer les possibles de chaque époque, sans faire référence à d'autres, au risque de se priver de ses propres raisons d'agir. Notre finalité ne peut être que d'assumer les voies de déploiement, de résistance, de création, dans et pour notre époque.

Le local et le global...

Du point de vue d'une pensée du conflit, l'histoire procède par ruptures successives, ni programmables ni prévisibles par les agents des situations qui précèdent ces ruptures. Le passage d'une époque à l'autre relève de l'« événement » — lequel implique la rupture d'avec la norme de la situation antérieure, à la différence du « fait » qui, aussi spectaculaire soit-il, reste dans les limites de cette norme².

Comme on l'a vu, la résultante d'un système n'est pas la simple somme des vecteurs qui le composent (une infinité de facteurs « cachés » interviennent dans sa composition, provenant tantôt des autres systèmes, tantôt de la longue durée historique, tantôt des facteurs non prévisibles qui composent tout système ouvert). Et c'est au niveau de cette résultante que se manifeste une rupture historique, qu'il s'agisse de l'histoire d'une société, d'un individu ou d'un système. Nous devons donc accepter une double discontinuité : d'une part, celle qui existe en permanence entre les facteurs dénombrables d'un système et leur

résultante ; d'autre part, celle non prévisible liée à l'irruption de l'événement, rupture dans la norme d'un système. L'imprévisibilité de la résultante, comme des ruptures dans la norme de la globalité, ne relève pas d'un déficit de connaissances nous empêchant de prévoir : les discontinuités sont en effet structurelles aux systèmes dynamiques qui, tout en restant des systèmes déterministes, sont non prévisibles parce que ouverts. Nous sommes toujours dans des systèmes où la résultante est inopinée.

Mais il ne faut pas interpréter cela en un sens nécessairement linéaire : il n'y a pas un moment de la multiplicité en conflit, auquel succéderait le moment d'émergence d'une résultante, puis éventuellement celui de la rupture d'hégémonie dans la résultante. Ces trois mouvements sont en réalité synchroniques et permanents. Les multiples en conflit existent en permanence sous l'influence de la résultante du système, toujours sous l'influence des conflits dans le soubassement, lesquels préparent à leur tour ce qui, dans l'après-coup, sera reconnu comme un ensemble d'éléments fondateurs des futures ruptures.

En conséquence, nous ne pouvons agir sur la résultante autrement que par l'influence sur les vecteurs concrets, les instances du « local ». Ce qui invalide toute pensée en termes de solution à rechercher, qui implique à la fois la possibilité de prévoir et celle de déterminer globalement la nature de cette solution. La pensée en termes de résultante, à l'inverse, implique que celle-ci soit analytiquement imprévisible, non

seulement par manque de connaissance, mais aussi et surtout du fait de son mode d'existence, par lequel le fait d'agir va s'intégrer à la résultante d'une façon plus ou moins déterminante. Dans cette perspective, la question de l'engagement à agir semble se poser de la manière suivante : si nous abandonnons la pensée en termes de solution, qu'est-ce qu'un engagement dans une certaine ignorance ? Et quelle efficacité pouvons-nous prétendre avoir sur nos actes ? Ne faut-il pas abandonner, tout simplement, la recherche d'un efficace de notre action ?

... ou l'engagement comme pari

Mais la question est mal posée. Car ce n'est pas la pensée en termes de solution qui pousse à nous engager, mais l'inverse : c'est l'agir qui nous permet d'imaginer ce que l'on nomme alors une solution. Toute prétention à l'élaboration d'une pensée globale qui surplombe le local nous condamne à l'impuissance d'un récit idéologique. Ceux qui veulent agir globalement veulent « résoudre » des conflits en plein savoir et, de ce fait, ils se privent de comprendre les vraies raisons de leur engagement. Comme le disait Sartre : « On s'engage toujours dans une certaine ignorance. »

Tout engagement relève d'un pari. Non d'un pari esthétisant, celui de la gratuité assumée du geste, mais d'un pari inscrit dans le réel, qui s'appuie sur le sens local de nos actes. Car il n'y a qu'au niveau local que nous pouvons repérer ces brisures de symétrie nous permettant de comprendre nos situations. Au niveau de la globalité, nous sommes confrontés à des situations où il est impossible de déterminer de façon sérieuse des asymétries, où la complexité

bride, faute de pouvoir embrasser et comprendre toutes les composantes de la situation, notre capacité à agir. Le global apparaît toujours comme une abstraction incapable d'ordonner nos vies concrètes ; le local est au contraire ce qui se présente à nous dans une certaine immédiateté.

Spinoza expliquait ainsi qu'il n'y a pas de mal et de bien en général, dans l'abstraction, mais seulement du « bon » et du « mauvais » en situation.

Dans la globalité abstraite, tout est nécessaire et il n'y a donc pas de conflit, il n'y a rien à assumer. Ce n'est que dans la globalité située, dans la résultante de chaque multiple, qu'il est possible de repérer une asymétrie, un conflit, et d'agir en situation. Le global n'est pas le lieu de la somme, la synthèse des brisures de symétrie qui donnerait sens aux asymétries locales. Ce n'est qu'à partir du local que nous pouvons comprendre quelque chose au global, c'est-à-dire à la résultante, qui n'est elle-même que l'élément commun à chaque multiple du système. C'est pourquoi le global n'est ni prévisible ni connaissable : il se manifeste dans chaque multiple sous la forme d'un quelque chose qui ne se négocie pas, généralement sous la forme de variables cachées (mais agissantes) du système.

Mais le global ne doit pas être pensé seulement au niveau « géographique », où chaque multiple est partie d'un tout plus extensif, car il est aussi la résultante de facteurs inscrits dans la longue durée, des temporalités non linéaires des organismes qui le composent. Le global qui influence une

situation, ici et maintenant, est aussi du global temporel. Il n'est pensable que comme élément universel, non parce qu'il englobe les multiples, mais parce qu'il est présent dans tous les multiples qu'il unifie.

La croyance dans la possibilité de déterminer la situation future, dans la maîtrise possible de la résultante, apparaît pour nombre de nos contemporains comme la seule possibilité de justifier un ordre de monde. Ils peinent à admettre que la pensée en termes de résultante inopinée peut pourtant aussi « faire monde », en créant les instances symboliques et imaginaires qui donnent un cadre à l'agir — y compris par la création lente et contradictoire d'une esthétique et d'une perception de la discontinuité. Il reste toujours une crainte chez nos contemporains, qui les empêche de penser localement les situations comme la seule façon d'assumer la globalité. C'est que la pensée d'un agir local leur apparaît comme une tendance vers la dispersion des situations.

Mais il s'agit d'une mauvaise compréhension du local et du multiple. La crainte de la dispersion revient à refouler le conflit, évitant les asymétries qui fondent chaque multiple. L'idée de la dispersion n'est que l'autre face de la pensée centralisatrice, celle qui se structure autour d'un universel abstrait, car dispersion et centralité nient la réalité concrète de chaque multiple : celle des situations, des paysages, de l'époque. Celui qui craint la dispersion pense en termes de globalité abstraite, donc de sacrifice et d'oubli des enjeux des

situations : il tourne le dos au devenir, à la vie, au conflit. Dans la vie sociale, tout se joue et se décide localement, à condition de tenir compte des variables globales, des éléments de la résultante, mais qui à leur tour n'existent que localement.

Efficacité et non-agir

L'un des enjeux d'une pensée et d'un agir, voire plus fondamentalement encore d'une perception, qui soient adéquats à la discontinuité, est de parvenir à détacher ce que nous pensons comme un agir « efficace » de l'idéal d'une maîtrise des objectifs visés. La résultante inopinée, en nous éloignant de la pensée en termes de solution, nous éloigne du même coup d'une certaine conception de l'efficacité de nos actes. Et la question — que nous avons déjà esquissée précédemment (voir supra, chapitre 3) — est alors de savoir si nous devons abandonner toute visée d'efficacité, ou si nous pouvons penser et percevoir l'efficacité autrement, articulée à une certaine conception de l'agir comme un non-agir.

Précisons d'emblée que, même si nous empruntons cette notion de « non-agir » à la sagesse taoïste, nous nous démarquons clairement de la pseudo-sagesse d'importation occidentale qui prétend résoudre les problèmes du monde par l'abandon de tout engagement par rapport aux asymétries locales. Penser en termes de non-agir n'est pas facile, ce

mode de pensée impliquant une véritable conversion de notre conception de l'intervention efficace comme fruit d'une liberté qui, « au bord du vide », décide de ce que sera l'agir vers la solution. Il y a là un véritable mythe qui est celui de l'homme occidental depuis des siècles : le mythe de l'instant de la décision, dont va dépendre l'avenir et qui ordonne aussi bien les grandes que les petites décisions, autant l'avenir public que les vies personnelles.

C'est ainsi que l'Occident se représente le succès des politiques publiques, des révolutions ou des luttes sociales, mais aussi celui d'une vie. Pour les gens, il doit y avoir cet instant décisif dans lequel l'acteur, en toute liberté et en connaissance de cause, doit faire le bon choix : celui qui lui permettra d'engendrer les conséquences souhaitables pour l'avenir. Ce modèle d'homme, matériellement ancré dans le point de vue occidental, ne se laissera pas facilement convertir. C'est pourquoi nous parlons de perception et non seulement de pensée de l'efficacité, car celle-ci représente notre connaissance matérielle, substantiellement liée à nos modes d'agir. Et cette perception d'une efficacité comme maîtrise a la vie dure. On la retrouve jusque dans ce qui prétend s'en distinguer, comme par exemple le « laisser-faire » d'un certain libéralisme qui prétend être d'autant plus efficace qu'il n'est pas volontariste.

Une philosophie du non-agir n'a rien à voir avec le retrait du monde, ni avec le laisser-faire du libéralisme : elle implique une connaissance matérielle et non abstraite, et une

perception différente de l'agir. Dans le mode de pensée occidental, l'agir est pensé depuis l'acteur, dans un cadre abstrait auquel il n'est censé s'articuler que depuis une connaissance universelle de la manière de produire des effets déterminés. C'est ce que ni le spiritualisme ni la pensée libérale ne remettent en question. Dans ce contexte, agir c'est prendre la bonne décision, faire le bon calcul. Alors que, dans la pensée de la résultante inopinée, agir c'est s'articuler aux vecteurs de la situation. Il s'agit de se percevoir comme acteur dans la situation, plutôt que sur la situation. Voilà la conversion à opérer, vers un agir pensé comme engagement et lutte permanents. L'efficacité n'est plus alors concevable comme le résultat d'un calcul, mais comme l'art de s'articuler à la situation. Agir, c'est se reconnaître dans un « déjà agi ».

Le taoïsme dit parfois que l'efficacité se mesure au fait d'agir peu et de produire beaucoup d'effet³ : il y a un certain rapport de proportionnalité inverse entre l'énergie mise à agir et les effets produits, ce qui rejoint la pensée de l'agir en situation. Tel est le sens de la philosophie du non-agir : non pas ne pas agir, mais agir dans une perception différente du rôle de l'acteur dans la situation. On a alors deux conceptions opposées de l'efficacité : l'une considère le « plus de moyens » comme le garant de l'efficacité, tandis que l'autre y voit au contraire le signe d'une inefficacité caractérisée, car impliquant la séparation de l'acteur par rapport à la situation.

Considérer que l'agir est d'autant plus efficace qu'il s'approche du non-agir signifie donc que l'acteur se perçoit comme intérieur à son époque et à sa situation, comme l'un des vecteurs d'un agir dont le « sujet » est en quelque sorte plus grand que lui⁴. Et le signe de notre efficacité n'est pas que nous produisons beaucoup d'activités, mais que, par ces activités, nous développons beaucoup de puissance.

La fonction ne fait pas l'organe

Un second enjeu de cette conversion de la perception est de parvenir à ne plus croire systématiquement que, comme on disait jadis en biologie, « la fonction crée l'organe ». En effet, la pensée en termes de solution s'accompagne généralement de l'idée que les institutions, partis et organismes créés pour remplir une certaine fonction tiennent leur raison d'être de celle-ci, et qu'il y a donc scandale à ce qu'ils ne l'assurent pas, ou si peu. C'est là un piège de la pensée, consistant à raisonner en termes transitifs. Dans cette perspective, il y aurait trois termes, des désirs, des moyens et des fins, correspondant à trois temporalités différentes. Mais cette vision suppose la construction préalable d'une grille de lecture de la réalité capable de produire cette linéarité. C'est à travers cette grille de lecture que l'on s'étonnera, par exemple, de l'abîme entre les moyens mis en place pour développer une politique d'éducation nationale — avec établissements scolaires, formation de professeurs, etc. — et les « résultats obtenus ».

Nous sommes là au cœur de cette croyance qui fait de l'ensemble des structures sociales un simple moyen vers un objectif bien défini. Or, pour reprendre notre exemple, l'éducation, la transmission et la formation, évaluables en termes de diplômes et de savoirs obtenus, ne constituent que l'un des effets — plutôt que des objectifs — produits par la structure complexe de l'Éducation nationale : élément d'un ensemble beaucoup plus vaste, elle est en réalité l'expression du mode anthropologique de traitement de l'enfance et de la jeunesse dans les sociétés modernes. En effet, la transmission comme la formation professionnelle ne nécessitent pas inévitablement une telle structure complexe. En revanche, nos sociétés modernes ont besoin depuis deux siècles au moins de structures de socialisation comme d'individualisation des êtres humains : telle est l'« efficacité paradoxale » — concept que nous empruntons à Michel Foucault — de l'Éducation nationale. Pour autant, on aurait tort d'en conclure que l'Éducation nationale serait un « moyen » vers l'« objectif » de production des individus : elle n'est, en soi et pour soi, que le mécanisme d'individuation des membres de notre société.

Pour éclairer ce point, on peut considérer qu'il existe trois niveaux permettant d'apprécier l'efficacité d'un projet collectif, niveaux comparables aux étages d'une pyramide. La pointe de la pyramide correspondrait aux objectifs affichés au nom desquels se créent une institution, un parti politique, une famille... ou une association de malfaiteurs. Cette pointe comprendrait 5 % à 10 % à peine du volume de la pyramide.

La deuxième partie comprendrait quelque 50 % du volume total : elle correspondrait à l'efficacité paradoxale de l'organisation. (Par exemple, l'hôpital a comme fonction historique concrète — paradoxale donc — le traitement de la frontière entre normal et pathologique, la construction du contrôle social et du modèle de chaque être humain comme reproduction fractale du modèle de l'entreprise, etc.) À la base de cette pyramide, enfin, se situe ce que nous pourrions appeler l'« efficacité tellurique », à savoir l'ensemble des surdéterminations du soubassement profond : les influences de la longue — voire de la très longue — durée dans l'histoire, ainsi que tous les autres éléments qui ne proviennent pas des hommes — géographie, climat, mouvements telluriques — et agissent la plupart du temps comme des variables cachées du système, en déterminant, dans la synchronie, des faits de la diachronie.

La croyance, naïve et dangereuse, selon laquelle la fonction crée l'organe, correspond à l'idéologie utilitariste dominante dans nos sociétés. L'utilitarisme contemporain assimile en effet chaque homme, chaque famille, chaque groupe social à une entreprise : on est sommé de savoir ce que la vie est censée produire et de comparer sans cesse le projet productif avec le résultat obtenu, les actes restant ainsi, à tous les niveaux de la vie sociale, soumis à la possibilité d'une évaluation de résultat. Lorsqu'on évalue, par exemple, les « performances » d'un hôpital en termes strictement comptables, on projette un modèle unidimensionnel sur une

réalité profonde et multiple, assimilant le résultat de l'évaluation à l'ensemble de l'existence réelle de l'institution.

L'utilitarisme procède ainsi par l'extraction d'un élément — d'après lequel on juge tout l'existant en termes de logique d'entreprise — hors d'un ensemble, élément qui prend alors la place de la vérité de l'ensemble. L'utilitariste est cependant loin d'instaurer une logique économiste dans le monde réel. À l'inverse de son apologie de la transparence panoptique, il crée un monde, dans l'angle mort du retour du conflit refoulé. Sortir de la pensée linéaire de la fonction et de l'organe nous permet d'accéder à une pensée du conflit : une pensée de la complexité agencée, où organes et fonctions se diluent dans une multiplicité de processus créant une réalité concrète.

La solution entre parenthèses

Penser « en l'absence de toute solution », c'est percevoir en termes de discontinuité et de non-savoir sur la résultante de nos actes. Et il s'agit là, selon nous, aussi bien de la seule pensée véritablement matérialiste que du seul agir véritablement efficace. Cesser de chercher des solutions aux problèmes, même (et surtout) aux graves problèmes que nous rencontrons dans les situations que nous traversons, est la condition même de notre engagement.

Chercher des solutions définitives à nos problèmes conduit à s'abstraire des conflits qui nous traversent et à en privilégier un traitement superficiel, à se couper des paysages qui nous constituent et donc des liens pourtant absolument essentiels à nos agirs. Pour dépasser leur sentiment d'impuissance devant les graves problèmes qui menacent les sociétés humaines, nos contemporains doivent apprendre à développer leur puissance d'agir dans la situation. Ce qui implique un retour à une conception du conflit comme ce qui fonde l'existant et ne peut donc jamais être « résolu », car cela signifierait la

dissolution de tout lien, et donc de toute existence biologique sur terre. Il faut, sans pour autant y renoncer, percevoir l'efficacité de l'agir en dehors de toute volonté d'optimisation des résultats. Et aussi penser les réalités, naturelles comme sociales, en dehors de toute fonction ou utilité essentielles. Rien ne sert à rien, et ce n'est pas un énoncé nihiliste : c'est la formule même de l'engagement.

Et, pourtant, toujours la question revient, lancinante : à quoi bon agir, si ce n'est pas pour résoudre des problèmes, trouver des solutions aux injustices, aux maladies, aux souffrances ? Il faut reconnaître que le deuil d'une pensée en termes de solution, l'apprentissage d'un agir en l'absence de toute solution sont loin d'être faciles. Devant la perte du sens de l'histoire, nos contemporains, loin d'abandonner la pensée en termes de solution, ont plutôt tendance à se tourner vers l'attente de petites « résiliences » individuelles, à la mesure du narcissisme de notre époque. Ou, au mieux, à se satisfaire de solutions superficielles à des problèmes qu'on présentera naturellement comme modestes, pour ne pas se faire taxer d'« idéaliste ». Comment apprendre ce que nous semblons si loin de savoir faire ? Comment se défaire d'une idéologie vieille de plusieurs siècles et qui n'en finit pas de finir à travers de nouveaux avatars ? Peut-être faut-il envisager une possibilité appropriée à une période de transition : non pas apprendre à penser, d'emblée, sans solution, mais à « mettre entre parenthèses » cette question. Et, de fait, il peut nous arriver d'expérimenter que la complexité d'une situation ne

nous permet pas de penser en termes d'une solution à même de faire disparaître le problème.

En témoigne par exemple le cas douloureux des enfants des résistantes tombées pendant la dictature du général Videla en Argentine, qui furent volés et adoptés par des militaires. Nombre de ces enfants ont été aujourd'hui identifiés mais, en dépit de l'illusion nourrie par les familles de ces résistantes, il n'a jamais été possible de « retrouver » entièrement l'enfant volé derrière l'enfant éduqué par les anciens tortionnaires. Il n'y eut jamais de pont entre le moment où ces enfants disparurent et celui où on les récupéra. Les retrouver fut certes un événement, mais ce ne sont plus les mêmes. Dans la situation de retrouvailles, l'histoire se renouvelle et continue, plus complexe que jamais. Mais elle n'est pas cicatrisable. La solution du drame initial est impossible, ce qui signifie que ce qui est perdu reste « en pure perte ». C'est pourquoi toute solution est ici à mettre entre parenthèses.

Même si nous ne vivons pas toujours des situations aussi tragiques, nous pouvons assez facilement éprouver que, dans la plupart des situations de la vie, la recherche de solution, impliquant l'illusion de réparer toutes les pertes, est ce qui nous empêche d'agir, de déployer la puissance de la situation. C'est seulement en apprenant à accepter les pertes que quelque chose de ce qui a été perdu pourra perdurer, en s'articulant à de l'histoire-qui-continue, en préservant du lien. Car la solution, justement, est ce qui dissout les liens :

quiconque cherche à fabriquer du lien en tentant de résoudre le problème de la séparation fera toujours fausse route. On le voit bien dans l'exemple des enfants de la dictature : le lien, ce qui nous est commun, n'est pas séparable des conflits qui nous opposent. Les conflits représentent ce qui fait lien entre nous, ce sans quoi la vie est appauvrie, menacée.

Notes du chapitre 7

1. Baruch SPINOZA, Éthique, LIII.
2. Voir Miguel BENASAYAG et Florence AUBENAS, La Fabrication de l'information, La Découverte, Paris, 2000.
3. LAO TSEU, Tao Te King, Albin Michel, Paris, 1984, p. 60.
4. Voir Miguel BENASAYAG, Connaître est agir, op. cit.

8

Agir et lien

La question du commun : la réponse humaniste

Apprendre à penser en l'absence de toute solution est l'enjeu d'une société qui peine à s'engager, à renouer avec la recherche et l'expérimentation des modes d'agir articulés avec leurs conditions matérielles. Le problème n'est pas tant celui de l'espoir ou du désespoir, de l'optimisme ou du pessimisme, que, beaucoup plus fondamentalement, celui des liens, des liens matériels qui permettent à chacun de déployer un agir efficace et non pris dans une idéologie. Car un homme, ou une femme, qui ne parvient plus à agir, voire tout simplement à réagir face aux graves problèmes qu'il rencontre, n'éprouve plus ses liens que d'une façon optionnelle, et se trouve donc coupé de ses conditions réelles de production et de création. Intuitivement, nous percevons généralement assez bien que la difficulté à éprouver ce qui nous est commun est au cœur du problème de notre impuissance à agir. Ce que nous percevons peut-être moins clairement, c'est le rapport du commun avec les conflits qui

structurent nos sociétés. Au contraire, nous persistons à chercher le commun du côté d'un humanisme abstrait qui pose que, au nom de l'essence humaine, les guerres, les affrontements, les haines, la misère... ne devraient pas être.

Depuis les années 1990, l'actualité fait débat sur la question du commun, notamment en opposant l'humanisme — ou plus exactement un retour actuel, plus occidental que jamais, à une certaine forme d'humanisme — au « communautarisme ». Il s'agit cependant en bonne partie d'un faux débat, dans la mesure où le communautarisme ne repose pas sur des formes culturelles ou ethniques inscrites dans la longue durée, mais sur une réaction contre la sérialisation et la globalisation des échanges qu'il ne parvient d'ailleurs pas à dépasser. Autre forme de recherche actuelle du commun, plus en arrière-plan mais avec un succès toujours grandissant : la recherche de « spiritualité », qui prétend trouver le commun dans une transcendance totale et magique par rapport aux formes concrètes d'affrontements et de conflits, et a donc tendance à relever d'une forme de sas de prévention psychopathologique. Et il y a enfin l'utilitarisme libéral et néolibéral, d'après lequel seule la poursuite de l'intérêt individuel permettrait le développement d'un lien entre les hommes, d'autant plus puissant qu'il serait inconsciemment recherché : notre commun réaliste, en quelque sorte.

Ce sont deux de ces conceptions du commun que nous allons analyser dans ce chapitre : l'humanisme, qui, loin de

résoudre la question de ce qui lie les hommes entre eux, fait émerger la figure de l'inhumain comme pendant de l'humain ; et une certaine articulation contemporaine de l'utilitarisme néolibéral avec la pensée humaniste qui, au nom de l'intérêt, développe un champ de plus en plus manifeste de pratiques sacrificielles. Notre propos vise à montrer que c'est par une assomption dynamique des conflits qu'un véritable commun peut émerger, seule voie pour renouer avec les liens qui nous constituent.

L'humanisme crée une figure abstraite, terreau de son impuissance. En effet, il présuppose un substrat commun, un socle partagé qui devrait de son point de vue permettre, ni plus ni moins, qu'on arrête de s'opposer, voire de s'entremassacrer. Le problème, c'est que ce substrat n'ordonne jamais une situation concrète. Contrairement à ce que voulait Adam Smith, la sympathie n'assure pas le nexus entre les hommes, du seul fait qu'ils soient des hommes.

Il est pratiquement impossible d'imaginer par exemple deux personnes se battant à mort, ou encore deux armées en guerre, et qui tout à coup, comme par une révélation soudaine, arrêteraient leur violence parce qu'elles auraient réalisé qu'elles étaient ni plus ni moins que des humains. Lors des émeutes qui secouèrent l'Indonésie à la fin des années 1990, il y eut des actes de cannibalisme. Interviewés peu de temps après à la radio française, lesdits « cannibales » expliquèrent qu'avant de manger deux ou trois morceaux de choix de leurs ennemis, ils procédaient à un rituel faisant de

l'ennemi, futur repas donc, un animal : ces messieurs cannibales n'avaient jamais mangé de l'humain... Et pourtant ils ne savaient que trop bien que, juste devant la mire de l'arme — ou plutôt au bout de la fourchette —, il y avait là un être humain. Si le rêve humaniste paraît un peu faible, c'est dans la mesure où l'information selon laquelle ceux qu'on massacre sont des humains n'arrête pas la tuerie. Car c'est précisément en tant qu'hommes qu'on les massacre.

Autre exemple de cette impuissance du substrat commun : le chef d'entreprise qui, pour des considérations économiques, procède à la pollution des rivières ou des régions entières de la planète. On voit souvent des gens de bonne volonté essayer de dire à ce chef d'entreprise qu'eux aussi sont touchés par la pollution : « Après tout, disent ces humanistes, nous sommes tous des humains, et si vous polluez, vous vous polluez aussi. » Mais essayer de mettre à la place d'un intérêt économique — « égoïste », selon Jeremy Bentham et Adam Smith — un autre intérêt qui soit « humain » ne marche pas. Il n'est pas possible de créer un utilitarisme humaniste. Car la réalité du chef d'entreprise est déterminée par son existence matérielle et objective, et c'est même ce qui définit un (vrai) monde : un monde dans lequel, si ce chef d'entreprise ne fait pas de bénéfices, il disparaît tout simplement. Jamais nous ne pourrions nous adresser à un être abstrait, caché quelque part au fond du pollueur ou du guerrier, et auquel on dirait : « Au-delà de ton monde

immédiat, il y a un autre monde qui te propose de disparaître, de ne plus être toi-même, pour bénéficier ensuite des avantages énormes de ce monde commun. »

La difficulté majeure de l'humanisme réside dans son incapacité à penser les phénomènes humains qui perturbent son modèle d'homme. Car, dans des situations concrètes, un homme ou un groupe d'hommes, voire une société entière, peuvent très rationnellement produire des comportements opposés à leurs propres « intérêts ». Le pollueur, certes, se pollue. Mais la situation dans laquelle il existe s'est agencée de telle sorte qu'il défend son identité de chef d'entreprise, au détriment des autres composantes qui, même si elles font partie de son soubassement, ne constituent pas dans cette situation son identité. Les phénomènes de la vie, dont l'humain fait seulement partie, comportent des segments multiples et différents en conflit entre eux. C'est pourquoi nous ne pouvons déterminer une forme d'agencement comme étant celle qui, en toute situation, exprimerait un commun transcendant. Et pas davantage l'humain que, par exemple, la nationalité, la religion ou le sexe.

L'humanisme abstrait : vers la construction de l'inhumain

Nous sommes toujours matériellement et objectivement situés. Nous sommes toujours dans des situations organisées et déterminées par des multiples contradictoires. Et, la multiplicité étant elle-même par essence irréductible, l'opposition n'est pas non plus réductible au nom d'une identité abstraite, celle d'un « sujet humain » pris universellement et abstraitement. Nous sommes des points de vue objectifs. Ce n'est pas le sujet qui fonde un point de vue, c'est un point de vue qui permet l'émergence de ce que, dans l'après-coup, nous reconnâtrons comme étant des sujets. Un point de vue précède toujours l'émergence du sujet humain, et son objectivité structure et détermine ce qu'on reconnaîtra aussi, dimension supplémentaire, comme un humain.

Le problème de l'humanisme, c'est qu'il ignore ces savoirs concrets qui produisent et transmettent les différents sens communs. Plus encore, l'humanisme abstrait considère comme simple ignorance toute l'expérience qui provient des

sens, maîtres d'erreur ou d'obscurité. Depuis quelques années, le slogan « Un raciste est quelqu'un qui se trompe de colère » fait florès dans les milieux antiracistes français. Dans cette optique, le raciste ne pourrait être autre chose qu'un humain diminué — figure du reste classique de l'humanisme occidental, qui utilisait déjà cette catégorie, après la controverse de Valladolid, pour qualifier les Indiens d'Amérique d'humains « à l'humanité non accomplie ». Un raciste se trompe, il ne peut pas avoir cette colère. Nous savons pourtant que le racisme n'est presque jamais une simple affaire d'idées ou d'opinions. Au contraire, pour qu'existe un racisme, il faut de très longs et complexes processus de formatage des perceptions des populations, qui finiront par percevoir les personnes du groupe ségrégué comme vraiment différentes, inférieures ou dangereuses. Le raciste est quelqu'un dont la perception s'est agencée comme ça, et sa colère n'est pas une erreur qu'on pourrait juger et condamner d'après un point de vue abstrait et universel. Le racisme est la résultante de composantes très diverses qui incluent des segments sacrificiels, des recherches de boucs émissaires, des victimes propitiatoires, autant de processus anthropologiques et psychologiques profonds qui ne sauraient être réduits à des erreurs ou des colères mal aiguillées.

Face au monde, la réponse humaniste est au mieux impuissante, au pire aveugle à la complexité et à la multiplicité des humains. C'est comme si l'on arrêta le loup attaquant un agneau, et qu'on lui indiquait qu'étant donné

que tous les deux sont des mammifères, un socle commun les unit et qu'ils feraient donc mieux de s'entendre. En réalité, constater que nous sommes tous humains ne peut au mieux qu'être une donnée taxinomique intéressante, en aucun cas l'information qui changera la donne de la situation, qui arrêtera la destruction et la violence. Les conflits s'articulent toujours à partir de points de vue différents, objectifs et matériels. Or l'humanisme propose un point de vue unique, niant que les autres puissent avoir d'autres points de vue. L'autre du conflit est nié en tant qu'humain authentique et complet, ou accepté au mieux comme le fruit d'une pathologie ou d'une ignorance qui signeraient son incomplétude. C'est pourquoi le tenant de l'humanisme abstrait est toujours prompt à analyser les conditions de l'ignorance : si l'autre est autre que lui, c'est, de son point de vue, parce que ignorant. Et, par cette dénégation du conflit comme réalité multiple, l'humanisme le transforme en pur affrontement.

Si l'humanisme connaît cependant un grand succès, c'est qu'il propose un récit sans pertes. Dans le récit humaniste, tout est nécessaire, tout est sous la promesse d'une rédemption. Sur le chemin d'émancipation de l'homme pour et par l'homme, il n'y a pas de morts ni de sacrifices inutiles. Alors que, à l'inverse, une pensée du conflit s'inscrit dans la reconnaissance et l'acceptation des discontinuités : comme il y a des pertes « pour rien », il n'y a pas un compte total dans lequel toute souffrance retrouverait son sens, donnant ses

bénéfices au nom d'une logique comptable des sacrifices. Les terribles guerres et violences du ^{xx}^e siècle n'ont peut-être pas détruit l'humanisme, au sens de cette idéologie de l'absence de pertes humaines, mais elles ont au moins permis d'en apercevoir la nature barbare. Elles ont permis d'en faire une lecture comme fondement d'une nouvelle barbarie qui tient à la séparation produite par l'humanisme entre humanité et inhumanité.

Mutatis mutandis, nous retrouvons dans cette séparation barbare le thème de la problématique de Socrate dans le Protagoras. Face au sophiste affirmant que « l'homme est la mesure de toute chose », Socrate répond en effet qu'il est difficile de soutenir cette proposition, car encore faudrait-il savoir de quel homme nous parlons : du bon, du méchant ? Cet homme-mesure-de-toutes-choses ne peut pas correspondre à tous les hommes. L'humanisme, à son tour, présuppose que l'homme de l'humanisme doit être ceci ou cela. Mais son abstraction masque cette dimension séparatrice et antihumaniste de l'humanisme. Les camps illégaux de prisons dans lesquels, par exemple, les militaires des États-Unis torturent depuis 2001 sont naturellement présentés comme autant de lieux de défense de l'humanité. L'humanisme ne peut pas ne pas produire de l'inhumain, au nom de l'humanisme lui-même. Barbarisme de l'humanisme.

Le commun est à construire

La pensée de la multiplicité et du conflit part de la base que les points de vue opposés dans un conflit possèdent chacun une raison suffisante : aucun n'est pure aberration. Et, dans la mesure où la vérité d'un conflit ne saurait préexister à l'émergence du conflit lui-même, cela n'entraîne pas nécessairement la position d'un relativisme culturel (« à chacun sa vérité »). Pour accéder à ce qu'il y a de commun dans un conflit, il y a toujours construction du commun dans, pour et par les situations que le conflit fait émerger. Et ce, à partir des asymétries qui existent objectivement.

Tout humanisme universel abstrait qui ignore les situations concrètes manque le devenir et la vie au nom de quelque chose qui n'existe pas. Un exemple a contrario en est donné par Kant, dans sa célèbre réponse à Benjamin Constant intitulée Sur l'examen d'un prétendu droit de mentir par humanité ¹ : selon lui, si un ami poursuivi par un assassin vient nous demander de le cacher, et que l'assassin sonne à notre porte pour nous demander s'il est là, nous devons dire la

« vérité ». La réponse de Kant est choquante dans la mesure où il confond information vérifiable et vérité : il nous conseille de dire que notre « ami » (?) est bien caché chez nous, alors qu'en réalité tout dépend de la situation. Et ce « tout dépend de la situation » n'est pas une formule relativiste : c'est une façon de dire que mentir n'a pas un sens dans l'abstrait, de même que dire la vérité. Car, dans ce cas, la vérité passe, sans aucun doute, par l'engagement avec cet homme persécuté auquel une amitié nous unit.

Il n'y a pas de commun préexistant dans l'abstrait aux situations dans lesquelles nous sommes engagés. Le commun est à construire, et il est contenu dans le conflit : il est à assumer et à développer. C'est pourquoi éviter, comme nous le conseille Kant, d'assumer le conflit propre à la situation en disposant d'un principe applicable dans tous les cas, c'est faire preuve d'une véritable lâcheté existentielle : c'est croire au commun pour mieux se détourner de le construire. Dans chaque conflit, le défi est de tenter de comprendre dans quelle tendance (bifurcation) et à partir de quelle asymétrie nous pouvons développer du commun. Et l'humanisme est malheureusement ce qui nous empêche de le faire, car il tourne le dos aux situations concrètes au nom de ses principes, écrasant la réalité complexe et contradictoire du conflit.

Heureusement que dans l'Argentine de la dictature, comme dans la France de l'Occupation, il n'y avait pas que des kantien ! De bons catholiques irrationnels, ainsi que des

communistes croyant dans le futur, mentaient honteusement à la Gestapo quand on leur demandait où se cachaient leurs amis résistants...

Il y a ainsi deux manières d'envisager le commun. La première est celle de l'humanisme théorique et abstrait, pour qui l'homme tel qu'il est réellement n'est pas intéressant : comme on l'a vu (voir supra, chapitre 1), il ne serait pas « viable ». Cette perspective est celle qui, au nom d'un commun abstrait et théorique, va séparer les hommes réels en humains et non-humains, et créer ainsi de l'inhumain. La seconde est celle que nous défendons, une dialectique du conflit assumé qui ne renonce pas pour autant au commun, mais pose que celui-ci est à construire par l'assomption du conflit. Tandis que la première forme de commun est le fruit d'une séparation de la multiplicité d'avec la figure abstraite d'un être humain auquel cette multiplicité est sommée de s'identifier, la seconde est le fruit d'une construction sur la base d'une dimension ontologique du conflit. Car construire du commun implique l'existence d'une singularité, et donc une émergence à partir d'un conflit dans lequel les asymétries qui nous permettent de le comprendre et de l'assumer ne dépendent pas des taxinomies préexistantes, fussent-elles humaines.

Par exemple, on peut dire « toutes les femmes » et ajouter qu'elles ont un intérêt commun, un socle partagé et déjà présent, du seul fait d'être des femmes. Or c'est précisément ce que le féminisme conteste. Lorsque Simone de Beauvoir

écrit qu'« on ne naît pas femme, on le devient », « on le devient » veut dire que le commun n'est ni taxinomique ni biologique. Être femme fait référence à un certain niveau d'engagement permettant une sortie du pâtir propre à toute définition par simple taxinomie. Le commun n'est jamais donné à l'avance. Il est à construire, à produire. Et cette construction implique la réalité d'un conflit, c'est-à-dire des asymétries dans lesquelles on est engagé et qui, en se développant, produisent des réalités communes. Il en est ainsi de la réalité de la lutte des femmes, qui impliquait l'assomption de l'asymétrie. (Un homme peut certes s'engager dans la lutte féministe, mais il le fera au titre du monde commun qu'il désire partager avec les femmes, et pas au nom d'une égalité abstraite.)

Contrairement à ce que pense l'humanisme, un projet d'émancipation, loin d'avoir besoin pour fonctionner de s'articuler au concept abstrait d'humanité, doit former une singularité agissante, qui pourra agencer toutes sortes d'ensembles, composés par exemple d'un arbre, d'un animal et d'une partie d'un homme, sans oublier une ou deux pierres. Bref, composés en fonction des situations dans lesquelles se déploie l'émancipation, plutôt qu'en fonction d'une essence extrasituationnelle censée ordonner la situation depuis une extériorité et une transcendance.

La force du néolibéralisme

Si la critique de la conception du commun propre à l'humanisme relève, pour schématiser, de la différence qu'établit Leibniz entre ce qui est possible en théorie et ce qui l'est en pratique (le « compossible »), celle de la conception du commun propre au néolibéralisme ne saurait partir du même point, étant donné sa réussite évidente au niveau planétaire. Il faut sans doute reconnaître qu'il y a dans le néolibéralisme une force qui n'est pas due simplement à l'oppression, au mensonge et à la répression, car nulle réalité ne saurait émerger à ces seules conditions. Est-ce à dire pour autant que le néolibéralisme construit la réalité mondialisée que nous connaissons sur la base d'une assomption positive des conflits ? Sa force proviendrait ainsi en bonne partie du fait qu'il partirait de la reconnaissance objective du caractère fondamental du conflit dans la société...

En tout cas, le néolibéralisme apparaît généralement à nos contemporains comme athéorique, immédiat et donc commun. Lorsque la pensée néolibérale affirme son fameux

« laissez faire », cela ne paraît pas être autre chose que la confiance dans le « fait » qu'en laissant se développer les conflits d'intérêts, on permettrait l'émergence d'une synthèse positive pour l'ensemble de la société. La pensée néolibérale semble ainsi admettre ce que l'humanisme a de son côté tant de mal à accepter : l'impossibilité de prévoir — ou du moins d'agir sur — la globalité (la résultante).

De notre point de vue, une telle pensée n'est pas qu'un discours idéologique, car elle part d'une certaine reconnaissance de la nécessité du conflit, ainsi que du fait que la société ne puisse être gérée depuis l'idéalisme d'un programme global de progrès humain. La force du néolibéralisme lui vient d'une proximité plus grande que l'humanisme avec la base réelle des processus sociaux.

Ce n'est donc pas sur sa prise en compte de la réalité des conflits que nous allons critiquer la logique néolibérale. La faille qui condamne cette pensée se situe ailleurs. Le néolibéralisme fonde sa position sur le concept d'intérêt individuel. Or l'intérêt (ou le désir) n'est pas un processus endogène aux individus, qui ne manifestent jamais de désirs ou d'intérêts d'une façon étanche par rapport aux situations, aux paysages. Désirs et intérêts doivent être vus davantage comme des tendances et des tropismes, des formes d'expression d'une multiplicité plus vaste que les individus, susceptible entre autres de s'exprimer sous une forme individuelle. C'est la raison pour laquelle le conflit ne saurait être conçu sous la forme d'un simple conflit d'intérêts, au

sens utilitariste où l'entendent les néolibéraux. Les conflits auxquels nous faisons référence sont ceux qui tissent une époque.

Autre différence radicale avec les néolibéraux : ces conflits ne sont pas des passages nécessaires pour arriver à de bonnes solutions, à des équilibres. Au contraire, le conflit ne connaît pas de fin, car il tisse et retisse le devenir lui-même. La société n'est pas un ensemble d'intérêts contradictoires exprimés par des personnes assimilables à de petites entreprises en lutte pour des marchés. Il est impossible de déterminer de façon abstraite un ensemble d'intérêts qui seraient toujours les mêmes et identifieraient les humains. Le défaut de cette idéologie réside dans le fait qu'elle donne une essence à l'humanité. Si l'intérêt ou le désir ne sont pas endogènes aux individus, c'est que nous ne pouvons jamais savoir avec précision la façon dont un individu peut s'agencer dans une situation donnée. Nous ne pouvons pas savoir depuis une position extérieure ou antérieure à une situation quels seront les désirs, les tendances, les tropismes qu'elle pourra développer.

La pensée néolibérale est en fin de compte aussi abstraite que la pensée humaniste, même si c'est d'une façon différente. Le « local » du néolibéralisme est un faux local, car il prend place dans un monde sérialisé et globalisé par les forces macroéconomiques (virtualisation). Mondialisation répressive et guerrière propre au néolibéralisme, qui parle de conflits locaux, mais ordonne en permanence de façon

brutale le monde dans lequel ces conflits ont lieu. Pour les tenants du néolibéralisme, le global est une illusion, mais ils n'ont de cesse de construire efficacement la globalisation indispensable à un monde réellement libéral. Enfin, le « laissez faire » revendiqué par la pensée néolibérale n'empêche pas pour autant l'hypothèse selon laquelle tous les conflits déboucheront — c'est le sens de la fameuse « main invisible » d'Adam Smith — sur une harmonie globale. Or, on l'a vu, les points de vue matériels qui fondent les conflits sont sans synthèse, irréductibles. Ils ne peuvent être enjambés, car ils se fondent dans les asymétries objectives de chaque situation.

Humanisme et utilitarisme

C'est sur ce point, celui de la synthèse finale, que l'utilitarisme rejoint l'humanisme. Et, à vrai dire, notre époque connaît une version utilitariste de l'humanisme, ou une version humaniste de l'utilitarisme, composé devenu dominant dans les représentations de la société. Contrairement à ce qu'on voudrait nous faire croire, l'humanisme n'est pas le meilleur rempart contre l'utilitarisme. On nous parle souvent, par exemple, d'une économie — ou bien d'un urbanisme, une éducation, une médecine, etc. — devant être au service de l'homme. Mais cette formulation même atteste que l'humanisme qui fonde une critique de l'utilitarisme est en réalité pensé sous la forme de celui-ci : on y voit l'être humain sous la forme d'un utilisateur de services, séparé de son environnement, par rapport auquel des pratiques et des réalités auraient pris malheureusement la tangente. Et c'est dans cette perspective qu'on s'écriera : « Non, l'homme n'est pas une marchandise ! » Mais on pensera l'alternative également sous

la forme de l'intérêt et de l'utilité. Et l'on occultera le fait que le phénomène humain est une pure multiplicité, qui peut très bien s'agencer dans un projet de marchandisation comme dans une logique utilitariste. Il n'y a pas un « vrai homme » caché derrière l'individu piégé par l'utilitarisme et qui ne demanderait qu'à se libérer.

Le phénomène humain est aujourd'hui indissociable de l'utilitarisme et chacun de nous, à l'instar de la société tout entière, se conçoit plus ou moins consciemment comme une entreprise qui doit produire des bénéfices, investir, économiser, capitaliser : nous avons tous un « capital vie ». Ce qui détermine la conjonction de l'humanisme et de l'utilitarisme, c'est une définition de l'humain en termes de besoins dénombrables, d'entreprise-à-faire-fonctionner-de-la-manière-la-plus-profitable-possible. On demandera petit à petit, et sans s'en apercevoir, des droits pour les humains (« droits de l'homme ») de plus en plus calqués sur ceux de la libre entreprise et du libre marché. On demandera des droits pour développer nos capacités de production, et l'on imaginera que chacun d'entre nous peut « librement » connaître ce qui lui est « utile ». Au nom de l'humanisme, par exemple, on s'occupera des handicapés pour leur permettre de devenir à leur tour productifs, comme si l'essence même de l'humain était de produire, comme si la meilleure chose qui pouvait arriver à n'importe qui était de produire — des compétences, des savoirs, des biens et des bénéfices.

Mais la conjonction entre l'humanisme actuel et

l'utilitarisme obéit sans doute à des ressorts plus profonds. Nous avons vu que l'humanisme entraînait, par sa définition abstraite de l'humain, une séparation de l'humain d'avec son autre, considéré comme le barbare, celui à qui l'on peut faire n'importe quoi. Cette délimitation de l'humain et de l'inhumain rejoint à l'évidence le rapport utilitaire au monde et à l'environnement, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas humain. C'est d'ailleurs l'humanisme lui-même qui, dès ses origines, affirmera que les humains ont le droit, non de s'utiliser entre eux, mais d'utiliser tout ce qui n'est pas d'essence humaine : animaux, mers, plantes, fleuves, etc. Or, séparer l'homme du soubassement conflictuel qui constitue le monde, c'est lui permettre d'utiliser tout ce qui l'entoure comme s'il y avait là, comme disait Heidegger, une « mise à disposition » pour son bien-être².

Dans une émission de télévision, à l'occasion de ce qu'en France on appelle la « nuit des étoiles », une spectatrice demanda à un médiatique astrophysicien : « Monsieur le professeur, à quoi nous servent les trous noirs ? » On ne sera pas étonné que l'astrophysicien fût parfaitement capable de lui répondre dans les termes qu'il fallait, en expliquant, par un sophisme ad hoc, l'utilité pour les humains des trous noirs. Mais l'important est ailleurs : sans doute à son corps défendant, cette dame avait très bien agencé utilitarisme et humanisme, en considérant que le sens de toute chose, son essence, était déterminé par sa qualité d'être-utile-aux-

humains. Dans cette vision, l'homme n'est plus que ce qui reste de l'humain une fois qu'on l'a déraciné et séparé de tout ce qui le constitue. L'homme de l'humanisme-utilitarisme est orphelin de son projet d'être le centre de la création, séparé imaginativement des paysages qui le tissent. Il se vide de sa propre profondeur, qu'il ne faut pas concevoir comme une humanité plus humaine, mais comme ce soubassement commun qui le crée comme un pli du paysage.

Utilitarisme et sacrificiel

L'utilitarisme, quant à lui, n'est pas ce que l'on croit : un processus répondant à la pure et simple logique de l'utilité — et s'opposant de ce fait à un humanisme présenté comme anti-utilitariste. En effet, à étudier les processus réels des sociétés utilitaristes plutôt que leur récit idéologique, on constate que l'utilitarisme est source de pratiques beaucoup plus « magiques » que celles auxquelles prétend l'humanisme³. Au passage, cela permet de comprendre également en quoi le retour du religieux se marie parfois si bien avec le néolibéralisme : c'est que nombre de leurs promoteurs, membres d'Églises ou de sectes, partagent, sous des formes un peu différentes, la même vision magique de l'existence. Contrairement à l'intuition commune, l'utilitarisme n'est pas critiquable parce qu'il est trop matérialiste ou trop rationnel, mais au contraire parce qu'il est, dans les processus réels qu'il produit, trop imaginaire, voire irrationnel.

Si l'on écoute le récit dominant, nous serions,

contrairement aux peuplades qui sacrifiaient des animaux ou obéissaient à des rites complexes, la civilisation des banquiers et des comptables, de ceux qui savent dans quels buts ils agissent. Mais quand des milliers de travailleurs se trouvent à la rue, quand des migrants meurent sur les côtes d'Espagne, quand des rivières sont polluées pour un petit profit financier, comment peut-on penser qu'il faille encore plus de rationalité, encore plus d'utilitarisme ? Notre société est impuissante face à ces débordements qui ne sont pas compréhensibles dans les grilles abstraites de l'idéologie utilitariste. C'est qu'elle ne comprend pas que ce qui apparaît comme pure destruction relève en réalité du retour de dimensions anthropologiques refoulées : dimensions très profondes du conflit, incompréhensibles dans les termes simplistes et linéaires de la recherche d'intérêt.

Les critiques du système tombent souvent dans le piège de critiquer les dégâts de l'utilitarisme comme si c'était là la preuve que le système n'est pas ce qu'il prétend être. Mais cette critique rationaliste du rationalisme supposé de l'utilitarisme se trompe totalement de cible. On ne comprend pas la réalité d'un homme en écoutant seulement ce qu'il pense de lui-même : il faut tenir compte des processus dans lesquels il est pris, l'histoire, la longue durée, la géographie, etc. Avec l'utilitarisme pourtant, on se comporte généralement comme si le récit était le tout de la réalité des sociétés qui s'en réclament. On dit par exemple qu'il n'est pas « utile » de fermer un hôpital ou de détruire une région,

parce que ce n'est pas rationnel. Mais, si nous voulons comprendre le fonctionnement social et individuel de nos contemporains, il faut commencer par enjamber ce récit idéologique et voir que l'utilitarisme ne procède tout simplement pas de façon rationnelle et utilitaire. Qu'au-delà du discours, la destruction, le refoulement et le sacrifice constituent une part inévitable de cette société qui se dit transparente et utilitaire. Plus nous disons qu'il faut prendre la ligne droite et gagner de temps, et plus nous nous perdons dans des labyrinthes, plus nous perdons notre temps dans des activités que d'un point de vue anthropologique il faut considérer comme des manifestations d'une société hautement sacrificielle.

Le récit dominant affirme que ces histoires de sacrifices appartiennent aux sociétés non civilisées d'hier, ou bien, aujourd'hui, à des gens quelque peu immatures et barbares. Mais le sacrificiel produit par l'utilitarisme existe bel et bien dans nos sociétés, au quotidien. Ce sacrificiel est fractal : il commence quand, dans les programmes scolaires, on décide de retirer tout ce qui n'est pas utile à la formation professionnelle, et il se poursuit avec la programmation de nos vies en termes d'entreprise, lorsque chacun d'entre nous se met à sacrifier tout ce qui, de soi, déborde les projets panoptiques de l'utilitarisme. Le sacrifice est l'une des composantes qui fondent le rapport humain, mais il n'est pas simplement assimilable à une violence irrationnelle : il est aussi don et contre-don, « potlatch » pour reprendre Marcel

Mauss, lien profond et indénombrable, inexplicable en termes d'intérêts comptables⁴. La dynamique de l'utilitarisme travestit des niveaux structurels très profonds, produits par le refoulement des contenus « épais » de la réalité, ceux qui sont sacrifiés systématiquement par une logique qui ne tient compte, dans sa vision de la société et de la vie des personnes, que des dimensions de surface : celles ordonnées et formatées par les intérêts supposés propres à la nature humaine, et qui relèvent plutôt d'un formatage du désir.

L'uniformisation disciplinaire de nos sociétés détermine ainsi un ensemble de pratiques fortement sacrificielles, dans lesquelles on exclut toute altérité, tout ce avec quoi l'on pourrait être en conflit, pour créer du « même » bien discipliné. N'ont plus leur place les non-conformes, les non-viables, ceux qu'on tentera tantôt de guérir ou de discipliner, tantôt d'éliminer : un ensemble qui va aujourd'hui grosso modo du fumeur au terroriste, en passant par toutes les figures possibles de la déviation et de la marginalité. Une telle entreprise d'unidimensionnalisation nécessite le sacrifice de tout conflit et un socle qui la fonde : le modèle globalisant de l'utilitarisme, centré sur la possibilité que tout soit évaluable et quantifiable. Il faut, partout, se penser en termes de « besoins », de « moyens » et d'« évaluations quantifiables ». Derrière ces mots anodins, du sacrificiel obscur se développe. Et la puissance de vie disparaît derrière ces catégories qui, prétendument concrètes, virtualisent l'existant.

La société des utilitaristes, faite d'hommes et femmes qui, librement et sans intervention de l'État, rivalisent entre eux pour des intérêts, est une pure fiction. C'est la production d'une société bien policée, dans laquelle du même, des individus non pas égaux mais identiques désirent ce qu'il faut désirer, là, o ù e t quand il faut le désirer. Et, humanisme oblige, toute autre culture, ou mode de vie, qui n'accepte pas ces normes globales et contraignantes de vie sera réprimée. Le conflit utilitariste oppose des gens qui partagent depuis longtemps le même socle de fonctionnement, les mêmes intérêts et les mêmes règles du jeu. La violence de la société néolibérale prône le déracinement et le devenir utilisable, non seulement des choses mais surtout des humains. Cette violence se déploie vers l'extérieur, car elle se prétend modèle unique, gendarme du monde, empire fractal qui agit en permanence à tous les niveaux de la vie. Et elle se déploie également vers l'intérieur, avec la normalisation « psy » dans l'éducation — au nom du « il faut éduquer utile » —, avec l'urbanisme de la surveillance généralisée, le fichage des individus, etc.

Paradoxalement, la violence de cette société se traduit dans le fait que ses membres formatés, ceux et celles qui fonctionnent dans les limites de l'utilitarisme, ne connaissent plus de véritables conflits. Car, pour que le conflit existe, il est en effet nécessaire que nous ne soyons pas tous réduits à un fonctionnement identique.

La substitution des « conflits d'intérêts » au soubassement conflictuel

Qu'est-ce que le commun ? Qu'est-ce qui lie les hommes entre eux ? Cette question déterminante, que se posent toute personne ou groupe inquiets du devenir de l'humanité, n'est pas simple. Elle l'est d'autant moins que les réponses disponibles paraissent au mieux impuissantes et au pire destructrices de la vie. Comme on l'a vu, l'humanisme abstrait, détaché de la réalité des situations dans lesquelles se pose le problème de la séparation et de l'affrontement guerrier des hommes, de la tristesse et de la solitude, n'ouvre aucune alternative, quand il ne produit pas le contraire de ce qu'il prétend promouvoir : là où l'on chante l'homme, on construit l'inhumain, le barbare.

Mais la figure aujourd'hui la plus pernicieuse est sans doute celle de cet homme-intérêts, lui-même articulé à de plus grands ensembles, tous soumis à la rationalité utilitaire,

l'emboîtement étant censé procurer la satisfaction maximale, au plan social comme individuel. Alors qu'en réalité l'intérêt n'est pas ce qui le structure ontologiquement : il ne le motive qu'à la faveur de la substitution opérée par notre époque et que nous évoquons plus haut (voir supra, chapitre 1), celle des prétendus « conflits d'intérêts » qui prennent la place du soubassement conflictuel structurant nos liens et notre puissance d'agir. C'est de cette substitution que provient la fausse conception du commun qui est celle de l'utilitarisme. Et c'est en y résistant que nous pouvons prévenir la cassure des liens.

Pour illustrer ce point, imaginons une structure simple, à trois étages. Le premier est la base matérielle et objective qui constitue nos sociétés : celle des minéraux, des végétaux, des animaux, des humains, des éléments objectivables de la culture et de l'histoire ; une multiplicité agencée de segments organiques et inorganiques, historiques et géographiques. À ce niveau, une contradiction sans solution existe entre la continuité propre à la base, non délimitable et en permanente interaction, et l'émergence d'un discontinu, qui à son tour détermine les différents niveaux d'organisation de la société, ses différents niveaux d'ordre. C'est le niveau, pour reprendre l'exemple de la ville, où celle-ci n'est pas seulement ses habitants, mais l'ensemble diachronique et synchronique multiple qui la fonde.

Dans les sociétés modernes, un deuxième niveau de la structure est celui de la « gestion », des institutions multiples,

notamment politiques, chargées de gérer la vie. Bien réel, ce niveau est toutefois pris dans la représentation, il constitue la dimension spectaculaire de nos vies. Et il y a enfin un troisième niveau, celui de la macroéconomie — plutôt que de l'économie, laquelle n'est pas absente du premier niveau matériel. Au contraire, il faut se représenter là toute une série de rapports et d'échanges, de processus économiques, intimement liés aux processus réels. Alors que la dimension macroéconomique constitue un niveau émergent autonome et combinatoire, qui fonctionne en autoréférence et ne répond plus aux besoins, aux fonctionnements des deux niveaux précédents.

Cette description illustre notre hypothèse, précédemment évoquée, de la substitution du troisième niveau au premier, comme fruit du processus historique d'installation du néolibéralisme. Lorsqu'on entend dans nos sociétés parler d'un niveau censé être le concret qui ordonne nos vies, il est en réalité fait référence au niveau macroéconomique, cette sorte de formatage de notre « nature » qui sera considéré comme encore plus vrai que la vraie nature. Cette substitution est générale, et elle dirige également nos vies dans les instances les plus intimes. C'est ainsi qu'on pensera la plupart du temps nos vies en fonction de ce niveau, et, de temps en temps seulement, on fera référence au premier niveau, celui de la vie multiple, conflictuelle et objective, comme si cela relevait d'une abstraction. Cette substitution implique-t-elle pour autant que le premier niveau soit effectivement devenu

abstrait, ou ait disparu ? Certes non, mais sa réalité est bel et bien qu'il doit désormais se plier à ce qui est devenu le véritable « réel ». L'humanité, créée et pensée par le niveau macroéconomique, est réellement composée par des individus « entreprises » au sens où l'on aura réellement une perception de nous-mêmes en ces termes.

Que l'on se tourne par exemple vers les politiques et programmes de gauche : ils partent maintenant tous du principe selon lequel, si l'on veut être sérieux, les réalités économiques qu'il faut gérer sont liées à l'ordre du monde actuel — celui-là même qui considère que la base réelle est économique. Or, du point de vue tout au moins d'une politique progressiste, un tel programme est un piège, car il ne fait que gérer des « conflits d'intérêts » alors même qu'il prétendait résoudre les véritables conflits.

À la question du commun, la réponse — qu'elle soit celle de l'utilitarisme, de l'humanisme, du communautarisme ou celle des religions et des sectes — aura du mal à exister au premier niveau de notre schéma. Prenons l'humanisme : en quoi se distingue-t-il profondément d'une détermination de l'essence humaine servant, in fine, à la gestion du multiple ? La formule selon laquelle « tous les hommes sont égaux » ne sert-elle pas à fonder la justice et l'égalité de la loi davantage qu'à permettre de répondre aux dissymétries et aux inégalités réelles ? Dissymétries qui appellent en effet à une résistance ou à un engagement dont la teneur n'a rien à voir avec la mise en pratique d'un principe universel abstrait. Quant à

l'utilitarisme, il est l'essence même du troisième niveau, donnant une lecture de la nature humaine en termes de besoins et d'intérêts comptables et déterminés.

De notre point de vue, le véritable commun ne peut être pensé qu'au premier niveau, celui de la multiplicité agissante et des différentes dimensions qui déterminent un agir. Ce n'est que là que des liens se tissent, à travers le conflit : à ce niveau ontologique, nous faisons en effet du conflit le moteur même de la création du commun (voir supra, chapitre 6). C'est pourquoi, comme nous le suggérons en commençant — et comme nous allons le développer dans les deux chapitres suivants —, la voie de cette création ne peut être que du côté du développement de pratiques de contre-pouvoir qui, en résistant à la gestion de la vie (biopouvoir), ouvrent de véritables brèches dans le bloc de l'économisme.

Notes du chapitre 8

1. Emmanuel KANT, Sur l'examen d'un prétendu droit de mentir par humanité, Gallimard, coll. « Pléiade », Paris, 1986.

2. Martin HEIDEGGER, Être et temps, Gallimard, Paris, 1975.

3. Piste qu'explorent également, d'une autre façon que nous, Philippe PIGNARRE et Isabelle STENGERS, La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement, La Découverte, Paris, 2006.

4. Marcel MAUSS, « Essai sur le don », L'Année sociologique, 1924 (repris dans Marcel MAUSS, Œuvres, Minuit, Paris, 1968).

9

Conflit et norme

De la violence en temps de paix

Les sociétés qui ont remplacé la base réelle de la vie par sa gestion macroéconomique n'ont pourtant pas opéré cette substitution de l'extérieur. Au contraire, il faut bien admettre que c'est par le développement long et lent d'un mécanisme réticulaire infinitésimal ayant imposé un modèle dominant à toutes les dimensions de l'existence, personnelle comme sociale, qu'elles ont assis leur modèle. Ce modèle n'est donc pas d'oppression en extériorité des individus, mais de détermination des conditions de production des individus mêmes, ainsi que des échanges dans lesquels ils existent. Ce sont des sociétés de la norme, disciplinaires dans un premier temps, puis de biopouvoir, qui s'exerce à présent au nom du bien et, avant tout, de la vie même des populations. Dans ce chapitre, nous allons analyser les mécanismes propres à la production de l'homme « normal », afin de montrer en quoi la discipline et le biopouvoir mettent en place une sérialisation et une gestion de la vie sociale, écrasant les conflits à l'origine de l'unité et de la puissance de création de cette vie.

La norme est identifiable à un lieu vide, qui paradoxalement tantôt se prétendra naturel — ce qui va contre la norme sera qualifié d'« anormalité » —, tantôt sera présent sous la forme d'éléments propres à la culture — et la norme sera alors ce qui nous sépare de la nature. Le « pas comme il faut » sera tantôt un être trop proche de la nature (un sauvage), tantôt un être contre-nature (un barbare). Dans les deux cas, individus et groupes seront étiquetés par rapport à leur excès de visibilité. Les mécanismes de production de l'homme normal procèdent en effet par une circulation codée du champ du visible, non au sens strict du phénomène de la vision, mais plus largement de ce qui déborde.

Par exemple, on verra un maire noir en Bretagne et l'on dira : « Le maire de telle ville est noir. » Ce qui voudra dire : « Là il y a quelque chose à voir, il y a quelque chose qui déborde de la norme. » Comme la norme se situe du côté du « circulez, il n'y a rien à voir », personne ne dira en revanche : « Il y a un maire blanc dans une ville de Bretagne. » Quand il y a à voir, il y a aussi à dire... La norme opère en rendant le groupe repérable et en le fabriquant comme entité homogène sur laquelle il y a des choses à dire. L'étiquette ainsi produite discipline un groupe jusqu'ici multiple et contradictoire, et les rapports de pouvoir exercés sur lui produiront dans la foulée une série de savoirs le rendant unidimensionnel. La multiplicité disparaîtra, des discours et récits créés par l'étiquette accompagneront le groupe en le consolidant comme tel.

La norme opère par séparation. En effet, la construction de la visibilité du groupe stigmatisé part toujours de la séparation d'un de ses éléments — la couleur de la peau, la religion, le genre, un certain comportement social ou privé —, élément qui va ensuite prendre la place de la multiplicité dans sa totalité. La multiplicité disparaît alors du champ de visibilité au profit de l'étiquette, qui la discipline en devenant seule visible. La société de la norme fonctionne par une production de « frontières invisibles », mais efficaces et perceptibles par l'ensemble des membres de la société. Car ce n'est pas parce que ces frontières sont invisibles qu'elles ne sont pas perceptibles. Elles déterminent au contraire très concrètement ce que nous percevons ou non : la géographie dessinée par les rapports sociaux construit une perception qui va prendre corps dans les corps des membres de la société. Et l'étiquette ne sera pas seulement visible de l'extérieur du groupe, elle le sera aussi à l'intérieur de celui-ci, dont les membres sont sommés de s'identifier à elle dans leur mode d'être.

Les exemples de ce processus sont innombrables. On dira par exemple que la présidente du Chili est une femme, et l'on croira obtenir ainsi une série de savoirs sur cette femme, savoirs normalisés produits à partir de l'étiquette « femme ». En revanche, on ne dira pas, l'air entendu : « Le président du Mexique est un homme. » Parce que l'étiquette « homme président » relève de la norme et tend donc vers l'invisibilité. Certes, une étiquette accolée à un actant plus proche de la norme n'impliquera pas l'inexistence de discours à son sujet,

mais ceux-ci seront incontestablement moins unidimensionnels et univoques.

Autre exemple, celui des « handicapés ». L'Occident a construit cette catégorie, qui englobe indifféremment les malades mentaux, les accidentés de la route, les victimes de malformations congénitales, etc. Aucune autre culture n'avait produit auparavant une telle étiquette, autorisant qu'on mette dans le même sac le guerrier ayant perdu une jambe, l'idiot du village, le trop gros, l'aveugle, le sourd et le malformé. La perception du handicap comme relevant de quelque chose qui existerait en soi est ainsi le fruit d'un très long travail de construction de ce que nous avons appelé la « perception normalisée¹ », ensemble de mécanismes inscrivant dans les corps la norme dominante.

C'est là la source principale de la différence entre majorité et minorité dans les sociétés, quelles qu'elles soient : la notion de majorité renvoie moins à une dimension quantitative qu'au fait de percevoir le monde à partir des catégories dominantes. Inversement, les « devenirs minoritaires », pour reprendre les mots de Gilles Deleuze, relèvent toujours de l'assomption d'un niveau écrasé du conflit. C'est le phénomène à partir duquel un groupe, jusque-là objet de discours, devient sujet d'un discours critiquant la norme. Un tel groupe minoritaire peut contester globalement la taxinomie qui fonde la norme, ou seulement la « case » qu'il y occupe. Quoi qu'il en soit, cela déplace la taxinomie.

La paix sociale, quant à elle, sera au prix de l'acceptation de la violence qu'implique l'identification disciplinaire aux étiquettes. C'est pourquoi, dans les sociétés de la norme, l'ouragan gronde en permanence sous l'apparente mer calme. La norme représente cette violence propre aux temps de paix, scandant la vie quotidienne par un élément central, la peur : on a peur de tomber dans des étiquettes trop éloignées de la norme, on a peur que « quelque chose se voie ». C'est là l'une des angoisses les plus courantes de nos contemporains, qui vivent avec le fantasme diffus d'être des clandestins usurpant leur place, tant est forte l'injonction sociale implicite ou explicite : « Sois ton étiquette et n'en déborde pas. » D'ailleurs, en cas de débordements — en pratique incessants et multiples —, les autres étiquettes sont prêtes, celles des différentes figures du barbare inassimilable : fou, malade, terroriste, etc.

Arcs réflexes culturels

Pour autant, ce serait un parfait contresens que de critiquer la subordination aux étiquettes au nom d'un prétendu aveuglement ou d'une supposée faute morale. Car une perception normalisée ne signifie pas qu'on se trompe. On pourrait penser, à lire les effets de la norme, qu'il serait préférable de ne pas se laisser conduire par elle dans nos jugements et dans nos actes, car nous passerions ainsi à côté de ceux que nous rencontrons lorsque nous les identifions par une perception normalisée. Telle est effectivement la plainte des humanistes : on devrait cesser de croire qu'un handicapé est un handicapé, qu'un noir est un noir, un SDF un SDF, parce qu'on passerait ainsi à côté des « vrais » gens, en leur collant des étiquettes qui ne leur correspondent pas. Ce qui signifie, implicitement, qu'on pourrait faire un pas de côté par rapport aux effets de la norme. N'est-il pas triste de voir avant tout, en effet, la « négritude » d'une femme ou d'un homme noirs ? N'est-il pas triste que les membres d'un groupe « marginal » se perçoivent eux-mêmes comme

déterminés par leur étiquette ? Et plus un groupe social, ou un comportement social, sera déviant ou réprimé, plus sera saturée l'étiquette correspondante, au sens où l'on ne verra qu'elle. N'est-il pas fondamentalement anormal qu'il faille qu'un groupe s'approche de la norme pour qu'on se mette à voir d'abord des étiquettes multiples et, seulement après, une multiplicité contradictoire ?

On peut trouver cela anormal ou immoral, mais on se situe alors au niveau de la « conscience malheureuse » qu'évoquait Hegel : cela ne doit pas être, mais on est impuissant à y changer quoi que ce soit. Situé du point de vue de ce qui doit être plutôt que de ce qui est, ce jugement masque le fait que la perception normalisée relève d'un mécanisme corporel, aux racines inconscientes. Mécanisme qu'il est donc inutile de chercher à maîtriser par la conscience. C'est d'ailleurs quand elle cherche à maîtriser des dimensions qui lui restent hors d'atteinte que la conscience se révèle impuissante, malheureuse. Notre hypothèse est à l'opposé de la plainte humaniste, du « quel dommage que nous soyons pleins de préjugés les uns sur les autres » : la perception normalisée est véritablement une perception, elle n'est donc pas réfutable par le jugement moral, qui supposerait une prise de conscience et un point de vue de nulle part.

Du point de vue d'une pensée du conflit, la perception normalisée s'enracine donc dans le corps de celui qui perçoit en fonction de la norme : il n'a pas décidé de percevoir ainsi — si c'est un méchant conformiste — ou autrement — si

c'est un gentil humaniste libre penseur —, il ne perçoit pas non plus ainsi à cause d'un quelconque caractère acquis héréditaire, mais en raison du devenir corps dans les corps des membres d'une société des principes et théories qui l'ordonnent de façon majoritaire. C'est ainsi qu'on sera par exemple dégoûté par telle ou telle pratique alimentaire d'un groupe social ; et l'on s'en justifiera éventuellement en disant : « Ce n'est pas une idée, c'est physique. » Et l'on aura raison, car nos sens ne nous trompent pas : la norme produit de véritables effets corporels qui nous portent à intégrer physiquement ce qui s'inscrit dans la norme et devient de ce fait invisible, tandis que l'élément qui correspond à ce qui paraît anormal va ressortir, devenir visible et masquer les autres éléments.

D'où une simplification de ce que l'on voit dans le champ de la perception normalisée. On réduit, on caricature, tels ces skinheads qui haïssent l'« Arabe » sans avoir aucune idée de son pays d'origine et de sa culture, ni de rien de ce qui pourrait un tant soit peu le caractériser ou lui appartenir. Mais si nous disons : « Le skinhead pourrait se réveiller s'il connaissait la réalité de la personne qu'il range (et hait) sous cette étiquette », nous supposons des possibilités de perception dont le skinhead automate est en fait privé. Car, ici, une dimension de la perception totalement surdéterminée par une idéologie écrase tout le reste, empêchant de voir quoi que ce soit. Aucune multiplicité, aucune complexité n'entrent dans le champ de visibilité. Ce qui est en cause n'est pas

d'abord l'absence de réflexion et de savoirs théoriques — même si cela joue son rôle —, ni ce qu'on appelle des préjugés, comme s'il appartenait au jugement de dépasser cela. C'est bien une perception saturée par la norme qui est en cause, quelque chose que le skinhead ressent dans son corps.

Cette lecture matérialiste de la perception normalisée est ce que nous enseigne une pensée du conflit, pour laquelle les asymétries ne sont pas solubles dans une universalité abstraite édictant par exemple que, en vertu de notre commune appartenance à l'humanité, il est anormal d'être raciste. La perception normalisée relève d'un processus explicable en termes de ce que nous pourrions appeler des arcs réflexes culturels. Un raciste est quelqu'un qui est réellement séparé de l'autre par une perception surdéterminant cette séparation. Et ce n'est qu'en complexifiant sa perception et en intensifiant son rapport au monde à travers des pratiques que celui-ci pourra aller de cette perception vers une autre, et de là vers la connaissance (matérielle et pas seulement théorique) de ce qu'il y a de commun entre lui et l'autre, de leur participation commune à une situation, à un paysage.

Reconnaître que la perception normalisée produit des arcs réflexes culturels qui surdéterminent la perception normalisée, c'est cesser d'avoir sur cette perception un point de vue moralisant, qui nous place au niveau de la conscience malheureuse, sans aucun effet concret sur cette perception. C'est aussi reconnaître que des cultures différentes

produisent chez leurs membres respectifs des perceptions différentes, qui ne sauraient être enjambées. Il ne s'agit pas d'en conclure faussement qu'« à chacun sa vérité », mais de comprendre que la perception normalisée correspond à un niveau abstrait de perception, un niveau surdéterminé du conflit, dans lequel peut seulement exister la réalité de l'affrontement.

Jamais la société n'a été si normative

Les sociétés occidentales et assimilées se prétendent désacralisées. Elles en auraient fini avec l'idéologie, seraient des sociétés empiriques ne se laissant plus berner par des rêves et utopies, comme jadis aux époques révolutionnaires. Elles se seraient émancipées par rapport aux leaders et autres commissaires politiques, chacun choisissant, au supermarché de la vie, où placer son intérêt et son bien, sans se laisser influencer. Dans cette perspective, la publicité produirait des « informations » sur les produits — on appelle cela « communiquer » — pour que les citoyens/consommateurs puissent exercer leur libre choix...

En réalité, à l'opposé de ce fantasme, jamais une société n'a été autant disciplinée que la nôtre. La présence de commissaires politiques n'est même plus nécessaire pour qu'on obéisse aux diktats de la norme dominante. Les individus « libres de leurs choix » ne le sont que dans l'imaginaire. Et voilà bien le triomphe de la norme : c'est pour

s'y conformer que les individus corrigent eux-mêmes, en permanence, leurs comportements et leurs envies. Certains militants ou (pire encore) les adeptes des sectes nous apparaissent dans leur obéissance quotidienne comme des énigmes, mais l'homme « normal », lui aussi, soumet chacun de ses gestes à des règles très précises, à la différence près que c'est sans gourou ni maître. Et autre différence : l'homme normal obéissant à des règles dites normales, son obéissance devient invisible. Car l'emprise disciplinaire est dominante du fait que les individus eux-mêmes, dans leur vécu objectif, sont des matérialisations disciplinaires de la norme, des formes de celle-ci.

Dans *Les Anormaux*, Michel Foucault identifie dans la norme l'expression d'un pouvoir nouveau qui va progressivement s'affirmer, indépendamment du pouvoir juridique, dans nos sociétés au XVIII^e siècle et surtout au XIX^e, en s'appliquant aux individus qu'en même temps il fabrique². La norme, en effet, n'est pas la loi. Tandis que la loi interdit de l'extérieur certains comportements individuels, la norme régule de l'intérieur les comportements. De sorte que ce sont les individus eux-mêmes qui se mesurent à la norme. Elle permet donc une production nouvelle de comportements réglés, par la création de frontières intérieures à l'individu (voir *supra*, chapitre 2). Si la norme contrôle les individus, c'est qu'elle les produit d'abord comme ces êtres qui se vivent comme tels. Ce qui implique une force particulière de

l'emprise de la norme sur les comportements : beaucoup plus puissamment que si elle était simplement une émanation du corpus de lois, elle détermine ce qui est désirable, répugnant, inquiétant, etc.

Première raison à cela : tandis que la loi est nécessairement rigide du fait de l'écart entre sa généralité et la singularité des cas auxquels elle s'applique, la norme, intériorisée, introduit une « mécanique polymorphe de la discipline³ » qui épousera la souplesse de la vie pour déterminer chacun dans les multiples modalités de son existence. Seconde raison : l'effet de la norme est dû à l'exercice d'un contrôle continu produisant chez la personne un fonctionnement « sous le regard » de la division entre déviance et norme. Elle crée des frontières entre l'intérieur et l'extérieur, et c'est ainsi que la personne, multiple et contradictoire, devient un individu en saturant ces frontières, se distinguant d'un extérieur vu comme tout autre et inquiétant.

En témoigne le fameux système « panoptique » imaginé par Jeremy Bentham⁴, modèle de prison, mais conçu pour être extensible aux autres institutions. Ce système se fondait sur l'hypothèse selon laquelle des prisonniers placés en permanence sous la possibilité du regard du gardien finiraient par incorporer ce regard, cet « œil » : ils deviendraient alors, selon Bentham, « autonomes » et « libres » dans la mesure où ils auraient incorporé le mécanisme carcéral dans leurs têtes. Or, dans nos sociétés de contrôle, c'est bien sur la base de ce

mécanisme d'incorporation du regard de surveillance extérieure que les comportements individuels sont, dans un même mouvement, fabriqués et normés. Qu'il s'agisse de la prison, de l'école, de la famille ou de la « psy », lorsque les individus jugent en permanence leurs faits et gestes d'après des critères individuels, on ne peut que constater que « le pouvoir transite par l'individu, qu'il a constitué⁵ ». L'individu est le produit d'un dispositif de pouvoirs, de micro-comme de macro-pouvoirs.

Mais le pouvoir normatif ne se contente pas de produire l'individu comme une instance qui, tout en se croyant libre, respecte des limites précises. Il produit aussi, ce faisant, des frontières intérieures à la société. Le pouvoir normatif s'exerce, selon l'expression de Foucault, au nom de la « défense de la société » contre une partie d'elle-même, contre toutes les déviations censées menacer les individus. Car le système de normalisation disciplinaire a besoin d'une autojustification permanente en termes de défense contre des menaces multiples, extérieures certes, mais aussi et surtout intérieures : dissidents et anormaux mettent en danger la norme sociale.

Le biopouvoir, ou le pouvoir qui nous dit comment bien vivre

C'est ainsi que la violence exercée par la norme n'établit pas d'abord des lignes de division entre « bien » et « mal », mais entre comportement normal et comportement pathologique ou « déviant ». Michel Foucault a montré que ce pouvoir naît de l'agencement du mode de fonctionnement de nos sociétés avec une série de pratiques et de savoirs médicaux qui vont fonder la norme sur la « santé » plutôt que sur la légalité ou la moralité⁶. La norme va relever de questions « biologiques » et trouver sa justification ainsi que son champ d'action dans le corps lui-même. De la naissance à la mort, la discipline du scientifiquement ordonné gagnera du terrain sur des pratiques sociales qui n'étaient jusque-là pas normées, ou l'étaient par des rites et des récits religieux ou culturels. C'est cette discipline scientifique (plutôt que morale) qui donne à la norme moderne son caractère diffus, expliquant notre difficulté à la nommer ou simplement à

l'identifier en l'isolant du reste des pratiques sociales et individuelles. Avec le biopouvoir, c'est comme si les pratiques sociales et individuelles se mettaient à manquer d'un lieu, d'un espace, de dimensions qui ne soient pas intoxiquées par la norme ou la discipline.

La société du biopouvoir sera celle de l'évaluation et de la surveillance permanentes, dans laquelle le pouvoir s'occupera directement du corps, de la vie dans le sens le plus strict du terme et dans toutes ses dimensions. Le fonctionnement physiologique de chaque corps — ses comportements et tropismes, ses goûts et dégoûts — sera le matériel permettant d'exercer cette évaluation. Et l'anormalité sera définie par l'absence d'intérêts, ou par le fait de ne pas montrer d'intérêt pour ce qui le mérite ou, pire encore, de s'intéresser à d'autres choses. Le biopouvoir agit donc par l'articulation d'un flux de production de savoirs biologiques avec un flux d'intérêts croissants, de la part des pouvoirs, relativement à tout ce qui constitue la vie des gens. Ce sont ces deux éléments réunis qui transforment des énoncés et connaissances biologiques en normes du biopouvoir.

Par exemple, dans les sociétés industrialisées, on sait que le fait de fumer peut provoquer des cancers (savoir biologique), mais aussi que les cancers sont majoritairement dus aux modes de vie et aux facteurs environnementaux. Qu'à cela ne tienne ! À partir des informations sur le coût des cancers et des données relatives au tabagisme passif, la norme responsabilise l'individu : « Vous êtes responsable, coupable

de votre cancer. » Et c'est ainsi que, au nom de la lutte contre le cancer, le pouvoir vous dit comment vivre avec votre bouche et vos poumons.

Les « laboratoires » de ce biopouvoir sont constitués par les différents lieux où nous enfermons — pour leur plus grand bien, naturellement — tous les « pas comme il faut » de la société. Jadis, c'était la prison panoptique de Bentham ; aujourd'hui, ce sont les lieux psychiatriques ou autres asiles pour vieux, pour trop gros, pour trop maigres, pour trop amateurs des choses d'autrui, etc. Dans ces lieux, la vie est organisée sous la forme d'une survie disciplinée : il n'y a pas simplement des jours et des nuits, mais des suites d'activités. Par exemple, le matin, « activité musique » : on propose bien de faire de la musique, mais l'objectif réel est autre. Comme toutes les « activités » proposées dans ces lieux, l'objectif est transitif et utilitariste, c'est la normalisation — la guérison des « dissidents », fous, gros, handicapés, etc. Par la magie de cette transitivité, l'activité est transformée en une série de gestes évaluables, contrôlables, amendables.

Si quelqu'un de « normal » fait de la musique, de la poterie ou du cheval, il peut prétendre le faire sans rechercher une utilité quelconque. Ce n'est pas le cas du « pas comme il faut », parce que lui se trouve situé sous le projecteur du panoptique. On aurait cependant tort d'en déduire qu'une fois que le pas comme il faut devient un (presque) comme il faut, le regard normalisateur disparaît. C'est plutôt l'inverse qui est vrai, car le pas comme il faut, avec ses ateliers et activités,

représente le modèle vers lequel on conduit peu à peu les « comme il faut » : des vacances utiles et bien structurées suivent des années où l'on fait de la musique pour des raisons très évaluables, ou du sport de façon disciplinaire, tout cela étant par ailleurs bien structuré par un travail ou la recherche d'un travail, devenu l'axe central de notre vie. Sans parler de la discipline de bonne mort qui nous attend pour la fin du parcours...

Nos petites entreprises (qui connaissent la crise)

Si la vie des handicapés et autres anormaux est tout entière soumise à la normativité, celle des normaux tend donc à l'être aussi progressivement. Le biopouvoir se développe dans la vie « normale » à travers un quotidien formaté en termes de projets, de moyens et, bien sûr, d'évaluation. Toute vie aura tendance à être vue comme une entreprise : tous seraient égaux sur la ligne du départ et seul le « mérite » personnel permettrait de départager gagnants et perdants. « Donner une nouvelle chance », « remettre les gens sur la voie », « relancer la machine », « redonner l'envie de se lever le matin pour réaliser un projet » : les mots d'ordre disciplinaires ne manquent pas qui vantent la méritocratie devenue dominante.

Outre le mariage entre savoirs biologiques et volonté de contrôle de la vie individuelle, le biopouvoir implique ce que Michel Foucault appelle une « biopolitique », c'est-à-dire le traitement du corps social comme s'il s'agissait d'un corps biologique. Avec la biopolitique en effet, ce n'est pas la vie

individuelle qui est au centre — même si celle-ci sera toujours présentée comme ce pour quoi, in fine, agissent les politiques —, mais la vie des populations, avec une gestion qui devient statistique et une forme de contrôle d'autant plus efficace qu'elle aura moins recours aux lieux d'enfermement. Dans Naissance de la biopolitique, Michel Foucault a tenté de caractériser, au-delà du pouvoir normatif propre aux sociétés disciplinaires (celui des lieux d'enfermement des individus comme l'école, l'armée, la prison, les hôpitaux), l'émergence d'un nouveau modèle de société, celle de l'homme qui se norme lui-même à travers la gestion de ses intérêts. La base anthropologique de cette société, c'est donc l'Homo œconomicus.

Travaillé par le calcul de ses intérêts, cet Homo œconomicus est « le point abstrait, idéal et purement économique qui peuple la réalité dense, pleine et complexe de la société civile⁷ ». Il ne faut cependant pas le voir, explique Foucault, comme l'homme de l'échange et de la demande (l'homme consommateur), mais comme celui « de l'entreprise et de la production ». Selon lui, le vecteur de la biopolitique est d'abord l'homme qui ne saurait agir sans intérêts — sans quoi il entre dans le domaine de l'anormalité car, même si cela n'est pas interdit, une règle implicite veut que rien n'échappe à la surveillance de nos intérêts, identifiés à nos « besoins ». Mais — et c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement ici — cet homme qui sert de vecteur le plus

efficace à la « traçabilité » des corps, c'est aussi l'homme-entreprise, qui considère toutes ses activités sur le modèle de la production efficace d'un profit quelconque.

C'est le fait de ne plus pouvoir envisager autrement l'efficacité ou la raison d'être d'un geste, d'une activité ou d'une organisation qui signe la généralisation du biopouvoir : toute action est prise dans la logique de l'utilité et donc de l'efficacité, laquelle implique une grille de définition d'objectifs permettant la satisfaction d'un ensemble de besoins et l'évaluation de la réussite de l'« entreprise ». Voilà la lecture universelle à laquelle se pliera, en y voyant l'expression même du bon sens, celui qui cherche à surmonter ses « problèmes » — qu'il s'agisse de problèmes de cœur, d'embonpoint ou de chômage —, de même que tout groupe et toute institution, à quelque niveau de décision que ce soit. Car, enfin, que pourrait bien signifier agir — ou étudier, ou enseigner, ou soigner, ou créer, etc. — sans un objectif précis ? Comment pourrait-on agir sans évaluer les besoins et la stratégie à mettre en place pour les satisfaire ? Au nom de quelle rationalité un individu pourrait-il contester ce schéma ? Quels seraient donc ses objectifs, ses besoins — et ne pourrions-nous pas l'aider ?

Cette rationalité à l'œuvre dans nos sociétés utilitaristes semble une telle évidence que, loin d'être perçue comme l'effet d'un pouvoir, on y voit plus souvent l'expression d'une liberté : celle de disposer de notre raison et de notre volonté, et de pouvoir tout mettre en œuvre pour réussir ce que nous

« entreprenons ». À nous de mériter notre réussite... On explique par exemple que l'aide offerte par les psychologues, éducateurs, etc., aux hors-norme répondrait à leur propre « demande ». Croyance qui déresponsabilise évidemment les différents intervenants : ils n'imposent pas la norme, puisqu'ils répondent à une « demande » d'être aidé... Mais l'expression éventuelle de la demande n'est en rien gage de liberté : car qu'est-ce qui empêche qu'elle soit elle-même normalisée ? D'ailleurs, si l'on n'exprime pas quand il faut les demandes qu'il faut — envers les « psys », les médecins, etc. —, ce sera la preuve qu'on va vraiment très mal, qu'on n'arrive pas à « élaborer la demande » — mais, heureusement, d'autres spécialistes aideront à le faire. Oui, la norme est libre. Et cette idéologie, abstraite dans ses énoncés, se révèle très concrète dans sa réalisation : le chômeur méritera de l'être, le handicapé aura toujours un modèle de référence, quelqu'un qui allait bien plus mal que lui mais qui a réussi à monter son stand de merguez, etc.

Ce modèle entrepreneurial et méritocratique, en prétendant théoriquement contester toute société de hiérarchie et donner à tous les mêmes chances, crée en réalité des inégalités et des souffrances sans limites, car il casse tous les liens de sociabilité qui permettaient aux gens de ne pas être en permanence sous évaluation, en échec ou en attente d'échec. La méritocratie est l'expression même de cette norme qui, en colonisant la vie, impose aux êtres humains des règles de plus en plus complètes, quadrillant la vie de la naissance à la mort.

Biopouvoir et refoulement du conflit

Dans ses procédures de gestion, la biopolitique va logiquement recourir largement aux nouveautés techniques : lorsque tout ce qui peut être réalisé techniquement devient ce qui doit l'être, la norme s'impose sans qu'il soit besoin d'aucune loi ni règle extérieure. C'est la dictature de la résolution immédiate des problèmes. De cette façon, on ampute progressivement et sans s'en rendre compte la société de tout ce qui demande du temps, de la maturation, de l'expérience. Ce qui ne peut se déployer dans l'immédiateté et demande la prise en compte d'un minimum de complexité est tout simplement rejeté. Grâce à la technique, l'homme du biopouvoir croit jouir d'une liberté qui l'affranchirait de toute surdétermination non maîtrisable dans l'instant. Les dimensions non immédiatement apparentes des phénomènes, relevant du soubassement et de la longue durée, les effets de structure non compréhensibles dans des cycles courts, ne seraient que des surplus indésirables dont la technique

pourrait nous débarrasser. Le biopouvoir est bien le triomphe du panoptique comme projet de société : tout doit être transparent et ce qui échappe encore au contrôle doit lui être soumis ou éliminé, sans que la délibération démocratique ait son mot à dire.

En témoigne par exemple la chute brutale, ces dernières années, du nombre de naissances d'enfants malformés dans les pays du Nord. Pour beaucoup, c'est une bonne nouvelle : on progresse et on élimine des « problèmes ». Cette évolution pose pourtant un problème majeur, car en prévenant, grâce aux examens prénataux, la naissance d'enfants malformés — atteints de trisomie, de nanisme, du syndrome de Turner ou d'autres pathologies —, on applique de fait une politique d'eugénisme sans que personne l'ait décidé. Un responsable politique qui proposerait une loi décidant que les trisomiques, les nains, les polyhandicapés, etc., ne font plus partie de l'humanité et qu'il faut donc faire en sorte de ne plus en produire verrait sans doute la majorité de la population se soulever contre lui, et il serait certainement poursuivi en justice. Le problème est que le biopouvoir, armé de la technique, produit une politique d'eugénisme non décidé et qui s'applique sans aucune opposition.

En banalisant les techniques permettant d'empêcher la naissance des « anormaux », on signifie implicitement que les « comme ceux-là » déjà nés ne devraient plus exister, car ils ne seraient plus humains. Ce qui révèle la dimension profondément sacrificielle des sociétés modernes, qui se

veulent pourtant désacralisées et cartésiennes : au nom de l'utilitarisme, on sacrifie tranquillement des formes d'humanité perçues comme inutiles. Et cette logique n'est pas circonscrite aux pays du Nord : mondialisation des techniques aidant, elle révèle sa profonde absurdité dans certains pays du Sud. Ainsi, en Inde et en Chine, « grâce » au recours de plus en plus systématique à l'échographie, de plus en plus de femmes avortent de leur fille à naître, au nom de la norme sociale qui désigne les femmes comme des fardeaux — et au prix d'un déficit démographique de dizaines de millions de femmes aux conséquences humaines et sociales dramatiques⁸.

Ces exemples sont caractéristiques de l'administration des populations par le biopouvoir, qui consiste à normer les gens au nom d'une bonne gestion des problèmes. Et c'est bien là une nouveauté des sociétés modernes régies par l'utilitarisme, qui les distingue des sociétés dites « primitives ». Ainsi, comme d'autres peuples, les Inuits recouraient, lors des disettes et des pénuries, à des pratiques eugénistes par géronticide, justifiées en termes de survie du groupe ; mais ce sacrifice était assumé en tant que tel, il ne restait pas dans un angle mort. Dans nos cultures, le fait que tant de sacrifices restent dans des angles morts, dans l'impensé social, les rend plus féroces, et la société est moins capable de les penser et de les maîtriser.

Il ne s'agit pas de trancher ici la question de savoir s'il faut ou non permettre des avortements thérapeutiques, mais de

montrer que ce débat n'a même plus lieu d'être, car le biopouvoir a tranché tout seul, sans que personne ne soit consulté. Ce n'est d'ailleurs qu'un exemple du fonctionnement de la norme par contrôle, dur et ferme, des « populations » : il n'est non seulement plus possible de s'opposer, mais simplement de considérer qu'il y a là quelque chose à penser... Car le biopouvoir établit, comme on l'a vu, un double régime de fonctionnement de la société : d'une part, celui de l'écrasement de tout conflit (tout ce qui conteste ne s'opposerait même plus à une norme majoritaire ou construite, mais à la biologie elle-même) ; et, d'autre part, un régime du sacrificiel, mais ni pensé ni compris, car perçu comme accidentel.

Pour autant, en « déconstruisant » le projet de la société utilitariste du biopouvoir, il ne s'agit pas de démystifier et encore moins de dénoncer. Car la position démystificatrice pêche toujours par la confiance naïve dans le fait qu'une fois qu'on aura démystifié la chose, une liberté toute neuve verrait le jour. Non, ce dont il s'agit est de réaliser que ce que produit la société du biopouvoir ne s'oppose pas à une éventuelle société utopique, mais écrase et détruit aujourd'hui des dimensions du conflit et de la multiplicité, nous laissant de plus en plus désarmés face aux défis de notre époque.

Résister au biopouvoir

Le biopouvoir et sa biopolitique sont sans doute les formes les plus radicales prises par la société qui refoule le conflit. Car le fonctionnement propre au biopouvoir implique aussi un refoulement de la violence même qu'il exerce. Cette entreprise s'opère d'une façon en apparence si « normale », tellement peu conflictuelle, que l'on ne parvient pas à y résister, faute de savoir à quoi il faudrait résister exactement. Va-t-on résister, pour reprendre notre exemple, aux examens prénataux ? Cela ne paraîtrait guère raisonnable. Et pourquoi s'opposer à la recherche en pédagogie sur l'évaluation des « besoins éducatifs » des élèves, sur l'optimisation des réponses à y apporter, sur la « pédagogie de projet » ? Peut-on raisonnablement contester les projets de loi sanitaires, comme par exemple l'interdiction de fumer dans les lieux publics ?

On voit bien en quoi ces oppositions peuvent sembler « anormales » : cela vient de la manière dont le biopouvoir s'exerce sur nos sociétés. Il opère sur fond de négation

absolue du conflit : le conflit n'existe pas, il y a seulement des « problèmes techniques » pour bien diagnostiquer les anomalies. Les examens prénataux peuvent être encore améliorés, de même que les méthodes pédagogiques, les techniques de gestion des entreprises, les outils de communication pour que le public soit plus nombreux dans notre théâtre, pour que notre parti attire plus de militants, pour qu'il y ait moins de délinquance dans nos quartiers, moins de récidivistes dans nos tribunaux et nos prisons, etc. C'est toujours une question de gestion, jamais de conflit. Tout « ce qui va mal » — et la question restera, bien entendu, de savoir de quel point de vue — dispose nécessairement quelque part de sa solution, et ne saurait donc être envisagé que comme un problème technique. Telle est la gestion des populations caractéristique du biopouvoir : elle intègre les résistances au système, d'où la difficulté d'y résister.

Dans ce refoulement du conflit propre à la façon dont le biopouvoir exerce un pouvoir avec l'air de n'en exercer aucun, il y a la négation de la multiplicité des points de vue, à l'origine de la nature indépassable du conflit. Le biopouvoir s'exerce sur le fond illusoire d'une réalité une et homogène, qui ne ferait qu'articuler des besoins à des objectifs. Ce qui est ainsi oublié, c'est la matérialité de chaque chose, de chaque corps, de chaque groupe en tant qu'asymétrie. Que mon théâtre n'attire personne peut avoir de multiples causes, mais prendre ce problème sous le seul angle d'un déficit de communication, c'est nier le conflit au profit d'une réalité

abstraite dans laquelle « il serait bon d'aller au théâtre », quels que soient la pièce, les acteurs, le metteur en scène et le public. Ce qui revient à nier que la réalité n'existe que comme articulation de ses dimensions multiples et conflictuelles.

Il y a, au cœur du biopouvoir, tout un travail de sape des liens qui font les corps, qui les traversent pour faire société. Et c'est contre ce travail de sape que réside la seule solution de résistance. Résister à la contrebande de la solution de ce qui nous est présenté, sous le sceau de l'évidence, comme de simples problèmes techniques. Résister à la définition imposée de nos objectifs dans la vie, dans notre travail, nos créations et nos engagements, dans nos amitiés et nos amours. Résister à voir dans l'évaluation des besoins la voie de la résolution de nos problèmes.

Mais il y a là un autre piège, que nous tend encore une fois l'utilitarisme dans notre volonté d'y échapper : celui d'en finir avec cette société de l'utilité... par utilitarisme. Car ce serait encore trop croire, précisément, à ce que nous souhaiterions dépasser : l'utilité de l'utilitarisme. Or, nous l'avons dit et redit, l'utilitarisme n'est qu'un mode de cette dimension anthropologique sans doute irréductible qu'est le sacrifice. Dans nos sociétés de biopouvoir, l'utilitarisme fonctionne certes sur la survivance de la recherche de solution, d'un messianisme éclaté et diffus. Mais ce n'est pas son moteur matériel : l'utilitarisme est d'abord sacrificiel. Et, sous sa forme néolibérale, il est en train de détruire la vie.

Résister à l'utilitarisme n'est donc pas si facile. Car l'anti-

utilitarisme est souvent plus utilitariste que l'utilitarisme lui-même, dans la mesure où il est en quête d'un correctif à apporter à l'opacité de ce contre quoi il lutte. Nos sociétés sont trop irrationnelles : il faut rectifier le tir. Mais ce n'est pas pour rien que l'utilitarisme fait monde : il n'est pas véritablement utilitaire, il ne l'est que dans son récit. La rationalité n'est pas son moteur ontologique, et la résistance passe donc par le refus de partager la croyance de l'utilitariste, avec simplement le correctif de la bonne intention. Elle implique l'abandon de toute solution globale, des voies sécurisantes du biopouvoir, la démultiplication des lieux d'appropriation d'un certain niveau de conflit et de violence. Et c'est là que l'irruption contemporaine de la figure des « hors-norme », des « sans », peut nous aider à penser la résistance.

Notes du chapitre 9

1. Voir Miguel BENASAYAG, *Connaître est agir*, op. cit.
2. Michel FOUCAULT, *Les Anormaux*. Cours au Collège de France, 1974-1975, Gallimard/Seuil, Paris, 1999.
3. Ibid., p. 34.
4. Jeremy BENTHAM, *Le Panoptique*, Belfond, Paris, 1977.
5. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, op. cit.
6. Michel FOUCAULT, *Les Anormaux*, op. cit.
7. Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 300.
8. Bénédicte MANIER, *Quand les femmes auront disparu. L'élimination des filles en Inde et en Asie*, La Découverte, Paris, 2006.

10

Luttes des « sans »

Conflit et limites de la croissance

Nos sociétés produisent de plus en plus de « sans ». Dans les pays de Sud comme dans ces énormes poches de pauvreté qui se développent dans les pays centraux, elles fonctionnent de plus en plus selon des modèles de mise au ban de pans entiers de leurs populations : « sans travail », « sans toit », « sans accès aux soins », « sans papiers », « sans terre »... Mais les sans sont-ils vraiment « exclus » ? Dans la mesure où le concept d'exclusion laisse passer par contrebande l'idée d'une inclusion encore possible, il implique la croyance dans le modèle de croissance redistributrice de richesses et d'accession des pays « émergents » au statut des pays riches. Le modèle de la croissance permet en effet de penser encore en termes d'inclusion. C'est là un point complexe du conflit historique actuel, qui se joue dans la contradiction entre le désir de justice sociale et l'impossibilité de poursuivre une croissance pourtant réputée extensible à tous les pays du monde.

Car cette croissance, qui était le moteur du développement,

créant les richesses capables d'assurer la future justice sociale, se heurte désormais à des limites structurelles, à deux impossibles. Le premier est global : le modèle de production, de rapports sociaux et de consommation dominant en Occident n'est pas extensible : que ce soit sur les plans écologique, biologique, démographique ou climatique, il est inconcevable que l'ensemble des pays de la périphérie puissent adopter un jour le mode de vie et de consommation des pays centraux. Par ailleurs, il est impossible d'approfondir sans cesse la crise de surproduction en démultipliant les lieux de production, car il n'y aura jamais assez de marchés pour écouler ces marchandises. Avec le problème de la croissance, nous sommes face à un conflit qui ne peut trouver une solution simple et linéaire.

Partout de plus en plus nombreux, les « exclus » sont en réalité tout à fait inclus, à leur place. Ces places sont certes terribles, mais elles ne relèvent pas d'un état provisoire. Dans les pays du Nord comme dans ceux du Sud, les hommes politiques affirment : « Travaillez, soyez disciplinés, attendez la croissance et après on pourra distribuer. » Or en cela ils ne peuvent que mentir, cette croissance étant impossible. Mais comment penser l'alternative ? Certainement pas en soutenant que le modèle classique de la croissance implique d'admettre qu'« il n'y en aura pas pour tout le monde ». Avec leurs épigones populistes de gauche comme de droite, seuls les dirigeants d'extrême droite, dans les pays centraux, appellent dans cette perspective à des politiques de fermeture

des frontières aux hommes et aux marchandises : programme stupide avant même d'être nauséabond, car aucun pays ne peut préserver durablement son mode de vie en construisant des murs aux frontières.

La difficulté est que croissance et consommation impliquent bien toute une vision du monde : un mode de vie, une « morale », une philosophie. Le monde de l'individu/consommateur est pensé et organisé pour et par les sociétés qui produisent de l'individu : il conçoit et reproduit le phénomène humain sur la base d'une association d'individus séparés, unis par les contrats et les intérêts des sociétés utilitaristes et du biopouvoir. Nous ne pouvons donc penser la question de la croissance en oubliant qu'elle se pose dans une société ayant produit une forme concrète d'humanité. Il ne s'agit pas pour autant d'opposer la masse à l'individu (figures propres aux sociétés de l'individu¹), mais de chercher comment penser à partir d'autres unités qui ne soient pas les individus isolés concevant le monde comme un décor et les autres comme des figurants. Tel est le défi de notre époque : le problème de la croissance est central dans le retour d'une pensée et d'une pratique en termes de conflit.

Et c'est là que la lutte des laissés-pour-compte de nos sociétés, les « sans », émerge et se développe d'une façon différente des précédentes luttes d'émancipation. Car, si le modèle dominant n'arrête pas de produire des sans, ceux-ci, contrairement au modèle du prolétariat, ne sont pas en eux-

mêmes porteurs d'un dépassement objectif des problèmes de la société qui les condamne. Marx disait que c'est à travers le développement des forces productives que les conditions objectives des changements au sein des rapports de production deviennent possibles. Les questions de la distribution sociale, du régime de la propriété et du travail, ne dépendent donc pas d'un regard humaniste sur les souffrances des femmes et des hommes opprimés, mais des conditions objectives historiques permettant l'existence même de ce regard qui verra dorénavant une situation de souffrance comme situation d'injustice. Ce changement de regard dépendait lui-même de la possibilité de son dépassement.

C'est pourquoi la crise du modèle de la croissance est aussi celle des conditions matérielles du dépassement des injustices sociales. Elle concerne au premier chef les sans, ceux qui ne peuvent plus s'envisager comme exclus, car ils ont perdu le modèle symétrique d'inclusion, mais ne peuvent pas non plus se contenter de ce qu'ils ont, car ils sont des laissés-pour-compte des sociétés de la promesse. Les sans sont au cœur de la crise historique de la modernité, car ils manifestent le renversement de la promesse en menace : celle du devenir- « sans » des populations. Ils sont l'enjeu de notre époque, que Foucault identifia comme la fin de « l'époque de l'homme » : fin de l'époque où l'homme est pensé comme son propre messie, comme le garant de la promesse qu'il s'était faite à lui-même d'un monde parfait. Et, en même temps, un au-delà de l'homme, s'il émerge, implique un mode de rapport

différent avec les situations et les paysages qui nous constituent, et non simplement les luttes existant aujourd'hui pour défendre les sans — luttes certes justes, mais de puissance limitée.

Les « sans » : de nouveaux sujets sociaux ?

Le mode de pensée dominant de la modernité plaçait les « victimes » dans un double rôle : pâtir d'une injustice et être porteurs d'une promesse. Et cette promesse n'était pas seulement sectorielle : les victimes des injustices apparaissaient comme possédant en puissance l'embryon d'un monde de justice pour l'ensemble de l'humanité. Comme le disait Deleuze, les luttes des opprimés parlaient, bien au-delà de leurs revendications concrètes, à tout le monde, même et surtout si elles ne parlaient pas de tout le monde. C'est ainsi que la lutte du prolétariat, mais aussi celles des femmes, des minorités raciales ou sexuelles comme des militants anticolonialistes débordaient dans leurs objectifs les revendications de leurs champs respectifs. De façon explicite ou non, ces luttes intéressaient l'ensemble de la société. Leur succès n'impliquait pas simplement un changement en faveur des victimes concernées, mais un changement devant nécessairement redistribuer la donne totale du système-

monde. Les victimes portaient une promesse pour l'ensemble du monde, leurs projets et luttes faisaient monde. Un changement dans les rapports de production et dans la propriété des moyens de production n'avait pas comme seul objectif une meilleure redistribution du travail, de même que l'émancipation des femmes ne signifiait pas garder la structure patriarcale de la société en donnant simplement des places à quelques femmes. Toutes ces minorités en lutte se sont constituées comme autant de sujets sociaux, acteurs de la modification historique de l'ensemble de la société.

Nous n'utilisons pas ici le concept de « sujets sociaux » au sens où la philosophie classique pense le rôle du sujet : celui qui décide un acte et agit sur un « objet ». Il désigne pour nous ces « opérateurs d'agir » qui ne sont pas eux-mêmes extraits des surdéterminations de la situation². Les sujets sociaux sont ces membres de minorités qui, à un moment donné, cessent d'être purs objets de discours — « objets de savoirs » au sens où le décrit Foucault — pour devenir des acteurs élaborant eux-mêmes des discours et des savoirs sur la norme sociale. Le prolétariat, les femmes ou les colonisés, tous objets de discours de normalisation, se sont historiquement mis à dire et savoir, modifiant ainsi l'ordre dominant. Et ce basculement a été un moment d'ouverture de nouveaux possibles pour l'ensemble de la société, ni dénombrables ni prévisibles. C'est en ce sens que l'irruption dans l'espace historique d'un nouveau sujet social permet de

développer le conflit dans de nouvelles dimensions, par l'enrichissement du soubassement, de l'être même du paysage.

Le problème qui se pose avec les sans d'aujourd'hui, c'est que leurs revendications sont transparentes pour le pouvoir : un « sans-toit » voudra un toit, un « sans-papiers » des papiers, un « sans-travail » du travail, etc. Les sans, masse grandissante de gens jetés aux bords de la société, ne sont pas dans leurs demandes porteurs de cet excédent qui leur permettrait de devenir de véritables sujets sociaux. Quand les attentes d'un groupe minoritaire apparaissent comme le fruit d'une pure privation, ce groupe ne peut pas se constituer comme minorité, il n'est pas une singularité. Le traitement des sans comme des « privés de... » reste saturé par des besoins énonçables et transparents. Ces groupes ne veulent pas quelque chose qui questionne l'ordre et les fondements sociaux, mais ce que possèdent les membres « intégrés » de la société.

C'est le piège fondamental dans lequel tombent parfois les mouvements des sans : ne pas chercher à déborder la place disciplinaire dans laquelle la société les parque. Les conflits auxquels ils participent sont alors réduits, diminués, du fait que les sans ne se présentent pas comme des « autres », actualisant une multiplicité contestataire et subversive, mais au contraire comme des gens qui, par leurs besoins, confortent la société dans l'idée que ses valeurs sont nécessairement désirables par tous, universelles ; preuve en

est qu'on vient de partout dans le monde pour accéder à ce mode de vie. Qu'on puisse se bagarrer pour posséder ce qu'offre le système renforce celui-ci, car ses principes apparaissent alors comme les seuls naturellement désirables.

Pourtant, depuis les années 1980, les luttes des sans, par exemple celles des « sans-terre », ont souvent cherché à construire des espaces de vie alternatifs. Au Brésil ou en Argentine, les paysans pauvres qui occupaient des terres expliquaient qu'ils l'avaient fait d'abord pour survivre et qu'après coup ils s'étaient rendu compte qu'ils étaient en train de développer une vie plus désirable que celle dont ils étaient exclus. C'est ainsi que les sans sont progressivement devenus des laboratoires et des « chercheurs » de nouvelles possibilités : les liens entre les gens, et des gens avec l'environnement, connaissent de nouvelles formes. Cela s'est développé pendant quelques années dans toutes les dimensions de la vie sociale : éducation, production, échange, médecine, art, etc. Aujourd'hui cependant, la perspective des sans comme nouveaux sujets sociaux semble souvent engagée dans une impasse. Et elle s'éloigne d'autant plus que le mouvement « alter » qui s'est développé en les accompagnant est retombé dans l'ancienne figure de la représentation comme lieu du pouvoir ; il a discipliné et sclérosé le mouvement alternatif : celui-ci n'a pas disparu, mais il est devenu plus flou, plus difficile à saisir.

Le manque d'un socle commun, qui peut faire qu'une lutte devienne l'expression d'une singularité parlant à tous, se

matérialise chez les sans d'Occident dans un problème structurel qui leur enlève forces et perspectives. Il se manifeste par exemple dans le rapport entre les militants de la cause des sans et ceux-là mêmes qu'ils défendent. Au Brésil ou en Argentine, ceux qui occupent des terres sont des paysans sans terre, des pauvres des campagnes, parfois accompagnés de « néoruraux », des citadins pauvres contraints de quitter les villes. Mais, dans les pays du Nord, nombre de militants des organisations des sans sont des nationaux qui agissent par solidarité, dans un rapport compliqué avec les sans : ils veulent un changement social radical dans leur pays, mais un sans-papiers se contente la plupart du temps de vouloir des papiers. Souvent, ces militants se plaignent du fait que les gens qu'ils aident, une fois qu'ils obtiennent ce qu'ils veulent, ne continuent pas à militer dans le groupe, sauf rarissime exception.

On peut voir là un symptôme de cette difficulté à faire monde propre à la lutte des sans. Si ces luttes pouvaient spontanément construire un paysage, celui-ci inclurait d'emblée tous les militants des groupes, sans qu'il soit besoin de préciser leur statut dans la vie — avec ou sans papiers, toit, travail, etc. La question n'est pas simple, car on ne peut conclure trop rapidement que les groupes de sans — à l'instar par exemple des Brésiliens — devraient être seulement composés de ces derniers, excluant ceux qui les soutiennent. Il s'agit plutôt de chercher de quelle manière construire un socle commun entre ces deux catégories de militants. Pour

que les sans deviennent de nouveaux sujets sociaux, des minorités porteuses du nouveau, la catégorie des sans doit être réappropriée par des groupes divers, qui ne soient pas seulement définis par la privation ou par une solidarité en extériorité.

Dépassement du conflit et structure matérielle

Le monde produit de plus en plus de sans, qui ne parviennent pas à faire monde. Il y a bien un excès qui doit « désaturer », mais aucune structure matérielle objective qui puisse donner forme à la débâcle. Il y a du conflit, mais pas de dépassement du conflit. Lorsque, par exemple, à Osaka ou à Paris, des « sans-toit » sont évacués d'un parc et relogés dans un centre d'hébergement, on peut « comprendre » leur refus parce qu'il ne s'agit que d'une solution provisoire. De même, on peut comprendre qu'une dépendance regrettable à l'alcool empêche de préférer ce qui serait plus « normal » (un toit en hiver plutôt que la boisson dans le froid). Mais ce qui manquera toujours dans cette compréhension, c'est le fait qu'un SDF, en quittant le parc et la communauté, puisse regretter quelque chose qui ne relève pas d'un manque a priori, mais d'une création a posteriori : le mode de vie et les liens créés dans la situation d'être à la rue, aussi peu désirable soit-elle au départ.

C'est là, précisément, que se présente un excès du désir sur le manque. À la suite de Spinoza, on peut dire que le désir n'est jamais d'abord ce qui s'articule à un manque, mais ce qui crée de l'être. Dans ces « frontières intérieures » où la société n'intègre qu'au prix de désintégrer, l'intégration ne saurait parvenir à saturer le désir. Du fait de leur lieu propre, les sans connaissent un excès du désir. Mais c'est aussi à cet excès que leurs luttes ne parviennent pas à donner forme objective. Les victoires remportées par les luttes menées en faveur des sans — des régularisations, des papiers, des logements, des centres d'hébergement, du travail, etc. — ne sauraient donner forme singulière à ces luttes, dans la mesure où elles ont lieu sur fond de privation préalable, privation des minorités subissantes (et non agissantes) par rapport à un point de vue majoritaire. Ce sont de petites victoires, certes heureuses pour ceux qui en bénéficient, mais qui restent des échecs du point de vue de l'intégration des individus à un modèle demeurant essentiellement excluant.

Pensé depuis le point de vue des sans, le conflit social apparaît aujourd'hui très limité. Si, dans les luttes propres aux sujets sociaux, nous avons tendance tout de même à reconnaître un projet-monde, c'est sans doute parce que nous pouvons y identifier un fort excédent. En effet, d'une façon ou d'une autre, toute lutte d'émancipation obéit à ce principe matérialiste qui fait qu'elle ne naît pas rationnellement dans la tête de quelqu'un, ni comme réaction à la souffrance, mais de la possibilité matérielle de son dépassement. Avant que cette

possibilité commence à exister, on dénoncera comme « dures » ou « inhumaines » certaines réalités, mais non comme injustes, car l'injustice implique toujours la possibilité d'une justice objective, même si cette perspective semble très réduite. Il faut bien que la possibilité du nouveau existe pour pouvoir désigner comme injuste et donc dépassable une réalité concrète. C'est pourquoi les sujets sociaux sont ces mouvements minoritaires qui, à travers leurs luttes, ouvrent de nouveaux champs de possibles, voire inaugurent une nouvelle époque, parce que leur surgissement implique une rupture historique.

Ce qui manque aux luttes des sans pour créer de nouveaux modes de vie et faire monde, ce sont des structures matérielles existantes que ces luttes parviendraient à révéler. Sans cela, la réalité des laissés-pour-compte a beau être dure, elle ne parvient pas à faire problème. Une réalité qui fait problème est celle dont le conflit est en voie d'être assumé par le déploiement d'une dimension du soubassement, toujours multiple. Or quel est, pour les sans, le conflit qu'il s'agirait d'assumer ? Les sans sont-ils porteurs d'une structure matérielle susceptible d'être déployée par les luttes ? Pour les prolétaires, les femmes ou les colonisés, tel était bien le cas. Et c'est pourquoi ils et elles ont été porteurs d'un monde, d'un paysage. Dans le cas du féminisme — comme dans celui du prolétariat —, la réalité de la puissance des femmes est objective, matérielle : les femmes travaillent, étudient et affrontent les problèmes domestiques,

elles luttent pour défendre leurs groupes, nations ou classes. Le projet féministe est donc moins le fruit d'une théorie ou d'un souhait abstrait que la potentialisation, le devenir-sujet des femmes se fondant sur une réalité déjà là depuis longtemps. Les raisons qui justifient l'oppression reposant sur des bases imaginaires et idéologiques, le féminisme s'imposera comme la révélation d'un anachronisme désormais inacceptable. Or les luttes des sans, loin d'apparaître comme telles, tendent à être perçues elles-mêmes comme anachroniques.

C'est que la possibilité du nouveau ne se décide pas par décret, à moins d'appeler ainsi des idées prétendant faire monde par forçage et qui ne parviennent pas à se propager de ce fait même. Car ce n'est pas de façon volontariste que l'on crée les structures capables d'accueillir et de développer une simple idée, aussi belle et bonne soit-elle a priori. Ainsi de la « décroissance », qui, de l'aveu même de ses partisans, est davantage un slogan qu'une structure matérielle à révéler. A priori, rien ne paraît plus rationnel : étant donné l'état critique de la vie sur terre auquel nous conduit la poursuite de la croissance, il semble logique de renoncer à cet objectif démentiel et de nous tourner vers des modes de vie impliquant la décroissance. Mais il est vain de scander des slogans qui ne peuvent faire monde, car ils sont sortis de nos têtes pensantes plutôt que de structures prêtes à se matérialiser.

Virtualisation du monde et luttes des « sans »

Les sans ne sont donc pas porteurs d'un nouveau monde, tout au moins pas pour le moment. Du point de vue matérialiste qui est le nôtre, il n'y a cependant pas là un constat d'échec. Certes, les luttes des sans ne sont pas, au-delà d'un récit idéologique, révélatrices d'une classe ou d'une quelconque structure sociale cherchant à s'émanciper. Mais ce constat porte une signification quant au mode de lutte dont a besoin notre époque de transition.

D'une part, on l'a vu, cela signifie que le sens profond des luttes des sans ne saurait être donné par ce dont ils sont privés. Pris dans la transparence des besoins et cantonnés à des luttes sectorielles, ces mouvements ne sont pas porteurs de quoi que ce soit d'universalisable ou de transmissible pour l'ensemble de la société. Les laissés-pour-compte peuvent bien se révolter, ce qu'ils veulent reste dans les limites de ce qu'apparemment la société peut le cas échéant leur donner, à condition d'en accepter la discipline. Mais, d'autre part, si les

mouvements des sans débordent cette position passive d'attente/demande, c'est parce que, de par leur seule existence, ils mettent le doigt sur un défaut majeur du système : son caractère non extensible. L'ordre mondial actuel est dirigé par un modèle de production/consommation inaccessible à tous. Et c'est en ce sens que les sans constituent un axe important dans la mouvance réticulaire qui construit l'alternative : ils expérimentent au quotidien les frontières intérieures du système-monde, en montrant que ce qui nous est présenté comme le « monde » n'est qu'une dimension restreinte de la réalité.

Ces luttes ne recouvrent donc pas seulement les mouvements de ceux qui se retrouvent aujourd'hui exclus de ce qu'est censée devoir leur offrir la société. Les sans sont tous ceux qui se retrouvent aux frontières intérieures de la société, là où du multiple, du conflictuel, refuse de s'assimiler à l'unification synchronique. Un chercheur qui défend la recherche fondamentale contre l'exigence utilitariste est un sans. Un enseignant qui résiste à réduire son désir de transmettre ce qu'il enseigne à un « portefeuille de compétences » à faire acquérir à ses élèves est aussi un sans. Un artiste qui refuse de brider son désir de création au profit de la politique culturelle de la ville est aussi un sans, comme un chômeur qui résiste à être « flexible » dans un marché du travail qui n'achète plus ses « compétences », etc.

Dans cette perspective, les sans le sont en un double sens : d'une part, ils sont « sans » par rapport au modèle dominant,

qui les prive de l'accès à la norme ; et, d'autre part, ils ne représentent pas un nouveau mode d'agencement, un hypothétique « autre monde possible » qui n'émerge pas encore. Cela n'est du reste pas nécessairement négatif, car c'est l'existence même des sans qui rend possible une résistance. Ils évoquent le sans-forme, l'excès de puissance et de vie sur la norme dominante, excès qui rend possible le déploiement des dimensions de la vie. Dire que les sans sont, dans nos sociétés disciplinaires, la source matérielle d'une résistance, c'est dire que la résistance relève de la création. Le sans-forme est en effet ce qui, ontologiquement, est source de toute création, mais a aussi vocation à s'épuiser dans la forme.

Ce que le devenir-sans nous révèle, c'est que le système-monde ne tient pas, et qu'on essaie de le remplir avec de la discipline. On essaie de suppléer l'absence de promesse avec du contrôle, à travers une unidimensionnalisation utilitaire des pratiques. Et cela produit des actes de barbarie, voire un désir de barbarie. Cela produit surtout des frontières dans lesquelles ceux qui se vivent comme des « sans » expérimentent que le devenir disciplinaire de la société cache un écrasement du conflit. Que le récit utilitariste cache des pratiques sacrificielles massives et irrationnelles. Que le « tout est possible » de la technique se heurte à des asymétries. Les sans désignent tous ceux qui expérimentent que, derrière la virtualisation du monde, le système-monde est en train d'épuiser ses formes. Et c'est ici que, aussi paradoxal que

cela puisse paraître, celui qui lutte pour survivre dans un bidonville et l'artiste qui lutte pour que vive sa création ont quelque chose en commun. Même si ce quelque chose se définit plutôt négativement que positivement. Entre ces luttes apparemment éloignées, il existe des croisements insoupçonnés, car elles ont l'une et l'autre à voir avec la recherche d'un réel, mais aussi et surtout avec la découverte des effets de la virtualisation du monde et de son angle mort : le retour du conflit sous des formes barbares.

Les sans sont en ces lieux où l'on retrouve le conflit écrasé sous l'unidimensionnalisation utilitaire des pratiques et où, pendant d'une expérience souvent douloureuse, on découvre, parfois avec surprise, la dimension créatrice du conflit. Pour les sans, le monde ne se déréalise pas, bien au contraire : ils ont à faire avec le réel, et c'est pourquoi ils construisent et créent, bien obligés, de nouveaux agencements avec les limites de l'époque, même si de ces expériences n'émerge pas encore une nouvelle forme capable de fonder un autre paysage, qui ne soit ni celui de Dieu ni celui de l'homme³.

Les sans, loin de définir une simple privation, nous lancent donc un défi très concret, celui d'assumer la problématique de l'époque, comme l'affirmait par exemple le poète cubain José Martí : « Con los pobres de la tierra, quiero yo mi suerte echar » (Avec les pauvres de la terre, je veux courir ma chance). Cet engagement ne se justifie pas par philanthropie ou par amour chrétien de la pauvreté, encore moins par

attribution d'un messianisme quelconque aux laissés pour-compte, mais parce que leur existence signale les limites et les défis d'une époque. Il faut tenter de comprendre cela avec une certaine tranquillité. Pour le chercheur en biologie, la recherche passe par la quête du dépassement de la maladie. Pour l'urbaniste, par celle du dépassement du problème des grands ensembles. Pour le musicien, par la création aux limites des objets musicaux eux-mêmes. Bref, c'est par ses limites qu'une société se pense et se reproduit. C'est en ce sens que notre point de vue est consubstantiel à celui des laissés-pour-compte.

Résister, c'est créer

Comme le disait Gilles Deleuze, « résister, c'est créer ». Et créer dans une époque obscure, c'est résister. Mais la résistance conçue comme création implique à son tour une pensée du conflit le distinguant du pur affrontement. Comprendre comment on résiste dans notre époque obscure oblige à chercher par où passent les conflits structurant les situations, afin de pouvoir développer de nouveaux possibles, susceptibles de déplacer le centre de gravité de ces situations trop superficiellement centrées sur l'homme.

L'avantage de l'affrontement, c'est qu'il donne le sentiment de clarifier le conflit. Mais, on l'a vu, ce faux savoir occulte le fait que le conflit est une situation complexe dans laquelle aucune des « parties » en présence ne possède à elle seule la « bonne solution ». Et c'est pour cette raison même qu'il y a à créer, à devenir. Un conflit est fait d'asymétries ? Ce sont les asymétries qui permettent de créer ! Un conflit signifie qu'il n'y a pas de solution définitive ? C'est cette absence même qui nous pousse à inventer des solutions

locales. Croire que le conflit réside dans l'affrontement, c'est croire qu'en prenant le pouvoir et en éliminant l'ennemi, on va changer les choses, sans comprendre que le « problème » que l'on cherche ainsi à résoudre englobe la situation dans laquelle nous combattons.

Nous qui sommes contre, nous tombons trop facilement dans le piège de croire que nous sommes extérieurs à ce à quoi nous nous opposons. Or c'est justement l'inclusion de ceux qui résistent dans ce contre quoi ils résistent qui rend l'assomption d'un conflit plus complexe que la victoire dans l'affrontement. C'est parce que les sans font partie du système que leur résistance ne peut se limiter à l'opposition, mais doit aussi passer par l'invention de nouveaux modes de vie. Alors pourquoi parler malgré tout de résistance ? La création est une résistance au sens où il y a bien une sorte d'« ennemi » à combattre, mais qui n'est pas identitaire : c'est l'ensemble des fonctionnements qui détruisent des dimensions d'être et produisent le devenir unidimensionnel de la vie.

Autre raison de la plus grande facilité de la résistance/affrontement par rapport à la résistance/création : quand on s'oppose, on a contre quoi résister, et la puissance de ce mode de résistance doit beaucoup à l'opposition de ceux d'en face. Dans l'affrontement, la résistance est donnée par la présence identitaire d'un ennemi. Alors que le problème de la création va être d'identifier là où ça résiste. Et on n'invente pas de nouveaux modes d'agir de façon volontariste.

Reprenons ici à titre d'exemple notre hypothèse selon laquelle le capitalisme est compossible en raison de sa teneur hautement sacrificielle : toute tentative de rationalisation de celui-ci relèverait davantage du volontarisme que de la création. Ce qui fait monde n'est pas le résultat d'un calcul de rationalité consciente, mais d'un rapport de conflictualité dans lequel l'acte d'assumer ce qui résiste est mille fois plus créateur que la recherche consciente d'un résultat : la création advient dans le conflit situationnel. Toute pensée trop idéologique, formulée en termes de programme et d'objectifs pour « créer du commun », va produire au contraire l'implosion de ce qu'on cherche à créer.

Les artistes connaissent bien le rôle de la matière dans la forme que prendra leur création. N'en déplaise à Aristote, la statue que crée le sculpteur doit davantage à la résistance de la matière et au « combat » du sculpteur contre elle qu'à la forme préalable de la statue dans la tête de l'artiste. Il y a de la résistance et résister, c'est développer les conflits qu'elle implique. Il y a par exemple résistance au devenir unidimensionnel de la vie, au formatage disciplinaire des individus, au contrôle des corps. À l'époque du biopouvoir et de l'« ennemi intérieur », la résistance existe aux frontières intérieures de la société, là où l'on manipule les individus et surtout les populations hors-norme comme des objets sociaux exclus et donc à inclure ou à détruire, parce qu'à la fois ils sont en danger et constituent un danger pour les autres. Ainsi, les sans ne sont pas que privés. Sans pouvoir se projeter

comme membres d'un mouvement unitaire, ils désaturent les pratiques et libèrent une certaine quantité d'énergie, retrouvant les racines qui réactualisent des noyaux de réel.

Conflit et puissance, pouvoir et représentation

Un tel défi, à l'évidence, ne peut être affronté depuis un lieu central. Tout changement dans nos modes de vie, dans la façon dont nous entrons en relation avec les autres et avec l'environnement, dans notre système de « valeurs » engage des processus qui ne peuvent être produits depuis les lieux centraux de la représentation, les lieux du pouvoir. Nous retrouvons ici la distinction entre pouvoir et puissance⁴.

Ce que nous entendons par « pouvoir », à la suite de Foucault, comporte deux faces : le macropouvoir (les institutions, lieux visibles du pouvoir) et les micropouvoirs (faisceaux réticulaires de circulation du pouvoir existant sous une forme diffuse dans l'ensemble des dimensions de la vie sociale et personnelle, sans vraie frontière entre les deux). Le pouvoir est ce qui exprime et structure, dans et pour une époque, un état donné de la situation, contradictoire et en devenir : des modes de vie et de production, des formes de

relation, des séparations entre la santé et la maladie, la norme et la déviance. La puissance, en revanche, est consubstantielle au devenir lui-même. Déploiement permanent du conflit, elle passe à travers les réseaux du pouvoir sans s'identifier à eux : elle peut seulement les renforcer ou les mettre en cause. Tandis que la puissance est ce qui déploie le conflit, le pouvoir est une forme de sa représentation. Il n'est pas inclus dans les processus multiples du conflit et ne doit pas être vu comme une instance extérieure qui agirait sur les individus. Il ne s'extrait pas du soubassement qui conforme chaque situation, chaque paysage : les formes du pouvoir, dans ses deux dimensions, sont toujours des éléments du soubassement, jamais leur résultante.

Ce n'est donc jamais au niveau du macropouvoir que peuvent advenir les changements dans les formes les plus profondes de la vie des sociétés — modes de production et de consommation, structures familiales, conceptions de la santé et de la norme. Ses institutions ne sont en effet que les lieux de la gestion, distincte de la politique, ensemble des pratiques multiples de la puissance, se développant toujours de manière diffuse dans le corps social lui-même. Le rôle centralisateur des institutions du macropouvoir est en partie à l'origine de la croyance selon laquelle elles seraient le lieu depuis lequel est dirigée la vie sociale. Mais la centralisation n'assure paradoxalement qu'une fonction périphérique : le macropouvoir n'enveloppe pas l'ensemble de la politique, et encore moins la vie sociale, il n'en est que l'archive, la

répression, toujours dans un après-coup. Les institutions du pouvoir sont enveloppées par la puissance de la vie sociale, qui les oriente et dirige.

Les changements profonds dans les modes de vie et de reproduction sociale s'opèrent toujours par des processus multiples aux niveaux de la puissance et par des modifications conflictuelles des micropouvoirs. C'est seulement comme conséquence de ces constructions conflictuelles dans le soubassement que de nouvelles hégémonies peuvent trouver une traduction au niveau du macropouvoir, par une loi ou un changement de régime administratif. C'est pourquoi toute tentative volontariste de procéder à un changement social profond depuis le seul pouvoir, sans répondre à un processus réel de la base matérielle, est condamnée à devenir une loi oppressive. Le pouvoir gestionnaire peut avancer d'un pas par rapport aux processus qui dégagent une hégémonie dans la base du corps social, mais guère plus (tel fut, par exemple, le cas de l'abolition de la peine de mort en France en 1981). Mais si un pouvoir démocratique prétend diriger un pays au-delà de l'état réel des processus de la base sociale, il signe sa perte à court ou moyen terme — sauf à tenter de perdurer en devenant dictature, ouverte ou déguisée.

Mais, en démocratie, toute institution de pouvoir n'existe que dans cette tension entre la souplesse qui lui permet d'accompagner la puissance et le conflit — et en même temps la met en danger — et la rigidité qui la mène à sa perte par sclérose. C'est pourquoi il s'agit d'une instance assez

impuissante, car elle ne peut qu'accompagner ce qui se dégage comme tendance à la base sociale. Dans ce cadre, tout projet de croissance alternative, pour ne pas parler de décroissance, ne peut être développé que par la base sociale elle-même, à travers le déploiement d'hypothèses théoriques et pratiques qui montrent ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Des questions comme celles de la croissance ou de la justice sociale ne peuvent que s'expérimenter depuis les pratiques multiples du contre-pouvoir, qui essayent, adoptent, rejettent ou modifient certaines hypothèses, de façon non idéologique et à l'épreuve de la pratique.

D'où l'émergence, depuis les années 1990, d'une myriade d'instances et de pratiques du contre-pouvoir, ONG, collectifs, comités, organisations intermédiaires qui prennent en charge des mécanismes de la vie sociale. Ces instances intermédiaires entretiennent avec les pouvoirs dominants des rapports très différents et qui varient avec le temps, les lieux et l'expérience. Ces rapports sont tantôt de collaboration, tantôt de rivalité ou de lutte, ils n'obéissent pas à un plan prédéterminé. Les contre-pouvoirs accompagnent ainsi les processus sociaux, parfois dans la longue durée, parfois de façon éphémère. Ce qui les caractérise essentiellement, c'est qu'ils n'ont pas vocation à la prise du pouvoir, mais au développement de la puissance à la base. Et, dans les situations où les contre-pouvoirs, en assumant l'affrontement, renversent le pouvoir, soit ils continueront à exister en dehors du nouveau pouvoir, soit ils disparaîtront.

Les sociétés se produisent, se modifient et se pensent dans des circuits très éloignés des instances proprement politiques, fussent-elles contestataires. Outre les organisations intermédiaires entre le pouvoir politique et la société, ces circuits comprennent également aujourd'hui les espaces dans lesquels sont posées théoriquement et pratiquement les véritables questions de notre époque : quel est le réel qui résiste à la virtualisation ? Pourquoi résister à l'utilitarisme et au biopouvoir ? Qu'est-ce qui peut remplacer l'homme comme opérateur d'agir concret ? Ces espaces, on l'a dit, sont ceux de l'art, de la médecine, de l'éducation, mais aussi de l'urbanisme, du sport, etc. Dans chacun d'eux, les contradictions sont multiples et sans solution. Et il est vain de prétendre trouver une ligne unificatrice entre les intérêts de tous ces acteurs : travailleurs des différents secteurs de la médecine, où se posent des questions anthropologiques ; artistes qui questionnent l'esthétique et interrogent leur rôle social ; enseignants qui se posent la question d'une éducation non utilitariste ; paysans qui construisent de nouveaux modes de rapports sociaux en occupant des terres, etc. Les intérêts divergents, voire opposés, sont sans solution. Mais c'est aussi pour cette raison que ce sont des lieux de création et de puissance.

Le déploiement du conflit dans le développement de contre-pouvoirs multiples implique une diffusion du pouvoir par la dissipation de la puissance. Et cela ne conduit pas

nécessairement à une expression politique en termes d'avant-garde qui puisse les diriger. Comme l'écrit le biologiste Jean-Marie Legay, « étudier le fonctionnement des systèmes complexes ne nous conduira probablement pas à y découvrir une loi générale qui en serait la caractéristique. Mais toute une série de propriétés, et même toute une série de stratégies qui n'ont d'ailleurs pas besoin d'être compatibles. Tel système peut fonctionner d'une certaine manière, tel autre, d'une autre⁵ ». Cette réalité est fort mal acceptée par la plupart des militants classiques, qui ne voient là que de la dispersion, sans comprendre qu'il s'agit du développement des processus multiples qui retissent la société à des niveaux anthropologiques très profonds, sans produire pour autant une loi unitaire.

Pensée du conflit et actions restreintes

L'action des sans ne part pas d'une conception du monde tel qu'il devrait être, mais entre en conflit avec le monde tel qu'il est. Elle assume les conflits parce qu'elle est et reste une lutte situationnelle prise dans la multiplicité. À l'inverse, le mot d'ordre « penser global et agir local » revient à vouloir interpréter les situations concrètes en fonction de principes extérieurs à elles ; il casse les ressorts de la lutte et la détourne de ce qui lui permettait d'assumer les conflits et de retrouver ainsi des noyaux de réel. Pour les luttes des sans, la multiplicité est essentielle parce qu'elles sont toujours en situation. Si elles se mettent à chercher l'unité, elles retombent inévitablement dans le piège de la virtualisation.

Dans les situations réelles, les corps qui s'agencent font toujours dysfonctionner les modèles. C'est pourquoi les situations sont infiniment plus riches et complexes que les modèles : elles forment des systèmes complexes dans lesquels le rapport entre le système et les parties n'est jamais

d'extériorité. En tant que globalité, le système agit seulement dans et pour chaque situation concrète, car la totalité — les résultantes des rapports entre les multiples — n'est pas une situation « méta » qui surplomberait les situations. Nous ne pouvons faire autrement que penser la globalité localement, nous sommes structurellement limités à agir et penser en situation, même si ce cadre comporte des séries infinies en intensivité. Car dans l'extensif nous sommes toujours condamnés à une certaine ignorance, faute de pouvoir prévoir le développement du système dynamique formé par les différentes situations.

Le système pensé comme totalité est en effet structurellement inconsistent, car il comprend en son sein des contradictions irréductibles. Ce n'est que dans chaque situation locale que nous pouvons agir de façon consistante (non contradictoire), en se donnant des objectifs évaluable. La globalité n'est pas ordonnable de façon non contradictoire, elle existe dans chaque situation comme le « point X », point-problème qui se donne à penser comme défi de la situation. Sa résolution, ou plutôt son assomption, reste situationnelle car toute tentative d'extrapolation à l'ensemble des situations d'une décision propre à une situation concrète est impossible : ce serait le retour de la tendance métaphysique, prétendant résoudre les situations depuis l'extérieur.

Une économie parallèle, une occupation de terres, une certaine position par rapport à des questions bioéthiques, un certain pari esthétique dans une création : autant d'actions qui

ne peuvent s'exporter vers l'ensemble des situations composant un système. Tout ce que l'on pourra expérimenter comme nouveaux possibles d'une situation donnée sera certes important pour d'autres situations, mais ne pourra jamais se substituer à leurs propres paris et agirs. Tout agir répondant à une asymétrie concrète, il ne peut être que local, car, dans la complétude d'un système global, il n'y a pas d'asymétries qui puissent ordonner l'ensemble. Une asymétrie n'existe que dans un cadre d'incomplétude, de ce qui ne peut être pensé comme indécidable. C'est d'ailleurs ce qui fait que le conflit est, en situation, créateur de changement, alors que si on l'extrapole sous la forme d'un principe global, il devient simplement porteur de contradiction.

Nous nommons « action restreinte » toute action pensée et exécutée dans, pour et par une situation donnée. Il peut s'agir du renversement d'une dictature, mais aussi d'une nouvelle pratique médicale. Une telle action peut devenir, pour les autres situations, un élément important de deux points de vue : d'abord, parce que, en modifiant la situation, elle affecte inévitablement la résultante qui émerge entre elle et les autres situations ; ensuite, parce que le déploiement de nouveaux possibles dans une situation permet d'envisager des actions adaptées pour d'autres situations. Mais l'action est toujours restreinte, parce qu'une expérience concrète connaît toujours ce que l'on pourrait appeler sa « masse critique », au-delà de laquelle elle ne peut plus conserver son sens.

C'est ainsi, par exemple, que lors de la grave crise

économique traversée par l'Argentine en 2001, les pratiques de troc jusque-là développées dans certains secteurs (et qui concernaient environ 800 000 personnes) se sont généralisées en quelques jours à quelque cinq millions de personnes. La conséquence fut que cette pratique implosa littéralement, jusqu'au point de quasiment disparaître. Ce fut une expérience très intéressante, mais qui avait trouvé sa masse critique. Comme elle avait été pratiquée depuis une structure de contre-pouvoir, sa réabsorption se passa sans violences. Il en serait sans doute allé autrement si cette pratique avait été décidée depuis le pouvoir, si elle avait été dogme métaphysique plutôt que pari situationnel. Une expérience locale peut évidemment être récupérée par un pouvoir central sous la forme d'une loi ou d'un nouveau type de fonctionnement — c'est là la fonction de « laboratoire » de certaines actions restreintes —, mais, une fois récupérée, elle devra cohabiter avec la multiplicité contradictoire propre à la gestion : elle sera agencée avec des pratiques contradictoires, opposées peut-être. Ce qui en situation correspond à une certaine vérité, perd ce caractère une fois adopté par la gestion et doit alors fonctionner selon le principe conflictuel essais/ erreurs, plus pragmatique.

Le système, en tant que globalité dynamique, reste opaque pour ses agents : il comporte structurellement des tendances illisibles depuis les situations concrètes. Ce qui apparaît comme consistant et logique en situation, ne le sera plus une

fois pris dans l'ensemble du système. La résultante est en effet pour une bonne part inopinée, ou du moins apparaît telle aux habitants de la situation. Il faut donc apprendre à penser en termes de systèmes dynamiques, où toute action est coproduction de savoir et d'agir, en assumant la complexité propre à la situation. Une telle simultanéité du savoir et de l'agir est impossible au niveau global, qui ne correspond pas à une dimension matériellement existante. La pensée du conflit nous conduit donc à agir sous la forme d'actions restreintes.

Notes du chapitre 10

1. Miguel BENASAYAG, *Le Mythe de l'individu*, La Découverte/Poches, Paris, 2006.
2. Comme nous les avons définis dans Miguel BENASAYAG, *Connaître est agir*, op. cit.
3. Ibid.
4. Voir Miguel BENASAYAG et Diego SZTULWARK, *Du contre-pouvoir*, La Découverte, Paris, 2000.
5. Jean-Marie LEGAY, *Biologie théorique*, Éditions du CNRS, Paris, 1985, p. 164.

Conclusion

Éloge du conflit, éloge de la vie

POR donde saldrá el sol ? (Par où sortira le soleil ?) Typique de l'Amérique indienne, cette question exprime l'espoir au milieu de la nuit. Comme le savent les Indiens, la nuit peut être longue, très longue... Ils parlent ainsi d'une nuit de cinq siècles pour qualifier la colonisation, le génocide et la quasi-disparition des nations indiennes. Or nous, héritiers contemporains de la civilisation occidentale, pouvons bel et bien reprendre à notre compte leur question : oui, por donde saldrá el sol ?

Car notre époque est en crise, et le reconnaître n'est ni nouveau ni révolutionnaire. Elle est en crise relativement à ses rêves passés. Le 31 décembre 1899, Rosa Luxemburg saluait avec joie le siècle naissant : celui qui allait connaître la fin des injustices, la fin des oppressions ! Que reste-t-il aujourd'hui d'un tel espoir ? Nous sommes les contemporains de l'après-« an 2000 » et la misère, la tristesse, la souffrance des

gens n'ont jamais paru aussi irréversibles. Nous sommes celles et ceux qui étaient censés vivre ces lendemains qui allaient chanter, et la question que nous commençons à nous poser n'est même plus, à vrai dire, celle de savoir « par où sortira le soleil », mais si un jour, tout simplement, le soleil est sorti pour quelqu'un...

Mais il sort pourtant tous les jours, et il se couche pour tous, même pour celles et ceux qui ne l'ont pas vu sortir, chaque fin de journée, de dure journée, sans espoir ni promesse pour l'énorme majorité de nos contemporains. Le soleil sortira, il est en train de sortir, il est en train de se coucher. La pensée héraclitéenne du conflit nous dit qu'obscurité et lumière se succèdent, éternellement. Elle nous dit aussi qu'il faut guetter par où le soleil est en train de sortir, mais qu'il ne faut pas trop s'effrayer quand il se couche. Pour celles et ceux qui, peut-être, vivront des époques plus lumineuses que la nôtre, qu'ils sachent que la lumière ne leur est pas due, que l'ombre guette, qu'à une époque lumineuse succède une époque obscure, et qu'ombre et lumière font partie du même devenir, du conflit. Qu'ils sachent que le conflit détermine toutes choses et que le refouler, loin de le faire disparaître, nous conduit vers un processus de déréalisation du monde et des liens. L'éloge du conflit, loin de célébrer l'affrontement, affirme pour nous le principe même de toute émergence du nouveau, de toute création.

Si lumières et ombres se succèdent, le défi ne peut être de désirer vivre dans une autre époque, mais de parvenir à créer,

lutter, penser, résister, bref vivre pour et par une époque obscure. Joie et tristesse ne dépendent pas d'une époque particulière. La joie émerge de la possibilité d'assumer l'époque. Mais, dira-t-on, à quoi bon lutter, à quoi bon résister si la rédemption, la solution finale des problèmes, ce moment messianique qui devait « couper l'histoire en deux » n'arrive jamais ? Il est vrai qu'en continuant à résister, à créer, à vivre, tout en abandonnant le modèle centralisateur de la promesse, nous rencontrons une autre menace, celle de la dispersion. Et nous devons alors savoir comment construire concrètement des multiplicités agencées qui n'aillent plus s'échouer dans des projets de centralisation, sans se perdre pour autant dans la dispersion.

La question peut se formuler en ces termes : qu'est-ce que nous pouvons construire à la place de ce modèle perdu ? À quel autre modèle nous conduit une pensée du conflit ? Car, même si nous ne pouvons plus penser et agir en termes de globalité, nos actions restreintes ne peuvent constituer une lutte qu'à condition de s'inscrire dans un autre modèle de vie et de création qui ne soit pas un simple « entre deux », un « faute de mieux ». Cet autre modèle fort doit à la fois intégrer l'absence de recherche d'une solution globale et donner unité à la multiplicité des actions en l'absence de toute solution. Un tel modèle n'est pensable que sous la pensée du conflit comme ce qui est à l'origine de la vie.

Pour la philosophie de l'organisme, les luttes, les actes, les projets ne sont pas à comprendre dans la logique, idéaliste et

réductionniste, de la recherche de ce point métaphysique d'arrêt final que nos sociétés assimilent au désir paradoxal d'en finir avec les conflits. Les actes des gens, des populations comme des êtres vivants ont pour unique « finalité » identifiable d'entretenir et de faire perdurer l'organisme lui-même, individuel ou collectif. Un acte quelconque, une lutte en particulier sont à penser dynamiquement : la libération de l'agir est le seul but de tout agir, déploiement des multiples dimensions du conflit.

Prenons l'exemple de la recherche de justice sociale : toute « solution » à un problème qui en relève, aussi désirable soit-elle, va inaugurer un nouveau dispositif, un déplacement des injustices et des justices, nouvelles configurations des conflits dynamiques. Cela ne signifiera pas pour autant l'échec de la lutte. Car, même quand elle réussit, la nouvelle situation apportera à son tour de nouveaux défis, de nouvelles injustices et donc de nouvelles luttes à mener. Au-delà de la toujours nécessaire lutte contre les inégalités sociales, l'objectif est définitivement de garantir qu'une époque se développe et qu'elle n'entraîne pas la destruction de la vie ou de ses dimensions multiples.

Le modèle organique, comme grille de compréhension des phénomènes et processus, nous permet de commencer à sortir de cette métaphysique d'espoir et d'attente qui nous plongeait dans la tristesse de la pensée. Tout est là, tout est dans chaque situation et dans chaque époque : aucune époque ne sera celle de la fin de l'histoire, du « compte

total » qui déciderait, par une sorte de Jugement dernier laïque, qui eut raison d'agir et qui se trompa au vu de la totalité accomplie. Toute totalité s'accomplit dans, pour et par chaque époque, à travers chaque situation.

Dans un tel modèle, organique et dynamique, la plainte récurrente relative au caractère « éphémère » de nos luttes et la recherche incessante de l'irréversible, qui nous plongent dans le désespoir et la tristesse, peuvent laisser place à la joie de l'agir. Car l'irréversible, loin d'être ce qui « reste pour toujours », est ce qui n'existe que dans l'éphémère, au cœur du devenir. Ce n'est qu'à travers le déploiement des multiples dimensions de l'existence que la vie peut, dans ses divers modes, se développer et perdurer. Éloge du conflit et, à vrai dire, éloge de la vie. Éloge du conflit comme fondement de la vie. La pensée du conflit nous permet de tracer un arc historique et philosophique et, en ayant commencé avec Héraclite l'obscur, de finir par Plotin le lumineux qui affirme dans les Ennéades : « Celui qui t'attendait est déjà là depuis toujours... »