

L'aventure de la philosophie française

E2421

B299

2012

Alain Badiou

**L'aventure
de la philosophie
française**

© La Fabrique éditions, 2012
www.lafabrique.fr
lafabrique@lafabrique.fr
Conception graphique :
Jérôme Saint-Loubert Bié
ISBN : 978-2-35872-044-1

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
Diffusion : **Les Belles Lettres**

Sommaire

Préface — 7

Gilles Deleuze. Sur *Le Pli. Leibniz
et le baroque* — 27

Alexandre Kojève. Hegel en France — 57

Y a-t-il une théorie du sujet
chez Canguilhem? — 65

Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur — 81

Jean-Paul Sartre. Saisissement,
dessaïe, fidélité — 99

Louis Althusser. Le (re)commencement
du matérialisme historique — 111

Jean-François Lyotard. Custos, quid noctis? — 143

Françoise Proust. Le ton de l'histoire — 163

Jean-Luc Nancy. L'offrande réservée — 177

Barbara Cassin. Logologie contre ontologie — 193

Christian Jambet et Guy Lardreau. Un ange
est passé — 207

Jacques Rancière. Savoir et pouvoir après
la tempête — 231

Origine des textes — 267

Préface

Ce livre est constitué par un ensemble de textes dont le seul point commun est qu'ils portent sur des philosophes de langue française qu'on peut déclarer contemporains. « Contemporain » signifie ici que l'essentiel de leur œuvre a été publiée dans la période qui couvre la seconde moitié du xx^e siècle et quelques années du présent siècle.

Il ne s'agit aucunement d'une sélection rationnelle, d'un réseau constitué de préférences, d'une anthologie. Non, tout cela est lié à des circonstances particulières, et la contingence fait d'autant plus loi que sont exclus de cet ensemble des textes, de même statut (portant sur des philosophes français contemporains), publiés, chez le même éditeur, sous le titre *Petit Panthéon portatif*. Je demande du reste au lecteur de tenir pour un ensemble unique et le présent livre et le *Petit Panthéon*.

Il existe encore, de-ci de-là, d'autres textes dans le même champ, qui paraîtront sans doute un jour. Des auteurs sur lesquels j'ai écrit de façon trop brève, ou trop ésotérique, ou dans des revues introuvables, ou selon une impulsion que je ne reconnais plus, ou dans un contexte qu'il faudrait mieux préciser, ou selon une dynamique trop allusive, ou sans tenir compte d'œuvres postérieures qui changent mon jugement, ou... que sais-je? En somme, il faudra certainement que La Fabrique prépare, après

le présent livre et le *Petit Panthéon*, un troisième tome où il sera question, entre autres – et pour ne citer que des « anciens » dont l'œuvre est développée, stabilisée, ou qui sont morts trop tôt –, de Gilles Châtelet, de Monique David-Ménard, de Stéphane Douailler, de Jean-Claude Milner, de François Regnault, de François Wahl... Et puis je finirai bien par avoir écrit, ici ou là, sur l'importante et remarquable cohorte des « jeunes », les philosophes de quarante-cinq ans ou un peu moins (en philosophie, la maturité est tardive).

Le semblant de panorama existant, on le voit, n'est vraiment que *work in progress*.

Pour compenser le disparate et la contingence de tout cela, je voudrais me livrer ici à quelques considérations sur ce qu'il est convenable d'appeler la « philosophie française », lors même que ce syntagme peut paraître contradictoire (la philosophie est universelle ou n'est pas), chauvin (que peut bien valoir aujourd'hui l'adjectif « français »?), à la fois impérialiste (alors, toujours l'occidentalo-centrisme?) et antiaméricain (la « *french touch* » contre l'académisme analytique des départements de philosophie dans les universités anglophones).

Sans porter atteinte à la vocation universelle de la philosophie, dont je suis un défenseur systématique, force est de constater que son développement historique comporte des discontinuités, dans le temps comme dans l'espace. Reprenant une expression à laquelle Frédéric Worms a donné tout son sens, il faut bien reconnaître qu'existent des *moments* de la philosophie, des localisations particulières de l'inventivité à résonance universelle dont elle est capable.

Donnons en exemple deux moments philosophiques particulièrement intenses et identifiés. D'abord, celui de la philosophie grecque classique, entre Parménide et Aristote, depuis le v^e jusqu'au

III^e siècle av. J.-C., moment philosophique créateur, fondateur, exceptionnel et finalement assez court dans le temps. Ensuite celui de l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel, incluant Fichte et Schelling : encore un moment philosophique exceptionnel, entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, un moment intense, créateur, et qui ne dure que quelques décennies.

Alors disons que je vais baptiser provisoirement « philosophie française contemporaine », le moment philosophique en France qui, pour l'essentiel situé dans la seconde moitié du XX^e siècle, se laisse comparer, par son ampleur et sa nouveauté, tant au moment grec classique qu'à celui de l'idéalisme allemand.

Rappelons quelques jalons notoires. *L'Être et le néant*, œuvre fondamentale de Sartre, paraît en 1943 et le dernier livre de Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, date de 1991. Entre Sartre et Deleuze, nous pouvons nommer en tout cas Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard, Derrida... Aux marges de cet ensemble fermé, et l'ouvrant jusqu'à aujourd'hui, on pourrait également citer Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière, moi-même... C'est cette liste d'auteurs et d'œuvres que j'appelle « philosophie française contemporaine » et qui constitue à mon avis un moment philosophique nouveau, créateur, singulier en même temps qu'universel.

Le problème est d'identifier cet ensemble. Que s'est-il passé autour de la quinzaine de noms propres que j'ai cités? Qu'a-t-on (« on », ce sont souvent les intellectuels américains) appelé, dans l'ordre, existentialisme, structuralisme, déconstruction, post-modernisme, réalisme spéculatif? Y a-t-il une unité historique et intellectuelle de ce moment? Et laquelle?

Je vais procéder à cette investigation en quatre temps. D'abord, la question de *l'origine* : d'où vient ce moment ? Quelle est sa généalogie ? Quel est son acte de naissance ? Ensuite, je tenterai d'identifier les *opérations philosophiques* qui lui sont propres. En troisième lieu, j'aborderai une question tout à fait fondamentale, qui est le *lien entre philosophie et littérature* dans cette séquence. Enfin, je parlerai de *la discussion constante*, pendant toute cette période, *entre la philosophie et la psychanalyse*.

Pour penser l'origine du moment philosophique français de la seconde moitié du xx^e siècle, il faut remonter au début de ce siècle, quand commencent à se constituer dans la philosophie française deux courants véritablement différents. Quelques repères : en 1911, Bergson donne à Oxford deux conférences très célèbres, publiées ensuite dans le recueil *La Pensée et le mouvant*. En 1912 paraît le livre de Brunschvicg qui a pour titre *Les Étapes de la philosophie mathématique*. Ces deux interventions (juste avant la guerre de 14-18, ce qui n'est pas indifférent) fixent à la pensée des orientations, en apparence au moins, tout à fait opposées. Bergson propose une philosophie de l'intériorité vitale, que subsume la thèse ontologique d'une identité de l'être et du changement appuyée sur la biologie moderne. Cette orientation sera suivie pendant tout le siècle, jusqu'à Deleuze inclus. Brunschvicg propose une philosophie du concept, ou plus exactement de l'intuition conceptuelle (oxymore fécond depuis Descartes), appuyée sur les mathématiques, et décrivant la constitution historique des symbolismes où sont en quelque manière recueillies les intuitions conceptuelles fondamentales. Cette orientation aussi, qui noue l'intuition subjective aux formalismes symboliques, a continué pendant tout le

siècle, avec Lévi-Strauss, Althusser ou Lacan sur un bord plus « scientifique », Derrida ou Lyotard sur un bord plus « artistique ».

Nous avons donc au début du siècle ce que j'appellerais une figure divisée et dialectique de la philosophie française. D'un côté, une philosophie de la vie ; de l'autre, pour faire court, une philosophie du concept. Et ce problème, vie et/ou concept, va être le problème central de la philosophie française, y compris dans le moment philosophique dont il est ici question.

Cette discussion à propos de vie et concept ouvre finalement sur la question du sujet, laquelle organise toute la période. Pourquoi ? Parce qu'un sujet humain, c'est à la fois un corps vivant et un créateur de concepts. Le sujet est la part commune des deux orientations : il est interrogé quant à sa vie, sa vie subjective, sa vie animale, sa vie organique ; et il est aussi interrogé quant à sa pensée, sa capacité créatrice, sa capacité d'abstraction. Le rapport entre corps et idée, entre vie et concept organise conflictuellement le devenir de la philosophie française autour de la notion de sujet – quelquefois sous d'autres vocables –, et ce conflit est présent dès le début du siècle avec Bergson d'un côté et Brunschvicg de l'autre.

Je donne très rapidement quelques repères : le sujet comme conscience intentionnelle est une notion cruciale pour Sartre comme pour Merleau-Ponty. Althusser en revanche définit l'histoire comme un processus sans sujet et le sujet comme une catégorie idéologique. Derrida, dans la descendance de Heidegger, considère, lui, le sujet comme une catégorie de la métaphysique ; Lacan crée un nouveau concept du sujet, dont la constitution est la division originelle, le clivage ; pour Lyotard, le sujet est le sujet de l'énonciation, tel qu'en dernier ressort il doit en

répondre devant une Loi ; pour Lardreau, le sujet est ce à propos de quoi, ou de qui, il peut y avoir l'affect de pitié ; pour moi, il n'y a de sujet que d'un processus de vérité, etc.

Remarquons, sur ce point des origines, qu'on pourrait remonter plus loin et dire, en fin de compte, qu'il y a là un héritage de Descartes, que la philosophie française de la seconde moitié du siècle est une immense discussion sur Descartes. Car Descartes est l'inventeur philosophique de la catégorie de sujet et le destin de la philosophie française, sa division même, est une division de l'héritage cartésien. Descartes est à la fois un théoricien du corps physique, de l'animal-machine, et un théoricien de la réflexion pure. Il s'intéresse donc simultanément à la physique des choses et à la métaphysique du sujet. On trouve des textes sur Descartes chez tous les grands philosophes contemporains. Lacan a même lancé le mot d'ordre d'un retour à Descartes. Il y a un remarquable article de Sartre sur la liberté chez Descartes, il y a la tenace hostilité de Deleuze à Descartes, il y a un conflit entre Foucault et Derrida à propos de Descartes, il y a, en définitive, autant de Descartes qu'il y a de philosophes français dans la seconde moitié du xx^e siècle.

La question de l'origine nous donne donc une première définition du moment philosophique qui nous intéresse : une bataille conceptuelle autour de la notion de sujet, prenant souvent la forme d'une controverse quant à l'héritage cartésien.

Si nous passons maintenant aux opérations intellectuelles qui peuvent identifier notre moment philosophique, je me contenterai de quelques exemples qui montrent surtout la « manière » de faire de la philosophie, qui sont ce qu'on peut appeler des opérations méthodiques.

La première opération est une opération allemande, ou une opération française portant sur un corpus tiré des philosophes allemands. En effet, toute la philosophie française de la seconde moitié du xx^e siècle est en réalité, doublant la discussion sur l'héritage cartésien, une discussion de l'héritage allemand. Il y a eu des moments tout à fait fondamentaux de cette discussion, par exemple le séminaire de Kojève sur Hegel, que Lacan a suivi et qui a marqué Lévi-Strauss. Il y a eu aussi la découverte par les jeunes philosophes français des années trente et quarante de la phénoménologie. Sartre, par exemple, a complètement modifié sa perspective lorsque, séjournant à Berlin, il a lu, directement dans le texte, les œuvres de Husserl et de Heidegger. Derrida est d'abord et avant tout un interprète absolument original de la pensée allemande. Et puis il y a Nietzsche, philosophe fondamental aussi bien pour Foucault que pour Deleuze. Des gens aussi différents que Lyotard, Lardreau, Deleuze ou Lacan ont tous écrit des essais sur Kant. On peut donc dire que les Français sont allés chercher quelque chose en Allemagne, puisant dans le vaste corpus qui va de Kant à Heidegger.

Qu'est-ce que la philosophie française est allée chercher en Allemagne? On peut le résumer en une phrase : un nouveau rapport entre le concept et l'existence, qui a pris beaucoup de noms – déconstruction, existentialisme, herméneutique. Mais à travers tous ces noms, vous avez une recherche commune qui est de modifier, déplacer le rapport entre le concept et l'existence. Comme la question de la philosophie française, depuis le début du siècle, était vie et concept, cette transformation existentielle de la pensée, ce rapport de la pensée à son sol vital intéressait vivement la philosophie française. C'est ce que j'appelle son opération allemande : trouver

dans la philosophie allemande de nouveaux moyens de traiter le rapport entre concept et existence. C'est une opération parce que cette philosophie allemande est devenue, dans sa traduction française, sur le champ de bataille de la philosophie française, quelque chose de tout à fait nouveau. Une opération tout à fait particulière qui a été, si je puis dire, l'usage répété, sur le champ de bataille français de la philosophie, des armes tirées de la philosophie allemande, à des fins en elles-mêmes étrangères à celles de cette dernière.

La deuxième opération, non moins importante, a concerné la science. Les philosophes français de la seconde moitié du siècle ont voulu arracher la science au strict domaine de la philosophie de la connaissance. Il s'agissait d'établir que la science était plus vaste et plus profonde que la simple question de la connaissance, qu'il fallait la considérer comme une activité productrice, comme une création et non pas seulement comme une réflexion ou une cognition. Ils ont voulu trouver dans la science des modèles d'invention, de transformation, pour finalement inscrire la science non pas dans la révélation des phénomènes, dans leur organisation, mais comme exemple d'activité de pensée et d'activité créatrice comparable à l'activité artistique. Ce processus trouve son aboutissement chez Deleuze qui compare de façon très subtile et intime création scientifique et création artistique ; mais il commence bien avant, comme l'une des opérations constitutives de la philosophie française, dont témoignent dès les années trente et quarante les œuvres d'une frappante originalité de Bachelard (qui se soucie de la physique ou des mathématiques comme il se soucie de la substructure subjective des poèmes), de Cavailles, restituant la mathématique à la dynamique productive au sens de Spinoza, ou de Lautman, pour qui le

processus démonstratif est l'incarnation d'une dialectique supra-sensible des Idées.

Un troisième exemple : l'opération politique. Presque tous les philosophes de cette période ont voulu engager en profondeur la philosophie dans la question politique : Sartre, le Merleau-Ponty d'après guerre, Foucault, Althusser, Deleuze, Jambet, Lardreau, Rancière, Françoise Proust – comme moi-même –, ont été ou sont des activistes politiques. De même que chez les Allemands ils cherchaient un nouveau rapport entre le concept et l'existence, ils ont cherché dans la politique un nouveau rapport entre le concept et l'action, en particulier l'action collective. Ce désir fondamental d'engager la philosophie dans les situations politiques a été sous-tendu par la quête d'une nouvelle subjectivité, y compris conceptuelle, qui soit homogène à la puissante émergence des mouvements collectifs.

J'appellerai « moderne » mon dernier exemple. Un mot d'ordre : moderniser la philosophie. Avant même qu'on ne parle tous les jours de moderniser l'action gouvernementale (aujourd'hui il faut tout moderniser, ce qui veut souvent dire tout détruire), il y a eu chez les philosophes français un profond désir de modernité. Ils se mirent à suivre de près les transformations artistiques, culturelles, sociales, et les transformations des mœurs. Il y a eu un intérêt philosophique très fort pour la peinture non figurative, pour la nouvelle musique, pour le théâtre, pour le roman policier, pour le jazz, pour le cinéma. Il y a eu une volonté de rapprocher la philosophie de ce qu'il y avait de plus dense dans le monde moderne. Il y a eu aussi un intérêt très vif pour la sexualité, pour les nouveaux styles de vie. Il y a eu également une sorte de passion pour les formalismes de l'algèbre ou de la logique. À travers tout cela, la philosophie cherchait un nouveau rapport entre le concept et le

mouvement des formes : les formes artistiques, les configurations nouvelles de la vie sociale, les styles de vie, les formes sophistiquées des sciences littéraires. Par cette modernisation les philosophes cherchaient une nouvelle manière de se rapprocher de la création des formes.

Ce moment philosophique français a donc été, au moins, une appropriation nouvelle de la pensée allemande, une vision créatrice de la science, une radicalité politique, une recherche de nouvelles formes de l'art et de la vie. Et à travers tout cela, il s'est agi d'une nouvelle disposition du concept, d'un déplacement du rapport du concept à son extérieur. La philosophie a voulu proposer un nouveau rapport à l'existence, à la pensée, à l'action et au mouvement des formes.

La question des formes, la recherche d'une intimité de la philosophie avec la création de formes est ici très importante. Évidemment, cela a posé la question de la forme de la philosophie elle-même. Il a fallu transformer la langue de la philosophie et non pas seulement créer de nouveaux concepts. Cela a engagé un rapport singulier de la philosophie à la littérature, qui est une caractéristique très frappante de la philosophie française au xx^e siècle.

En un certain sens, c'est une longue histoire typiquement française. N'appelait-on pas « philosophes », au xviii^e siècle, des gens comme Voltaire, Rousseau ou Diderot, qui sont des classiques de notre littérature ? Il y a en France des auteurs dont on ne sait pas s'ils appartiennent à la littérature ou à la philosophie. Pascal, par exemple, qui est certainement l'un des plus grands écrivains de notre histoire littéraire et certainement l'un de nos plus profonds penseurs. Au xx^e siècle, Alain, un philosophe d'apparence tout à fait classique,

un philosophe non révolutionnaire et qui n'appartient pas au moment dont je parle, est très proche de la littérature ; pour lui, l'écriture est essentielle. Il cherche, dans ses textes philosophiques, une sorte de brièveté formulaire héritée de nos moralistes classiques. Il a produit par ailleurs de nombreux commentaires de romans – ses textes sur Balzac sont excellents – et des commentaires de la poésie française contemporaine, notamment de Valéry. Ainsi, jusque dans les figures « ordinaires » de la philosophie française du xx^e siècle, on peut remarquer ce lien très étroit entre philosophie et littérature. Dans les années vingt/trente, les surréalistes ont joué un rôle important : eux aussi voulaient modifier le rapport de la pensée à la création des formes, à la vie moderne, aux arts ; ils voulaient inventer de nouvelles formes de vie. Leur démarche était un programme poétique, mais elle a, en France, préparé le programme philosophique des années cinquante et soixante. Lacan et Lévi-Strauss ont fréquenté et connu les surréalistes. Même un typique professeur de philosophie à la Sorbonne, comme Alquié, était mêlé au milieu surréaliste. Il y a dans cette histoire complexe un rapport entre projet poétique et projet philosophique, dont les surréalistes – ou Bachelard aussi bien, sur l'autre versant – sont les représentants. Mais à partir des années cinquante/soixante, c'est la philosophie elle-même qui doit inventer sa forme littéraire ; elle doit trouver un lien expressif direct entre la présentation philosophique, le style philosophique et le déplacement conceptuel qu'elle propose. Nous assistons alors à un changement spectaculaire de l'écriture philosophique. Beaucoup d'entre nous sont habitués à cette écriture, celle de Deleuze, de Foucault, de Lacan ; et nous nous représentons mal à quel point elle a constitué une rupture extraordinaire avec le style philosophique

antérieur. Tous ces philosophes ont cherché à avoir un style propre, à inventer une écriture nouvelle. Ils ont voulu être des écrivains. Chez Deleuze ou chez Foucault, vous trouvez quelque chose de tout à fait nouveau dans le mouvement de la phrase. Il y a là un rythme affirmatif sans concession, un sens de la formule spectaculairement inventif. Chez Derrida, vous trouvez un rapport compliqué et patient de la langue à la langue, un travail de la langue sur elle-même, et la pensée passe dans ce travail comme une anguille entre les plantes aquatiques. Chez Lacan, vous avez une syntaxe complexe qui ne ressemble finalement qu'à celle de Mallarmé. Il y a dans tout cela une lutte acharnée contre le style convenu de la dissertation – en même temps que ce style fait constamment retour, comme on le voit exemplairement chez Sartre, ou même chez Althusser, parce qu'il s'agit d'un fond rhétorique contre lequel le combat est toujours incertain.

On pourrait presque dire qu'un des buts de la philosophie française a été de créer un lieu d'écriture nouveau, où la littérature et la philosophie seraient indiscernables; un lieu qui ne serait ni la philosophie comme spécialité ni exactement la littérature, mais qui serait une écriture où l'on ne peut plus distinguer la philosophie et la littérature, c'est-à-dire où l'on ne peut plus distinguer entre le concept et l'expérience de la vie. Car, finalement, cette invention d'écriture consiste à donner une vie littéraire au concept.

À travers cette invention, cette nouvelle écriture, il s'agit de dire le nouveau sujet, de créer, dans la langue, la nouvelle figure du sujet. Car le sujet moderne, enjeu ultime du moment philosophique français, ne peut pas être le sujet rationnel et conscient directement venu de Descartes; ni être, pour le dire plus techniquement, le sujet réflexif; il doit être quelque chose de plus obscur, de plus lié

à la vie, au corps, un sujet moins étroit que le sujet conscient, quelque chose qui est comme une production ou une création, concentrant en elle des forces plus vastes. Qu'elle adopte, qu'elle reprenne le mot « sujet », ou qu'elle le destitue au profit d'autres vocables, c'est cela que la philosophie française essaie de dire, de trouver et de penser.

C'est pourquoi la psychanalyse est un interlocuteur essentiel, parce que la grande invention freudienne a précisément été une nouvelle proposition sur le sujet. Avec le motif de l'inconscient, Freud nous signifie que la question du sujet est plus vaste que la conscience. Elle englobe la conscience mais ne s'y réduit pas. Telle est la signification fondamentale du mot « inconscient », quand Lacan parle du « sujet de l'inconscient ».

Il en résulte que toute la philosophie française contemporaine a engagé une grande et sévère discussion avec la psychanalyse. Cette discussion, en France, dans la seconde moitié du xx^e siècle, est une scène d'une très grande complexité. À elle seule, cette scène (ce théâtre) entre la philosophie et la psychanalyse est absolument révélatrice. C'est que son enjeu fondamental est la division des deux grands courants de la philosophie française depuis le début du siècle.

Revenons sur cette division. Vous avez d'un côté un vitalisme existentiel, qui a son origine dans Bergson et passe certainement par Sartre, Foucault et Deleuze ; de l'autre, vous avez ce que j'appellerais un conceptualisme des intuitions, autorisant leur projection formelle, qu'on trouve chez Brunschvicg et qui passe par Althusser et Lacan. Ce qui croise les deux, le vitalisme existentiel et le formalisme conceptuel, c'est la question du sujet. Parce qu'un sujet est finalement ce dont l'existence porte le

concept. Or, en un certain sens, l'inconscient de Freud occupe exactement cette place : l'inconscient est aussi quelque chose de simultanément vital et symbolique, qui porte le concept.

Évidemment, comme toujours, le rapport avec celui qui fait la même chose que vous, mais le fait autrement, est difficile. On peut dire que c'est un rapport de complicité – vous faites la même chose –, mais c'est aussi un rapport de rivalité – vous le faites autrement. Et le rapport de la philosophie à la psychanalyse dans la philosophie française est exactement cela: un rapport de complicité et de rivalité. Un rapport de fascination et d'amour, et un rapport d'hostilité et de haine. C'est pour cela que cette scène est violente et complexe.

Trois textes fondamentaux permettent de s'en faire une idée. Le premier est le début du livre de Bachelard publié en 1938, *La Psychanalyse du feu*, qui est le plus clair sur cette question. Bachelard propose une nouvelle psychanalyse, appuyée sur la poésie, le rêve, qu'on pourra appeler une psychanalyse des éléments : le feu, l'eau, l'air, la terre, une psychanalyse élémentaire. Au fond, on peut dire que Bachelard essaie de remplacer la contrainte sexuelle, telle qu'on la trouve chez Freud, par le nouveau concept qu'il appelle « rêverie ». Il entend montrer que la rêverie est quelque chose de plus vaste et de plus ouvert que la contrainte sexuelle. On trouve cela très clairement dans ce début de *La Psychanalyse du feu*.

Dans le deuxième texte, la fin de *L'Être et le néant*, Sartre propose lui aussi la création d'une nouvelle psychanalyse, qu'il appelle la « psychanalyse existentielle ». La complicité/rivalité est cette fois exemplaire. Sartre oppose sa psychanalyse existentielle à la psychanalyse de Freud qu'il qualifie d'« empirique ». Selon lui, il est possible de proposer une vraie psychanalyse théorique, alors que Freud pro-

pose seulement une psychanalyse empirique. Si Bachelard voulait remplacer la contrainte sexuelle par la rêverie, Sartre veut remplacer le complexe freudien, c'est-à-dire la structure de l'inconscient, par ce qu'il appelle le projet. Ce qui définit un sujet pour Sartre ce n'est pas une structure, névrotique ou perverse, mais un projet fondamental, un projet d'existence. Nous avons là aussi un exemple parfait de combinaison entre complicité et rivalité.

La troisième référence est le quatrième chapitre de *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, où il est, là aussi, proposé de remplacer la psychanalyse par une autre méthode que Deleuze appelle la « schizoanalyse », en rivalité absolue avec la psychanalyse au sens de Freud. Bachelard, c'est la rêverie plutôt que la contrainte sexuelle ; Sartre, le projet plutôt que la structure ou le complexe ; et Deleuze, le texte est tout à fait clair, c'est la construction plutôt que l'expression – son grand reproche à la psychanalyse étant qu'elle ne fait qu'exprimer les forces de l'inconscient, alors qu'elle devrait le construire.

Voilà qui est extraordinaire, voilà qui est symptomal : trois grands philosophes, Bachelard, Sartre et Deleuze, ont proposé de remplacer la psychanalyse par autre chose. Mais on pourrait montrer que Derrida et Foucault ont nourri la même ambition...

Tout cela dessine comme une sorte de paysage philosophique qu'il est temps de récapituler.

Je crois qu'un moment philosophique se définit par un programme de pensée. Bien sûr, les philosophes sont très différents et le programme est traité selon des méthodes souvent opposées, et propose pour finir des réalisations contradictoires. Nous pouvons néanmoins cerner l'élément commun qui se réfracte dans ces différences et ces contradictions : non pas les œuvres, non pas les systèmes, non pas même les

concepts, mais le programme. Quand la question programmatique est forte et qu'elle est partagée, il y a un moment philosophique, avec une grande diversité de moyens, d'œuvres, de concepts et de philosophes.

Alors qu'était ce programme, au cours des cinquante dernières années du xx^e siècle ?

Premièrement : ne plus opposer le concept à l'existence, en finir avec cette séparation. Montrer que le concept est vivant, qu'il est une création, un processus et un événement, et qu'à ce titre il n'est pas séparé de l'existence.

Deuxième point : inscrire la philosophie dans la modernité, ce qui veut dire aussi la sortir de l'académie, la faire circuler dans la vie. La modernité sexuelle, artistique, politique, scientifique, sociale, il faut que la philosophie parte de tout cela, s'y incorpore, s'y retrempe. Elle doit pour ce faire rompre en partie avec sa propre tradition.

Troisième point du programme : abandonner l'opposition entre philosophie de la connaissance et philosophie de l'action. Cette grande séparation, qui chez Kant par exemple attribuait des structures et des possibilités tout à fait différentes à la raison théorique et à la raison pratique, était encore il y a peu à la base de la construction des programmes de philosophie dans les classes terminales. Or le programme du moment philosophique français exigeait en tout cas qu'on abandonne cette séparation et qu'on montre que la connaissance est elle-même une pratique, que même la connaissance scientifique est en réalité une pratique, mais aussi que la pratique politique est une pensée, que l'art et même l'amour sont des pensées et ne sont nullement opposés au concept.

Quatrième point : situer directement la philosophie sur la scène politique sans passer par le détour de la philosophie politique, inscrire frontalement la philosophie sur la scène politique. Tous les philosophes

français, au grand scandale de la majorité de leurs collègues anglo-saxons, ont voulu inventer ce que j'appellerais le militant philosophique. La philosophie, dans son mode d'être, dans sa présence, devait être non pas seulement une réflexion sur la politique, mais une intervention visant à rendre possible une nouvelle subjectivité politique. Rien de ce point de vue n'est plus opposé au moment philosophique français, rien n'en marque plus nettement la fin que la vogue actuelle de la « philosophie politique ». C'est le retour un peu triste à la tradition académique et réflexive.

Cinquième point : reprendre la question du sujet, abandonner le modèle réflexif et ainsi, discuter avec la psychanalyse, rivaliser avec elle et faire aussi bien qu'elle, sinon mieux qu'elle, en ce qui concerne la pensée d'un sujet irréductible à la conscience, donc à la psychologie. L'ennemi mortel de la philosophie française dont il est ici question, c'est la psychologie, qui a constitué très longtemps la moitié du programme des classes de philosophie, que le moment philosophique français a tenté d'écraser et dont le retour, la vogue contemporaine signifient que peut-être une période créatrice s'achève, ou va s'achever.

Enfin, sixième point : créer un nouveau style de l'exposition philosophique, rivaliser avec la littérature. Au fond, inventer une seconde fois, après le xviii^e siècle, l'écrivain-philosophe. Recréer ce personnage qui outrepassa le monde académique, outrepassa aussi, aujourd'hui, le monde médiatique, et se fait connaître directement, par sa parole, ses écrits, ses déclarations et ses actes, parce que son programme est d'intéresser et de modifier la subjectivité contemporaine, si j'ose dire, *par tous les moyens*.

C'est cela le moment philosophique français, son programme et sa grande ambition. Je crois qu'il y

avait là un désir essentiel. Une identité, fût-ce celle d'un moment philosophique, n'est-elle pas l'identité d'un désir? Oui, il y avait, il y a un désir essentiel de faire de la philosophie une écriture active, c'est-à-dire le moyen d'un nouveau sujet, l'accompagnement d'un nouveau sujet. Et donc, le désir de faire du philosophe autre chose qu'un sage, le désir d'en finir avec la figure méditative, professorale ou réflexive du philosophe.

Faire du philosophe autre chose qu'un sage, c'est faire de lui autre chose que le rival d'un prêtre : faire de lui un écrivain combattant, un artiste du sujet, un amoureux de la création. Écrivain combattant, artiste du sujet, amoureux de la création, militant philosophique, ce sont des mots pour ce désir qui a traversé cette période et qui était que la philosophie *agisse* en son propre nom.

Tout cela me fait penser à une phrase de Malraux qui, lui, l'attribue à de Gaulle dans son texte *Les chênes qu'on abat* : « La grandeur est un chemin vers quelque chose qu'on ne connaît pas. » Je crois que la philosophie française de la seconde moitié du xx^e siècle, le moment philosophique français, a proposé à la philosophie de préférer le chemin à la connaissance du but, l'action ou l'intervention philosophique à la méditation et à la sagesse. Elle a été une philosophie sans sagesse, ce qui lui est aujourd'hui reproché.

Nous avons désiré, non pas une séparation claire entre vie et concept, non pas que l'existence comme telle soit soumise à l'idée ou à la norme, mais que le concept lui-même soit un chemin dont on ne connaît pas forcément le but. Et la philosophie devait éclairer les raisons pour lesquelles ce chemin, dont l'ouverture est décidée et le but partiellement aléatoire ou obscur, est justement – ce qui veut dire : en

conformité avec la justice – celui dans lequel il faut s’engager.

Oui, la philosophie de ce moment est, a été, l’assomption d’une pensée, impérative et rationnelle, quant aux sentiers obscurs de la justice – je dis pour mon compte : d’une vérité – que l’époque nous invite à construire dans le moment même où nous les empruntons.

C’est pourquoi nous avons le droit de dire qu’il y a eu en France, au xx^e siècle, destiné à instruire l’humanité tout entière, un moment d’aventure philosophique.

Gilles Deleuze

Sur *Le Pli. Leibniz et le baroque**

En 1987, François Wahl – mon éditeur au Seuil depuis le début des années soixante – eut l'idée de créer un Annuaire philosophique, qui rendrait compte, chaque année, des livres parus qui nous semblaient le mériter, et ce sans aucun égard ni aux modes, ni à la facilité des livres en question, ni à l'éventuelle étrangeté de leur orientation. Qui était ce « nous » ? Outre le maître d'œuvre, il y avait Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Claude Milner et moi-même. Cette initiative lassa le Seuil par son insuccès aussi total qu'injustifié. La hauteur de vue et la force des articles publiés étaient en effet généralement exceptionnelles. Il faut avouer que le peu d'écho l'était aussi. Quoi qu'il en soit, je suis vraiment heureux d'avoir pu témoigner dans cet article, publié dans le numéro 2 de l'Annuaire, de mon admiration combinée pour un ancien (Leibniz) et un moderne (Deleuze), auxquels je n'ai cessé par ailleurs de m'affronter.

Un livre nous propose un concept (celui de Pli). Ce concept est saisi dans son histoire, varié dans ses champs d'exercice, ramifié par ses conséquences. Il est en outre distribué selon la *description* de son site

* Gilles Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

de pensée, et selon la *narration* de ses usages. Il est inscrit comme loi, et du lieu, et de ce qui a lieu. Il est *ce dont il s'agit*, ce sont les derniers mots de la dernière page : « Il s'agit toujours de plier, déplier, replier » (p. 189).

Une constante, et fine, et instruite du plus subtil détail, exposition de Leibniz sert de vecteur à la proposition conceptuelle de Deleuze. L'avant-dernier mot du livre est : « Nous restons leibniziens » (p. 189). Ce qui importe, on le voit, n'est pas Leibniz, mais que, astreints à plier, déplier, replier, nous, modernes, restions leibniziens.

Il s'agit de savoir ce que signifie ce « rester ».

Allons-nous discuter académiquement de l'exactitude historique (très grande et très belle : un parfait lecteur) de Deleuze ? Allons-nous opposer un Leibniz nominaliste et retors, un éclectique rusé, à celui, si délicieusement mobile et profond, dont Deleuze exhibe le paradigme ? Arpentage des textes ? Querelle généalogique ?

Laissons cela. Ce livre, rare, admirable, nous propose une vision et une pensée de *notre* monde. Il faut en parler de philosophe à philosophe : béatitude intellectuelle, jouissance d'un style, entrelacs d'écriture et de pensée, pli du concept et du non-concept.

Nécessité aussi peut-être d'une discussion, mais difficile en ce qu'elle commencerait par un débat sur le désaccord, sur l'*être* du désaccord. Car pour Deleuze, après Leibniz, il n'est pas du vrai et du faux, mais du possible au possible. Encore Leibniz y mettait-il quelque mesure divine (le principe du meilleur). Deleuze, point. Notre monde, celui d'un « chromatisme élargi », est une scène, identique, « où Sextus viole *et* ne viole pas Lucrèce » (p. 112). Un désaccord est le « *et* » de l'accord. Il suffit, pour en percevoir l'harmonie, de se tenir dans la comparaison musicale des « accords non résolus » (*ibid.*).

Pour garder l'attentive tension de la *disputatio* philosophique, il n'y a d'autre recours que de tenir le fil du concept central, fût-ce contre la sinuosité équanime de Deleuze. Il faut, absolument, déplier le Pli, le forcer à quelque immortel dépli.

Opérons dans le carcan d'un triplet, triple délassément du lacet où Deleuze nous capture.

Le Pli, c'est d'abord un concept *antiextensionnel* du Multiple, une représentation du Multiple comme complexité labyrinthique directement qualitative, irréductible à quelque composition élémentaire que ce soit.

Le Pli, c'est ensuite un concept *antidialectique* de l'Événement, ou de la singularité. C'est un opérateur de « mise à niveau » l'un de l'autre de la pensée et de l'individuation.

Le Pli, c'est enfin un concept *anticartésien* (ou antilacanian) du Sujet, une figure « communicante » de l'intériorité absolue, qui s'égalé au monde, dont elle est un point de vue. Ou encore : le pli autorise qu'on pense une énonciation sans énoncé, ou une connaissance sans objet. Le monde ne sera plus dès lors le phantasme du Tout, mais l'hallucination pertinente du Dedans comme pur Dehors.

Tous ces « anti » avec douceur, la merveilleuse et captieuse douceur du style d'exposition de Deleuze. Toujours affirmer, toujours raffiner. Diviser à l'infini pour égérer la division même. Enchanter le multiple, séduire l'Un, lier l'in vraisemblable, citer l'incongru.

Mais coupons. Coupons court.

Le Multiple, l'organicité

Ce n'est pas d'imposer avec brusquerie un ordre qui, aussitôt, fait qu'on vient à bout de l'esquive deleuzienne. Un exemple : le livre n'a pas encore vingt lignes que nous tombons sur ceci : « Le multiple, ce

n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons » (p. 5). On pourrait être tenté d'objecter aussitôt : d'abord, la composition d'un multiple ne se fait pas de ses *parties*, mais de ses *éléments*. Ensuite, la *pensée* d'un pli est son étalement-multiple, sa réduction à l'appartenance élémentaire, tout de même que la pensée d'un nœud se donne dans son groupe algébrique. Enfin, comment « ce qui est plié de beaucoup de façons » pourrait-il être *exposé* à la pliure, topologisé en innombrables plis, s'il n'était d'abord innombrable dans son être-multiple pur, son être cantorien, sa cardinalité indifférente à tout pli, parce qu'elle en détient l'être, en tant que multiple *sans qualité*?

Cependant, que vaut cette ponctuation dans les termes, ou paramètres, de Leibniz-Deleuze ? L'ontologie ensembliste des éléments et de l'appartenance est par eux récusée, et il y aurait là une ligne – classique – de *disputatio* sur l'Un et le Multiple. La thèse de Leibniz-Deleuze est que le point, ou élément, ne peut valoir comme unité de manière : « L'unité de matière, le plus petit élément de labyrinthe, est le pli, non pas le point » (p. 9). De là la constante ambivalence entre « appartenance » (d'un élément) et « inclusion » (d'une partie). On peut dire que l'ontologie de Leibniz-Deleuze est celle qui appréhende le multiple comme *point-partie*, c'est-à-dire comme extension (dépli) ou contraction (pli), sans atome ni vide. On est à l'opposé d'un « ensembliste » résolu, qui *tisse du vide* les plus grandes complexités, et *réduit à l'appartenance* les topologies les plus enchevêtrées.

Mais, à peine constituée, cette ligne d'examen se ramifie, se déplie, se complique. La ruse de Deleuze-Leibniz est de ne laisser en repos aucun couple d'opposition, de ne se laisser gagner, ou gager, par

aucun schème dialectique. Vous parliez de point, d'élément ? Mais Leibniz-Deleuze en distingue, c'est bien connu, trois espèces : le point-pli matériel, ou physique, qui est « élastique ou plastique » ; le point mathématique, qui est à la fois convention pure (en tant qu'extrémité de la ligne) et « site, foyer, lieu, lieu de conjonction des vecteurs de courbure » ; et enfin le point métaphysique, l'âme, ou sujet, qui occupe le point de vue, ou la position, que le point mathématique désigne à la conjonction des points-plis. De sorte, conclut Deleuze, que vous devez distinguer « le point d'inflexion, le point de position, le point d'inclusion » (p. 32). Mais qu'aussi bien, comme nous venons de le voir, il est impossible de les penser séparément, chacun supposant la détermination des deux autres. Quelle figure du Multiple « en soi » opposer, sans niaiserie apparente, à cette esquive ramifiée du point sous le signe du pli ?

C'est que la philosophie, selon Deleuze, n'est pas une inférence, elle est plutôt une *narration*. Ce qu'il dit du Baroque (p. 174) s'applique à merveille à son propre style de pensée : « La description prend la place de l'objet, le concept devient narratif, et le sujet, point de vue, sujet d'énonciation. » Vous n'aurez donc pas un cas du multiple, mais une description de ses figures, et plus encore du constant passage d'une figure à une autre ; vous n'aurez pas un concept du multiple, mais la narration de son être-monde, au sens où Deleuze dit très justement que la philosophie de Leibniz est la « signature du monde » et non plus le « symbole d'un cosmos » (p. 174) ; et vous n'aurez pas non plus une théorie du Sujet, mais l'écoute, l'inscription, du point de vue en quoi tout sujet se résout, et qui est lui-même le terme d'une série probablement divergente, ou sans Raison.

De sorte que, quand Deleuze en vient à créditer Leibniz d'un « nouveau rapport de l'un et du mul-

multiple » (p. 173), c'est surtout pour ce que ce rapport a de diagonal, de subverti, d'indistinct, en ceci que, « au sens subjectif » (donc, monadique), « il doit y avoir aussi multiplicité de l'un et unité du multiple ». Finalement, le « rapport » Un/Multiple se trouve délié et défait dans de quasi-rapports Un/Un et Multiple/Multiple. Ces quasi-rapports, tous subsumés sous le concept-sans-concept de Pli, l'Un-pli retournement du Pli-multiple, sont visés par description (à quoi sert le thème du Baroque), narration (le jeu du Monde), ou position énonciative (Deleuze ne réfute ni n'argumente, il énonce). Ils ne se laissent ni déduire ni penser dans la descendance fidèle de quelque axiomatique, ou de quelque décision première. Leur fonction est d'éviter la distinction, l'opposition, la fatale binarité. Leur maxime d'usage est le clair-obscur, qui est pour Leibniz-Deleuze la *teinte de l'idée* : « Aussi bien le clair plonge dans l'obscur, et ne cesse d'y plonger : il est clair-obscur par nature, il est développement de l'obscur, il est *plus ou moins* clair tel que le sensible le révèle » (p. 120).

La méthode est typique de Leibniz, de Bergson, de Deleuze. Soit à marquer une hostilité (subjective, énonciative) au thème idéal du Clair, qui va de Platon (l'Idée-Soleil) à Descartes (l'Idée claire), et qui est aussi métaphore d'un certain concept du Multiple, celui où, de droit, les éléments qui le composent se laissent exposer à la pensée *en pleine lumière* de leur distinction d'appartenance. Leibniz-Bergson-Deleuze ne dira pas que c'est l'Obscur qui vaut, il ne polémiquera pas frontalement. Non. Il va *nuancer*. La nuance est ici l'opérateur antidialectique par excellence. La nuance va *dissoudre* l'opposition latente dont le Clair magnifie un des termes. On établira ainsi une continuité locale, un échange des valeurs en chaque point réel, de façon que le

couple Clair/Obscur ne soit séparable, et *a fortiori* hiérarchisable, qu'au prix d'une abstraction globale. Cette abstraction sera d'elle-même étrangère à la vie du Monde.

Si la pensée du Multiple, telle que la déploie Deleuze-Leibniz, est si fuyante, si elle est le récit sans lacune ni dehors de plis et déplis du Monde, c'est qu'elle ne s'oppose à nulle autre ni ne s'établit aux lisières d'une autre. Elle cherche plutôt à *s'inséparer de toutes*, à multiplier *dans* le multiple toutes les pensées possibles du multiple. Car « le réellement distinct n'est pas nécessairement séparé ni séparable », et « rien n'est séparable ou séparé, mais tout conspire » (p. 75).

Cette vision du monde comme totalité intriquée, pliée, inséparable, telle que toute distinction est une simple opération locale, cette conviction « moderne » que le multiple est tel qu'il n'est pas même discernable comme multiple, mais seulement « activable » comme Pli, cette culture de la divergence (au sens sériel), qui compossibilise les plus radicales hétérogénéités, cette « ouverture » sans contrepartie (« un monde de captures plutôt que de clôtures », p. 111) : voilà ce qui fonde le rapport, amical et profond, de Deleuze à Leibniz. Le multiple comme grand animal fait d'animaux, la respiration organique partout inhérente à sa propre organicité, le multiple comme *tissu vivant*, qui se plie comme sous l'effet de sa surrection vitale, au rebours, absolument, de l'étendue cartésienne, ponctuelle et réglée par le choc : la philosophie de Deleuze est, elle, la capture d'une vie à la fois totale et divergente. On comprend qu'y soit loué ce Leibniz qui soutient, plus que tout autre, « l'affirmation d'un seul et même monde, et d'une différence ou variété infinies dans ce monde » (p. 78). Et soutenue l'audace « baroque » par excellence,

« une texturologie qui témoigne d'un organicisme généralisé, ou d'une présence des organismes partout » (p. 155).

En fait, il n'y a jamais eu que deux schèmes, ou paradigmes, du Multiple : le mathématique et l'organiciste, Platon ou Aristote. Opposer le Pli à l'Ensemble, ou Leibniz à Descartes, ranime le schème organiciste. Qu'il ait à se séparer du schème mathématique, Deleuze-Leibniz n'oublie pas de le remarquer :

En mathématiques, c'est l'individuation qui constitue une spécification; or il n'en est plus de même avec les choses physiques ou les corps organiques (p. 87).

L'Animal, ou le Nombre? Telle est la croix de la métaphysique, et la grandeur de Deleuze-Leibniz, métaphysicien du Monde divergent de la modernité, est d'opter sans faiblesse pour l'animal. Au demeurant, « ce n'est pas seulement une psychologie animale, mais une monadologie animale qui se trouvent essentielles au système de Leibniz » (p. 146).

La vraie question sous-jacente est ici celle de la singularité : où et comment le singulier croise-t-il le concept? Quel est le paradigme d'un tel croisement? Si Deleuze aime les stoïciens, Leibniz ou Whitehead, et s'il n'aime pas beaucoup Platon, Descartes ou Hegel, c'est en raison de ce que, dans la première série, le principe d'individuation occupe une place stratégique, qui lui est déniée dans la seconde. La « révolution leibnizienne » sera saluée, avec un enthousiasme stylistique rare dans la souple narration deleuzienne, de « noces du concept et de la singularité » (p. 91).

Mais d'abord, qu'est-ce qui est singulier? C'est à mon sens ce problème qui gouverne tout le livre de Deleuze, et c'est comme *témoin du singulier* qu'on y

convoque Leibniz. Celui qui a aiguïsé la pensée sur la meule de l'infini des occurrences, des inflexions, des espèces et des individus.

L'événement, la singularité

Le chapitre « Qu'est-ce qu'un événement ? » occupe le centre du livre (p. 103-112), et il porte plus sur Whitehead que sur Leibniz. Mais avant comme après, la catégorie d'événement reste centrale, parce que c'est elle qui soutient, enveloppe, dynamise celle de singularité. Deleuze-Leibniz part du monde comme « d'une série d'inflexions ou d'événements : c'est une pure *émission de singularités* » (p. 81).

Une fois encore, la question centrale de la pensée de l'événement, telle que Deleuze l'attribue à Leibniz-Whitehead, intrigue et provoque. Citons : « Quelles sont les conditions d'un événement pour que tout soit événement ? » (p. 103).

La tentation est grande d'opposer : si « tout est événement », en quoi l'événement peut-il se distinguer du *fait*, du ce-qui-arrive-dans-le-monde selon sa loi de présentation ? Ne devrait-on pas plutôt demander : « Quelles sont les conditions d'un événement pour que *presque rien* ne le soit » ? Ce qui se présente, en tant que présenté, est-il réellement singulier ? On peut soutenir aussi raisonnablement que le train du monde n'expose, en général, que de la généralité.

Comment donc Leibniz-Whitehead-Deleuze peut-il tirer, du schème organiciste du Multiple, une théorie *événementielle* du singulier, dès lors qu'événement veut dire : tout ce qui advient, en tant que tout advient ?

L'énigme peut se dire simplement : alors qu'on entend souvent « événement » comme la singularité d'une rupture, Leibniz-Whitehead-Deleuze l'entend

comme ce qui *singularise la continuité en chacun de ses plis locaux*. Mais d'un autre côté, pour Leibniz-Whitehead-Deleuze, « événement » désigne malgré tout l'origine toujours singulière, ou locale, d'une vérité (d'un concept), ou ce que Deleuze énonce comme la « subordination du vrai au singulier et au remarquable » (p. 121). Ainsi l'événement est-il à la fois omniprésent et créateur, structurel et inouï.

Du coup, les séries de notions afférentes à l'événement ne cessent de se disséminer et de se contracter au même point. Donnons trois exemples.

1. Leibniz-Deleuze, dès lors qu'il pense l'événement comme inflexion immanente du continu, doit supposer simultanément que c'est du *point de cette immanence* que nous parlons de l'événement (jamais « avant », ni « du dehors »), et que cependant une *préexistence* essentielle, celle de loi globale du monde, *doit* nous échapper pour que nous puissions en parler : « La philosophie de Leibniz [...] exige cette préexistence idéale du monde [...], cette part muette et ombrageuse de l'événement. Nous ne pouvons parler de l'événement que déjà engagé dans l'âme qui l'exprime et dans le corps qui l'effectue, mais nous ne pourrions pas du tout parler sans cette part qui s'en soustrait » (p. 142).

Est admirable et ajustée l'image de la « part muette et ombrageuse de l'événement ». Cependant, il faut voir que, pour Leibniz-Deleuze, ce qu'il y a d'excessif – d'ombrageux – dans l'événement est *le Tout qui lui préexiste*. C'est que, dans une ontologie organiciste du Multiple, l'événement est comme un geste spontané *sur fond* obscur d'animalité enveloppante et globale. Deleuze explique bien qu'il y a deux aspects du « maniérisme » de Leibniz, maniérisme qui l'oppose au classicisme cartésien : « Le premier, c'est la spontanéité des manières qui s'oppose à l'essentialité de

l'attribut. Le second, c'est l'omniprésence du sombre fond qui s'oppose à la clarté de la forme, et sans quoi les manières n'auraient rien d'où surgir » (p. 76).

Pour Leibniz-Deleuze, la préexistence du Monde comme « sombre fond » signe l'événement comme *manière*, et ceci est cohérent avec l'organicité du multiple. Cette conception autorise que ce soit d'une combinaison d'immanence et d'infinité excessive que procède qu'on puisse « parler » d'un événement. Penser l'événement, ou faire concept du singulier, exige toujours que se conjoignent un engagement et une soustraction, le monde (ou la situation) et l'infini.

2. Le chapitre le plus dense, et à mon sens le plus accompli, du livre de Deleuze, est le chapitre iv, celui qui porte sur la « raison suffisante ». Pourquoi Deleuze est-il spécialement virtuose (et fidèle) dans ce passage ? Parce que la version qu'il donne du principe, soit « l'identité de l'événement et du prédicat » (p. 55), qu'il résume mieux encore en : « Tout a un concept ! », est en réalité la maxime de son propre génie, l'axiome sans lequel il se découragerait de philosopher.

Une fois encore, la détermination deleuzienne se constitue de brouiller par nuance une dialectique établie : le principe de raison permet de surimposer en chaque point le Nominalisme et l'Universalisme. Il s'agit là du programme de pensée le plus profond de Deleuze :

Pour les uns, les Nominalistes, les individus seraient les seuls existants, les concepts n'étant que des mots bien réglés ; pour les autres, les Universalistes, le concept a le pouvoir de se spécifier à l'infini, l'individu renvoyant seulement à des déterminations accidentelles ou extra-

conceptuelles. Mais pour Leibniz, à la fois, seul l'individu existe *et* c'est en vertu de la puissance du concept : monade ou âme. Aussi cette puissance du concept (devenir sujet) ne consiste-t-elle pas à spécifier à l'infini un genre, mais à condenser et à prolonger des singularités. Celles-ci ne sont pas des généralités, mais des événements, des gouttes d'événements (p. 86).

On accordera à Leibniz-Deleuze que le couple Universalisme/Nominalisme doit être subverti. Mais peut-il l'être du point de l'énoncé « monadique » : tout a un concept ?

En fait, Deleuze *retourne* l'axiome commun, quoique caché, au Nominalisme et à l'Universalisme, axiome qui dit que rien *du Multiple* n'a de concept.

Pour le Nominalisme, le Multiple existe, et le concept, donc l'Un, n'est que langage ; pour l'Universaliste, l'Un existe selon le concept, et le Multiple est inessentiel. Leibniz-Deleuze dit : le Multiple existe par concept, ou : le Multiple existe *dans l'Un*. Tel est exactement la fonction de la monade : découper de l'Un dans le Multiple, de façon qu'il y ait concept de ce multiple. On établira ainsi une équivoque féconde entre « être élément de », ou « appartenir à », catégories ontologiques, et « avoir une propriété », « avoir tel prédicat », catégories du savoir. Deleuze écrit en clair : « Finalement, une monade a pour propriété, non pas un attribut abstrait [...], mais d'autres monades » (p. 148).

Parvenue à ce point, la pensée est soumise à la plus extrême tension :

– ou le multiple est pur multiple de multiples, et il n'y a pas d'Un dont puisse se soutenir que « tout a un concept » ;

– ou le multiple « possède » des propriétés, et ce ne peut être au seul titre d'éléments, ou de multiples

subordonnées : il faut qu'il y ait de l'inhérence conceptuelle, donc des essences.

Deleuze félicite G. Tarde d'avoir repéré chez Leibniz une sorte de substitution de l'avoir à l'être : l'être de la monade est la somme, l'inventaire nuancé, hiérarchisé, continu, de ce qu'elle « possède » : « ce qui est nouveau, c'est d'avoir porté l'analyse sur les espèces, les degrés, les rapports et les variables de la possession, pour en faire le contenu ou le développement de la notion d'Être » (p. 147).

Certes, Deleuze sait bien que « possession », « avoir », « appartenance » sont ici des opérations métaphoriques. Mais l'analytique de l'être dans le registre de l'avoir (ou de la domination) sert à *glisser* du concept dans la trame du multiple sans avoir à trancher clairement la question de l'Un. Le problème est du reste plus aigu pour Deleuze que pour Leibniz, car pour ce dernier il y a un langage total, une série intégrative de *toutes* les multiplicités, qui est Dieu. Sans ce point d'arrêt, la dissémination fait nécessairement du concept, par défaut d'Un, une fiction (comme l'est, pour Leibniz, le concept crucial de quantité évanouissante, ou infiniment petite).

Il y a sans doute une issue, que Deleuze emprunte *par segments*. Elle revient à distinguer les opérations du savoir (ou concepts *encyclopédiques*) et les opérations de la vérité (ou concepts *événementiels*). Du point de la situation, donc en immanence « monadique », il est vrai que tout a un concept (encyclopédique), mais *rien* n'est événement (il n'y a que des faits). Du point de l'événement, *il y aura eu* une vérité (de la situation) qui est *localement* « forçable » comme concept encyclopédique, mais globalement indiscernable.

C'est au fond de cette distinction qu'il s'agit quand Deleuze-Leibniz discerne les « deux étages » de la pensée du Monde, l'étage de l'*actualisation*

(monades), et l'étage de la *réalisation* (les corps) (cf. p. 41). On pourrait dire que le monadique procède à l'infini à la vérité-vérification de ce dont le corporel est l'effectuation. Ou que la monade est un foncteur de vérité, cependant que les corps sont des agencements encyclopédiques. D'autant plus qu'à l'actualisation correspond la métaphore mathématique d'une « courbe à inflexion infinie » (p. 136), et à la réalisation celle de « coordonnées qui déterminent des extrema » (*ibid.*). On y reconnaîtra sans peine le trajet « ouvert » de la vérité, au regard de la stabilité « en situation » des savoirs.

Mais Deleuze va *en même temps* s'efforcer de « recoudre », ou de plier l'un sur l'autre, les deux étages ainsi discernés. Pour en tenir l'écart, il faudrait que l'événement vienne rompre *en un point* le « tout a un concept », il faudrait qu'il puisse être une panne des significations. Or Leibniz-Deleuze entend bien établir que toute panne apparente, toute ponctualité séparée sont en fait des ruses supérieures de la continuité.

Deleuze brille de tous ses feux quand il s'agit de « réparer » les apparentes béances de la logique leibnizienne.

On a classiquement objecté à Leibniz que la monadologie interdisait toute pensée de la relation ? Non, démontre Deleuze, Leibniz « n'a fait que cela, penser la relation » (p. 72). Et de produire au passage cette stupéfiante définition du rapport : « l'unité du non-rapport avec une matière tout-parties » (p. 62), qui subjugue et persuade – sinon que, dans l'ontologie mathématique, il faudrait remplacer tout-parties par multiple-vide.

On a cru voir une contradiction insoutenable entre le principe de raison suffisante (qui exige que tout ait son concept et le réquisit de son activité, et qui donc lie tout à tout) et le principe des indiscernables

(qui pose qu'il n'y a pas d'être réel identique à un autre, et qui donc délie tout de tout)? Deleuze, aussitôt : non, la connexion des raisons et l'interruption des indiscernables ne font qu'engendrer le meilleur flux, la continuité de type supérieur : « Le principe des indiscernables établit des coupures; mais les coupures ne sont pas des lacunes ou ruptures de continuité, elles répartissent au contraire le continu de telle façon qu'il n'y ait pas de lacune, c'est-à-dire de la "meilleure" façon » (p. 88). C'est tout aussi bien la raison pour laquelle « on ne peut pas savoir où finit le sensible et où commence l'intelligible » (*ibid.*) : on le voit, l'événementialité universelle est aussi, pour Deleuze-Leibniz, l'universelle continuité. Ou encore : pour Leibniz-Deleuze, « tout arrive » veut dire : rien n'est interrompu, et donc tout a un concept, celui de son inclusion dans la continuité, comme inflexion-coupure, ou pli.

3. Quelle joie de voir Deleuze mentionner tout naturellement Mallarmé, comme penseur-poète, de sentir qu'il le met au rang des plus grands !

Page 43, Deleuze le nomme « grand poète baroque ». Pourquoi? Parce que « le pli [...] est l'acte opératoire » le plus important de Mallarmé. Et de mentionner l'éventail, « pli selon pli », les feuillets du Livre comme « plis de la pensée »... Le pli serait « unité qui fait être, multiplicité qui fait inclusion, collectivité devenue consistante » (*ibid.*).

Cette topologie du pli est descriptivement incontestable. Poussée dans ses conséquences, elle entraîne Deleuze à écrire : « Le Livre, comme pli de l'événement. »

Page 90, Mallarmé est convoqué derechef, en compagnie de Nietzsche, comme « révélation d'une Pensée-monde, qui émet un coup de dés ». Le coup de dés, dit Deleuze, « est la puissance d'affirmer le

Hasard, de penser tout le hasard, qui n'est surtout pas un principe, mais l'absence de tout principe. Aussi rend-il à l'absence ou au néant ce qui sort du hasard, ce qui prétend y échapper en le limitant par principe ». Le but de Deleuze est clair : montrer qu'au-delà du baroque leibnizien il y a notre monde, où le jeu « fait entrer les impossibles dans le même monde éclaté » (*ibid.*).

Il est paradoxal de requérir Mallarmé au service d'un tel but, j'y reviendrai. Mais, par contraste, cette référence permet de comprendre pourquoi la liste des penseurs de l'événement selon Deleuze (les stoïciens, Leibniz, Whitehead...) ne contient que des noms que l'on pourrait aussi bien citer au titre de leur *opposition* à tout concept de l'événement : adversaires déclarés du vide, du clinamen, du hasard, de la séparation disjonctive, de la rupture radicale, de l'Idée, bref, de tout ce à partir de quoi on peut tenter de penser l'événement-rupture, soit, d'abord, ce qui n'a ni intérieur ni connexion : un vide séparé.

Au fond, « événement », pour Deleuze, veut dire tout le contraire : une activité immanente sur fond de totalité, une création, une nouveauté, certes, mais pensable dans l'intériorité du continu. Un élan vital. Ou encore : un complexe d'extensions, d'intensités, de singularités, qui est à la fois ponctuellement réfléchi, et réalisé dans un flux (cf. p. 109). « Événement » est le geste sans fin ni tenue qui affecte en d'innombrables points l'anarchique et unique Animal-Monde. « Événement » nomme un prédicat-geste du Monde : « les prédicats ou événements », dit Leibniz. « Événement » est seulement la pertinence langagière du système sujet-verbe-complément, contre le jugement d'attribution, essentialiste et éternitaire, qu'on reprochera à Platon ou à Descartes. « *L'inclusion leibnizienne repose sur un*

schéma sujet-verbe-complément, qui résiste depuis l'Antiquité au schéma d'attribution : une grammaire baroque, où le prédicat est avant tout relation et événement, non pas attribut » (p. 71).

Deleuze maintient l'immanence, exclut l'interruption, la césure, et déplace seulement la qualification (ou le concept) du jugement d'attribution (donc de l'être-Un) au schéma actif, qui subjective et complémente.

C'est que Deleuze-Leibniz, hors vide, veut lire le « ce qui arrive » dans la chair du plein, dans l'intimité du pli. La clef dernière de son propos est alors : intériorité.

Le Sujet, l'intériorité

Deleuze entend bien suivre Leibniz dans son entreprise la plus paradoxale : établir la monade comme « intériorité absolue », et procéder à la plus rigoureuse analytique qui soit des liens d'extériorité (ou de possession), spécialement le lien de l'âme et du corps. Tenir le Dehors comme réversion exacte, ou « membrane », du Dedans, lire le Monde comme texture de l'intime, penser le macroscopique (ou le Molaire) comme torsion du microscopique (ou du Moléculaire) : ce sont sans doute ces opérations qui constituent la véritable effectivité du concept de Pli. Par exemple : « l'« unilatéralité » de la monade implique pour condition de clôture une torsion du monde, un pli infini, qui ne peuvent se déplier conformément à la condition qu'en restituant l'autre côté, non pas comme extérieur à la monade, mais comme l'extérieur ou le dehors *de* sa propre intériorité : une paroi, une membrane souple et adhérente, coextensive à tout le dedans » (p. 149). On voit que Deleuze cherche, avec le Pli, une figure de l'intériorité (ou du sujet) qui ne soit *ni* la réflexion (ou le cogito), *ni* le

rapport-à, la visée (ou l'intentionnalité), *ni* le pur point vide (ou éclipse). Ni Descartes, ni Husserl, ni Lacan. Une intériorité absolue, *mais* « retournée » de telle sorte qu'elle dispose d'un lien au Tout, d'un « lien primaire non localisable qui borde l'intérieur absolu » (p. 149). Ce lien primaire, par quoi l'intériorité absolue est pliée en extérieur total, Leibniz l'appelle le *vinculum*, et c'est par lui que l'intérieur monadique se subordonne, ou fait clarté, des monades « extérieures », sans avoir à « franchir » son intériorité.

L'analyse que Deleuze propose, à la lumière du Pli, du concept axial de *vinculum*, est une pure merveille (tout le chapitre VIII). Il y a là une intelligence comme excitée par son enjeu, par la traque d'une piste entièrement nouvelle : un Sujet qui articulerait *directement* la classique fermeture du Sujet réflexif (mais sans clarté réflexive) et la porosité baroque du Sujet empiriste (mais sans passivité mécanique). Une intimité égale au monde, une âme pliée partout dans le corps : quelle heureuse surprise ! Voyez comme Deleuze en récapitule les réquisits :

1) *Chaque* monade individuelle possède *un* corps dont elle est inséparable ; 2) chacune possède un corps en tant qu'elle est le sujet constant du *vinculum* qui lui est fixé (*son* *vinculum*) ; 3) ce *vinculum* a pour variables des monades prises en foule ; 4) ces foules de monades sont inséparables d'infinités de parties matérielles auxquelles elles appartiennent ; 5) ces parties matérielles constituent la partie organique d'*un* corps, dont le *vinculum* envisagé par rapport aux variables assure l'unité spécifique ; 6) *ce* corps est celui qui appartient à la monade individuelle, il est *son* corps, en tant qu'il dispose déjà d'une unité individuelle, grâce au *vinculum* envisagé maintenant par rapport à la constante (p. 152).

Cette conception du Sujet comme intériorité dont l'extérieur propre fait lien primaire au Multiple infini du monde a trois effets principaux.

Premièrement, elle délie la connaissance de tout rapport à un « objet ». La connaissance opère par sommation de perceptions immanentes, elle est un effet intérieur de « membrane », une subsomption ou domination, de multiplicités prises « en foule ». Connaître, c'est déplier une complexité intérieure. En ce sens, Leibniz-Deleuze s'accorde à ce que j'ai appelé le problème contemporain d'un « sujet sans objet » : « Toujours je déplie entre deux plis, et, si percevoir, c'est déplier, je perçois toujours dans les plis. *Toute perception est hallucinatoire, parce que la perception n'a pas d'objet* » (p. 125).

Deuxièmement, la conception de Deleuze-Leibniz fait du Sujet une série, ou un dépliement de prédicats, et non une substance, ou un pur point vide réflexif, qu'il soit en éclipse, ou en corrélat transcendantal d'un objet = x. Le Sujet de Leibniz-Deleuze *est directement multiple*, et c'est sa force. Par exemple : « Tout réel est un sujet dont le prédicat est un caractère mis en série, l'ensemble des prédicats étant le rapport entre les limites de ces séries » (p. 64). Et Deleuze ajoute : « on évitera de confondre la limite et le sujet », ce qui est loin d'être une simple remarque d'orthodoxie leibnizienne : l'humanisme contemporain, celui dit des « droits de l'Homme », est littéralement empoisonné par une conception muette du sujet comme limite. Or le sujet est en effet, au mieux, ce qui soutient multiplement le rapport de plusieurs limites sérielles.

Troisièmement, la conception de Leibniz-Deleuze fait du Sujet le point (de vue) d'où il y a une vérité, une *fonction de vérité*, mais le point de vue d'où la vérité est. L'intériorité est avant tout occupation d'un tel point (de vue). Le vinculum est aussi la mise en ordre des cas de vérité.

Deleuze a tout à fait raison de montrer que, s'il s'agit d'un « relativisme », il ne porte pas atteinte à la vérité. Car ce n'est pas la vérité qui varie selon, ou avec, le point de vue (le sujet, la monade, l'intériorité). C'est le fait que *la vérité est variation* qui impose qu'elle ne soit telle que *pour* un point (de vue) : « Ce n'est pas une variation de la vérité d'après le sujet, mais la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation » (p. 27).

Cette conception « variante » (ou en processus) de la vérité impose en effet qu'elle soit toujours ordonnée en un point, ou selon ses cas. Le vrai ne se manifeste que dans le trajet d'examen de la variation qu'il est : « le point de vue est dans chaque domaine de variation *puissance d'ordonner les cas*, condition de la manifestation du vrai » (p. 30).

La difficulté est sans doute que ces considérations demeurent rattachées à une vision « inséparée » de l'événement, *donc des points (de vue)*. Deleuze le note avec sa perspicacité coutumière : « Certes il n'y a pas de vide entre deux points de vue. » (p. 28) Mais ce défaut du vide introduit entre les points de vue une complète continuité. Il en résulte que la continuité, qui relève du tout, s'oppose à la singularité de la variation. Or une vérité pourrait bien être, au contraire, le devenir-varié. Et, du fait que ce devenir est séparé de tout autre par le vide, une vérité est un trajet *livré au Hasard*. C'est à quoi ni Leibniz ni Deleuze ne peuvent à la fin consentir, parce que l'organicisme ontologique forclôt le vide, selon la loi (ou le désir, c'est tout un) de la Grande Totalité Animale.

Nature et Vérité

L'amplitude du projet philosophique de Deleuze est extrême, si modeste et accueillante soit sa prose.

Deleuze est un grand philosophe, il veut, il crée une réelle quantité de grandeur philosophique.

Cette grandeur a pour paradigme la Nature. Deleuze veut et crée une philosophie « de » la Nature, ou plutôt une philosophie-nature. Entendons par là *une description en pensée de la vie du Monde*, telle que cette vie, ainsi décrite, puisse inclure, comme un de ses gestes vivants, la description elle-même.

Je n'emploie pas le mot *vie* à la légère. Flux, désir, pli : ces concepts sont des capteurs de vie, des pièges descriptifs que la pensée tend au monde vivant, au monde présent. Deleuze aime les baroques, de ce que pour eux « les principes de la raison sont de véritables cris : Tout n'est pas poisson, mais il y a des poissons partout [...] Il n'y a pas d'universalité, mais ubiquité du vivant » (p. 14).

Un concept doit traverser l'épreuve de son évaluation biologique, ou par la biologie. Ainsi du Pli : « L'essentiel, c'est que les deux conceptions [épigénèse et préformation] ont en commun de concevoir l'organisme comme un pli, pliure ou pliage originaux (et jamais la biologie ne renoncera à cette détermination du vivant, comme en témoigne aujourd'hui le plissement fondamental de la protéine globulaire) » (p. 15).

La question du corps, du mode propre par lequel la pensée est affectée par le corps, est, pour Deleuze, essentielle. Le pli est une image adéquate du lien incompréhensible entre la pensée et le corps. Toute la troisième partie, conclusive, du livre de Deleuze porte pour titre « Avoir un corps ». On y lit que « [le pli] passe aussi entre l'âme et le corps, mais déjà entre l'inorganique et l'organique du côté des corps, et encore entre les "espèces" de monades du côté des âmes. C'est un pli extrêmement sinueux, un zigzag, une liaison primitive non localisable » (p. 162).

Quand Deleuze mentionne les « mathématiciens modernes », il s'agit bien entendu de Thom ou de Mandelbrot, soit de ceux qui (outre qu'ils sont dans leur partie, en effet, de grands mathématiciens) ont tenté une projection morphologique, modélisante, descriptive, de certains concepts mathématiques sur des empiricités, géologiques, organiques, sociales, etc. La mathématique n'est traversée, citée que pour autant qu'elle prétend s'inclure sans médiation dans une phénoménologie naturelle (cf. p. 22-23).

Je n'utilise pas non plus *description* à la légère. Description, narration, nous avons vu que Deleuze revendiquait ce style de pensée, contre l'argument essentialiste ou le développement dialectique. Deleuze fait rôder la pensée dans le labyrinthe du monde, il laisse des marques, des fils, il monte des pièges mentaux pour les bêtes et pour les ombres. Monadologie, nomadologie : il fait lui-même cette permutation littérale. Il aime que la question soit indirecte et locale, que le miroir soit teinté, qu'un grillage serré oblige, pour voir le contour de l'être, à cligner des yeux. Il s'agit d'affûter la perception, de faire errer et circuler d'hypothétiques assurances.

Enfin, quand on lit Deleuze, on ne sait jamais exactement qui parle, ni qui assure ce qui est dit, ou s'en déclare certain. Leibniz ? Deleuze ? Le lecteur de bonne foi ? L'artiste de passage ? La matrice (proprement géniale) que Deleuze donne des romans de Henry James est une allégorie des détours de sa propre œuvre philosophique : « *Cela* dont je vous parle, et à *quoi* vous pensez aussi, êtes-vous d'accord pour *le* dire de *lui*, à condition qu'on sache à quoi s'*en* tenir, sur *elle*, et qu'on soit d'accord aussi sur qui est *lui* et qui est *elle* ? » (p. 30). C'est ce que j'appelle une description *pour la pensée*. L'important est moins de trancher (lui, elle, cela, etc.) que d'être conduit au point de capture ou de visée où

ces déterminations agencent une figure, un geste, une occurrence.

Si Deleuze était moins prudent, ou plus direct, peut-être risquerait-il de vastes descriptions achevées, dans le style du *Timée* de Platon, du *Monde* de Descartes, de *La Philosophie de la Nature* de Hegel, voire de *L'Évolution créatrice* de Bergson. C'est une tradition. Mais il suggère plutôt la possibilité vide (où l'impossibilité contemporaine) de ces tentatives. Il la suggère en exposant les concepts, les opérations, les « formants ». Le Pli est peut-être le plus important de tous (après la Différence, la Répétition, le Désir, le Flux, le Moléculaire et le Molaire, l'Image, le Mouvement, etc.). Deleuze le propose, à travers des descriptions partielles, comme le *décrivant* possible d'une Grande Description, d'une capture générale de la vie du Monde, qui ne sera pas accomplie.

Cinq ponctuations

L'auteur de ces lignes a fait *l'autre choix* ontologique, celui de la soustraction, du vide et du mathème. L'appartenance et l'inclusion jouent pour lui le rôle dévolu par Deleuze au Pli et au Monde.

Cependant, le mot « événement » fait signe, pour l'un et pour l'autre, d'un bord, ou d'un rebord, de l'Être, tel que c'est à sa singularité que s'assigne le Vrai. Pour Deleuze comme pour moi, la vérité n'est ni adéquation ni structure. Elle est un processus infini qui s'origine aléatoirement *en un point*.

Il résulte de tout cela un mixte étrange de proximité infinitésimale et d'éloignement infini. Je n'en donnerai ici que quelques exemples, qui vaudront aussi bien pour une réexposition contrastante de la pensée de Deleuze.

1. L'événement

Qu'il y ait excès (ombre ou lumière, c'est la même chose) dans l'occurrence événementielle, qu'elle soit créatrice, j'en conviens. Mais je distribuerai cet excès au rebours de Deleuze, qui le voit dans le plein inépuisable du Monde.

Pour moi, ce n'est pas du monde, fût-ce idéalement, que l'événement tient sa réserve inépuisable, son excès silencieux (ou indiscernable), mais *de n'y être pas rattaché*, d'être séparé, lacunaire, ou – dirait Mallarmé – « pur ». Et c'est au contraire ce qui *après coup* s'en nomme dans des âmes ou s'en effectue dans des corps qui réalise la mondanisation globale, ou idéale, de l'événement (effet suspendu, que j'appelle une vérité). L'excès événementiel ne se rapporte jamais à la situation comme à un « sombre fond » organique, mais comme à un multiple tel que l'événement *n'y est pas compté pour un*. Il en résulte que sa part silencieuse, ou soustraite, est une infinité à *venir*, une post-existence qui va ramener au monde le pur point séparé du supplément événementiel, sous la forme laborieuse et inachevable d'une inclusion infinie. Là où Deleuze voit une « manière » de l'être, je dirais que la postexistence mondaine d'une vérité signe l'événement comme *séparation*, et ceci est cohérent avec la mathématicité du multiple (mais ne l'est en effet pas si l'on suppose son organicité).

« Événement » veut dire : il y a de l'Un, au défaut du continu, au suspens des significations, et *donc* il y a quelques vérités, qui sont des trajectoires hasardeuses soustraites – par fidélité à cet Un surnuméraire – à l'encyclopédie du concept.

2. Essence, relation, Tout

Dans sa lutte contre les essences, Deleuze promeut l'actif du verbe, l'opération du complément,

et adosse ce « dynamisme » – opposé au jugement d'attribution – à l'inépuisable activité du Tout.

Mais le primat relationnel du verbe sur l'adjectif attribué suffit-il à sauver la singularité, à nous délivrer des Essences? Ne faut-il pas plutôt soustraire l'événement à toute relation *comme* à tout attribut, au faire du verbe *comme* à l'être de la copule? L'avoir-lieu de l'événement supporte-t-il d'être en continuité, ou en intervalle, entre le sujet du verbe et son complément?

Le Grand Tout annule tout aussi sûrement le geste local de la singularité que l'Essence transcendante écrase l'individuation. La singularité exige l'absoluité d'une distance séparatrice, donc le vide comme *point* de l'Être. Elle ne supporte la préexistence interne ni de l'Un (essence) ni du Tout (monde).

3. Mallarmé

Exacte descriptivement, la phénoménologie du Pli ne peut servir à penser les enjeux du poème mallarméen. Elle n'est qu'un moment secondaire, une traversée locale, une stase descriptive. Que le monde soit plié, pliure, dépli, soit ; mais le monde-éventail, la pierre veuve ne sont nullement pour Mallarmé l'enjeu du poème. Ce qu'il s'agit de contraposer au pli est le point stellaire, le feu froid qui met le pli dans l'absence et éternise ce qui, justement, « notion pure », ne compte nul pli. Qui peut croire que l'homme du « calme bloc », de la constellation « froide d'oubli et de désuétude », des « froides pierreries », de la tête coupée de saint Jean, du Minuit, etc., se soit donné pour tâche de « plier, déplier, replier »? L'« acte opératoire » essentiel de Mallarmé est la découpe, la séparation, la survenue transcendante du point pur, l'Idée qui élimine tout hasard, bref, le contraire du pli, qui métaphorise l'obstacle et l'enchevêtrement. Le poème est le *ciseau* du pli.

Le Livre n'est pas « le Pli de l'Événement », il est la notion pure de l'événementialité, soit l'isolement poétique de l'*absent de tout événement*. Plus généralement, Mallarmé ne peut servir au but de Deleuze (attester la divergence des séries du Monde, nous enjoindre de plier, déplier, replier), et ce pour les raisons suivantes :

a) Le Hasard n'est pas l'*absence* de tout principe, mais « la *négation* de tout principe », et cette « nuance » sépare Mallarmé de Deleuze, de toute la distance parcourue en direction de Hegel.

b) Le Hasard, en tant que figure du négatif, est le support principiel d'une dialectique (« L'Infini sort du Hasard, que vous avez nié »), et non d'un Jeu (au sens nietzschéen).

c) Le Hasard est *autoréalisation* de son Idée, dans tout acte où il est en jeu, de sorte qu'il est une puissance affirmative délimitée, et nullement une corrélation du monde (le terme « pensée-monde » est tout à fait inadéquat).

d) L'effectuation, par la pensée, du Hasard, qui est aussi la pensée pure de l'événement, ne délivre pas des « impossibles », ou du chaos ludique, mais « une Constellation », une Idée isolée, dont le schème est un Nombre (« l'unique nombre qui ne peut pas être un autre »). Il s'agit d'un appariement de la dialectique hégélienne et de l'Intelligible platonicien.

e) Il ne s'agit pas de renvoyer au néant ce qui s'oppose au Hasard, mais de congédier le néant de façon que surgisse l'isolement stellaire transcendant qui symbolise l'absolue séparation de l'événement. Le concept clef de Mallarmé, s'il n'est sûrement pas le Pli, pourrait bien être la pureté. Et la maxime centrale, celle sur quoi se conclut *Igitur* : « Le Néant parti, reste le château de la pureté. »

4. La ruine de la catégorie d'objet

C'est une des forces de Deleuze que de penser avec Leibniz une connaissance sans objet. La ruine de la catégorie d'objet est un processus majeur de la modernité philosophique. Cependant, dirait Pascal, la force de Deleuze n'est que « jusqu'à un certain point seulement ». Pris dans les chicanes du Tout et le déni du vide, Deleuze assigne le défaut d'objet à l'intériorité (monadique). Or le défaut d'objet résulte de ce qu'une vérité est un processus de *trouée* dans les savoirs, plutôt qu'un processus de dépliement. Et de ce que le sujet est la différentielle du trajet de trouée, plutôt que l'Un du lien primaire aux multiplicités mondaines. Deleuze me semble encore garder, sinon l'objet, du moins le *tracé de l'objectivité*, dès lors qu'il maintient le couple activité/passivité (ou pli/dépli) au cœur du problème de la connaissance. Et il est forcé de l'y maintenir, parce que sa doctrine du Multiple est organiciste, ou vitaliste. Dans une conception mathématisée, la généricité (ou le trou) du Vrai n'implique ni activité ni passivité, mais plutôt des *trajets*, et des *rencontres*.

5. Le Sujet

Deleuze a mille fois raison de penser le Sujet comme rapport-multiple, ou « rapport de limites », et non comme limite simple (ce qui ramènerait au Sujet de l'humanisme).

Toutefois, il faut bien en venir à distinguer formellement le sujet, en tant que configuration multiple, des autres « rapports de limites » qui s'inscrivent constamment dans une situation quelconque. J'ai proposé un critère, qui est le fragment *fini* : un sujet est une différence finie dans le processus d'une vérité. Il est clair que, à suivre Leibniz, on a tout au contraire une intériorité – Une – dont le vinculum se subordonne des multiplicités *infinies*.

Le sujet de Deleuze, le sujet-pli, a pour formule numérique $\frac{1}{\infty}$, qui est la formule de la monade, même si sa partie claire est $\frac{1}{n}$ (cf. p. 178). Il articule l'Un et l'Infini. Ma conviction est plutôt que *toute formule finie* exprime un Sujet, si elle est la différentielle locale d'une procédure de vérité. On serait alors renvoyé aux Nombres caractéristiques de ces procédures, et de leurs types. En tout cas, la formule $\frac{1}{\infty}$ nous ramène certainement dans les rets du Sujet dont le paradigme est Dieu, soit l'Un-Infini. C'est le point où l'Un prend sa revanche sur son excessif défaut dans l'analytique de l'Événement : si l'événement est réduit au fait, si « tout est événement », *alors* c'est le Sujet qui doit prendre sur lui, et l'Un, et l'Infini. Leibniz-Deleuze ne peut échapper à cette règle.

Au rebours de quoi il faut abandonner l'intériorité pure, même retournée en extériorité coextensive, au profit de la différentielle locale d'un Hasard, qui est sans intérieur ni extérieur, étant l'appariement d'une finitude et d'une langue (langue qui « force » l'infini de la variation du point-sujet de son devenir-varié fini). Trop de substance, encore, dans le sujet de Leibniz-Deleuze, trop de Pliure concave. Il n'y a que le point, et le nom.

Pour conclure

Deleuze cumule les moyens d'une « *mathésis* descriptive », dont il teste les performances, localement, sans engager sa valeur systématique.

Mais la philosophie peut-elle, doit-elle se tenir dans l'immanence d'une description de la vie du Monde ? Une autre voie, qui, c'est vrai, renonce au Monde, est celle du salut des vérités. Elle est soustractive et active, quand celle de Deleuze est présentifiante et ludique. Au Pli, elle oppose l'enchevêtrement étale

du Vide. Au flux, la séparation stellaire de l'événement. À la description, l'inférence et l'axiome. Au jeu, à la tentative, elle oppose l'organisation des fidélités. Au continu créateur, elle oppose la rupture fondatrice. Et finalement, elle ne conjoint pas, mais sépare, voire oppose, les opérations de la vie et les actions de la vérité.

Est-ce Deleuze, ou Leibniz, qui assume ceci : « L'âme est principe de vie par sa présence et non par son action. *La force est présence et non pas action* » (p. 162)? En tout cas, c'est le concentré de ce dont, à mes yeux, la philosophie doit nous détourner. Il faudrait pouvoir dire : « Une vérité est principe d'un sujet par le vide dont elle entretient l'action. Une vérité est action et non pas présence. »

Côtoiement insondable, dans ce qui a nom « philosophie », de son Autre intime, de son adversaire intérieur, de son détournement royal. Deleuze a raison sur un point : nous ne pouvons nous en séparer sans périr. Mais c'est aussi ce dont, à nous en contenter convivialement, nous péririons.

Alexandre Kojève Hegel en France

Une des lectures de philosophie classique qui, dans les dernières années cinquante et les premières années soixante, accompagnaient notre passion pour les sciences humaines formalisées fut, assez bizarrement, la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Nous la lisions dans l'étonnante traduction de Jean Hyppolite, par ailleurs un de nos maîtres, et nous recevions ainsi indirectement l'enseignement de Kojève qui, dans son fameux séminaire, avait passé le virus hégélien à des gens comme Bataille ou Lacan. Au fond, nous devinions que la philosophie hégélienne aussi est une sorte de mythologie formalisée, digne de Lévi-Strauss. C'est du reste pourquoi, plus tard, je me suis mis à préférer, du même auteur, La Science de la Logique, dont l'abstraction impériale m'enchantait toujours. Le petit texte qui suit, tiré d'un bref volume co-écrit en 1976 par Joël Bellassen, Louis Mossot et moi-même, rappelle l'histoire de la transmission de Hegel en France, et le rôle clef, dans cette affaire, du séminaire de Kojève. Le volume complet (titré: Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne) a été réédité tout récemment, avec deux autres écrits de la période maoïste dure, aux éditions Les prairies ordinaires, sous le titre Les Années rouges.

S'il n'y avait eu précédemment la philosophie allemande, notamment celle de Hegel, le socialisme scientifique allemand, le seul socialisme scientifique qui ait jamais existé, n'eût pas été fondé.

Engels, préface à *La Guerre des paysans*

La vitalité de Hegel en France, outre qu'elle est très récente, suit un trajet singulier, qui n'a fait à ce jour qu'obscurcir son rapport au marxisme, et le dégagement réactivé du noyau rationnel de la dialectique.

C'est du séminaire de Kojève dans les années trente qu'il faut dater, à notre avis, un certain type d'inscription non purement académique de la référence hégélienne dans les soucis idéologiques du temps. Dès ce moment, une figure de Hegel est dessinée, dont il faudra plus de trente ans pour se déprendre – encore n'est-ce pas joué, loin de là.

Le Hegel de Kojève est exclusivement celui de *La Phénoménologie de l'Esprit*, saisi dans l'idéalisme des scissions de la conscience de soi, entretenu dans la métaphore ascendante qui mène de l'immédiat sensible au savoir absolu, avec, en son cœur, la dialectique du Maître et de l'Esclave. C'est que le formalisme de l'affrontement à l'Autre a cette vertu poétique de se placer sous le signe du risque et de la mort : ce Hegel trouvera audience auprès du romantisme révolutionnaire de Malraux et, plus encore, auprès des surréalistes. Bataille et Breton diront tout ce qu'ils doivent à Kojève.

Solidement étayée par les traductions et les essais de J. Hippolyte, cette figure unilatérale accède après la guerre à sa promotion de masse sous les espèces sartriennes. La doctrine pessimiste du pour-autrui (l'enfer, c'est les autres) s'y alimente. Côté psychanalyse, Lacan lui-même, du reste ancré

dans ses amitiés surréalistes, trouve, dans ses premiers textes, de quoi y élaborer sa doctrine de l'Imaginaire : narcissisme et agressivité sont au régime symétrique du maître et de l'esclave.

En bref : surréalistes et existentialistes trouvaient dans Hegel de quoi forger un idéalisme romantique tendu, replaçant le sujet affectif au cœur de l'expérience du monde, et mesurable, par son pathos, au terrible vacarme historique provoqué de toutes parts par les effets de la révolution bolchevique. Au regard des formes de conscience qu'Octobre 17, la crise, le fascisme, la guerre remodelaient comme l'orage, le jeune Hegel, l'homme du bilan de 89 et des guerres napoléoniennes, servait de machine de siège contre le positivisme poussiéreux des académies nationales, contre le ronron sinistre des post-kantiens français, contre l'humanisme laïque des « penseurs » du parti radical.

Hegel en France, ce fut d'abord, et surtout, l'idéalisme tragique contre l'idéalisme scientifique. En ce sens, son irruption valait témoignage masqué pour l'époque et substituait, dans les idéaux subjectifs les plus profonds, la double figure de l'écrivain maudit et du révolutionnaire professionnel de la III^e Internationale, hommes violents et secrets de la terre entière, à la bonhomie décorée quelque peu sous-préfectorale du membre de l'Institut.

Sur ce terrain, la rencontre avec le marxisme était incontournable en même temps qu'impossible. Subjectivement, les hégéliens de ce temps pariaient sur la révolution et haïssaient l'ordre bourgeois. Breton et Sartre durent l'un et l'autre en venir à ce passage obligé : le compagnonnage avec les communistes. Mais, porteurs tout autant que Malraux de l'individualisme romantique, ils ne pouvaient par ailleurs tolérer jusqu'au bout les conséquences mentales de cet accompagnement. Dans le cas exemplaire de

Sartre, qui venait en outre aux temps des ambiguïtés quant à la réalité prolétarienne du parti, cette situation contradictoire donna lieu à une entreprise gigantesque, où du reste il avait eu, de façon récurrente, des ancêtres multiples, notamment en Allemagne : faire entrer le marxisme lui-même dans l'idéalisme subjectif. Hegel revenait cette fois, par le renversement du renversement marxiste, comme un appareil à remettre le matérialisme dialectique la tête en bas. C'est toute l'histoire de ce marxisme hégélianisé, dont la catégorie centrale est celle d'aliénation et dont le sort se joue sur un texte clef du jeune Marx : les *Manuscrits de 1844*. Là encore, la leçon de Kojève n'était pas perdue puisqu'elle soulignait l'engendrement, au débouché de la dialectique du maître et de l'esclave, de la catégorie du Travail, point focal où souder en apparence l'économie politique marxiste aux avatars de la conscience de soi.

Dans la *Critique de la raison dialectique* (mais après le jeune Lukács, après Korsch), Sartre, d'un même mouvement, saluait le marxisme comme l'horizon indépassable de notre culture et entreprenait de démanteler ce marxisme en le réalignant de force sur l'idée d'origine qui lui est la plus étrangère : la transparence du cogito. Tel était à vrai dire, en dehors du cercle clos des intellectuels du parti, qui s'en tenaient à un scientisme à la Jules Guesde, le seul Marx disponible sur le marché français, et en même temps le seul Hegel.

Faux l'un et l'autre, ce Marx et ce Hegel, le premier d'être réduit au second et le second d'être séparé de la part de lui-même qui avait précisément frayé la voie au premier : la *Grande Logique*.

Le contre-courant se dessina dès lors que l'horizon historique se modifiait en profondeur. Achievé le cycle des effets de la Seconde Guerre mondiale, défaite implacablement l'audience révolutionnaire de la

Russie soviétique, le PCF clairement engagé dans la révision bourgeoise et chauvine (l'expérience de la guerre d'Algérie fut sur ce point décisive), ascendante la rigueur prolétarienne chinoise, tout un chacun sommé de prendre parti sur les guerres de libération nationale, les intellectuels durent s'inventer un autre sol et s'organiser des idéaux distincts. Le « compagnon de route » était mort d'inanition. Avec lui cessaient d'avoir cours les garanties des philosophies de la conscience, dont le rôle avait été de préserver, au regard d'une révolution fascinante, le double rapport d'engagement et de quant-à-soi.

Solitaires un instant, les intellectuels furent contraints de s'identifier comme tels et de redéfinir leur rapport au marxisme à partir de cette réidentification. La première tâche donna cette valorisation absolue du savoir et de l'intellect qu'est le structuralisme. La seconde, par une violente bascule, fit de Marx, au lieu d'un métaphysicien de l'Autre et du Travail, un savant des structures sociales. Dans les deux cas, on rompit bruyamment avec Hegel.

C'est comme on sait Althusser qui concentra le tir sur le marxisme idéalisé de la période antérieure, démonétisa le jeune Marx des *Manuscrits de 1844* et fit de Hegel le repoussoir absolu, jusqu'à tenir la thèse d'une discontinuité radicale entre Hegel et Marx comme le point d'où tout s'éclaire.

Cette entreprise de nettoyage eut en son temps (63-66) des effets positifs, soutenue de loin par les assauts des Chinois contre le révisionnisme moderne, dans la forme doctrinale qu'ils prenaient à l'époque. Althusser restituait au marxisme une sorte de tranchant brutal, l'isolait de la tradition subjectiviste, le remettait en selle comme connaissance positive. En même temps, Marx et Hegel, quoique dans des termes inversés, s'y trouvaient tout autant forclos que dans l'époque antérieure. Le second en ce que

sa figure unilatérale, prise comme cible, se trouvait de ce fait même cautionnée : le Hegel matérialiste de la *Grande Logique* est tout aussi muet pour Althusser que pour Sartre. Le premier en ce que, accommodé aux concepts du structuralisme, il ne gagnait en science que ce qu'il perdait en historicité de classe. Le Marx hégélianisé des années cinquante était une figure spéculative, mais virtuellement révolutionnaire. Le Marx anti-hégélien des années soixante était savant, mais voué aux séminaires. Ou, pour concentrer philosophiquement l'alternative : le Marx-Hegel était de la dialectique idéaliste, le Marx anti-Hegel du matérialisme métaphysique.

Ce que la Révolution culturelle et Mai 68 firent comprendre à échelle de masse, c'est qu'il fallait tout autre chose qu'une oscillation des traditions intellectuelles nationales (entre le Descartes du cogito, Sartre, et le Descartes des machines, Althusser) pour réinvestir le marxisme dans le mouvement révolutionnaire réel. À l'épreuve de la tempête, le Marx positiviste d'Althusser était même plus menaçant encore, par ses accointances avec la « révolution scientifique et technique » du PCF, que le Marx idéaliste de Sartre. On le vit bien aux choix et aux urgences : Althusser côté Waldeck Rochet, au bout du compte ; et Sartre avec les « maos », malgré tout.

Il est certainement nécessaire aujourd'hui de fonder en France ce dont Lénine en 1921 (et à propos des erreurs de Trotski sur le syndicalisme...) appelait de tous ses vœux l'existence : « une sorte de société des amis matérialistes de la dialectique hégélienne », à laquelle il assignait pour tâche rien moins que faire « une propagande de la dialectique hégélienne ».

Qu'il y ait urgence, on le sait assez en voyant les joyeux « nouveaux philosophes », Glucksmann en tête, tenter de *boucler la boucle*.

Durant la première moitié de ce siècle, Hegel a servi de médiation idéaliste pour acclimater un certain Marx aux besoins de notre intelligentsia. Puis est venue la revanche de la toute-puissante tradition scientifique : c'est le Marx apolitique des docteurs qui tenait l'estrade, Hegel disparaissant dans d'amères coulisses.

Le propos maoïste est de rompre cette alternance, cette esquivé. Or que voit-on ? Les nouveaux philosophes viennent agiter l'hégélianisme comme un spectre, comme le monstre rationnel de l'État. Ce qui, par la haine vouée à la dialectique, les rapprocherait d'Althusser, à ceci près que lui voulait tirer de cet effet d'ombre plus de lumière pour Marx, tandis que les autres ont pour propos de fourrer Marx et Hegel, à nouveau identifiés, dans le sombre sac des maîtres penseurs d'où nous vient tout le Mal.

Ainsi, à rebours du processus amorcé dans les années trente, c'est cette fois pour nous désacclimater du marxisme, et nous faire confesser son horreur, qu'une fois de plus on manipule ce sphinx de notre pensée philosophique centrale : la maintenance et la scission de la dialectique entre Hegel et Marx.

En vérité, il faut tout reprendre à zéro et voir enfin, philosophiquement, que Marx n'est ni l'Autre de Hegel ni son Même. Marx est le *diviseur* de Hegel. Il en assigne simultanément la validité irréversible (le noyau rationnel de la dialectique) et la fausseté intégrale (le système idéaliste).

Hegel demeure l'enjeu d'un interminable conflit, car la compréhension travaillée de sa division est ce qui interdit seule, dans la pensée du rapport Marx/Hegel, et la déviation idéaliste-romantique, et la déviation scientifique-académique, et finalement la haine tout court du marxisme.

Restituer Hegel en son partage n'est pas vain, car c'est toujours sous l'emblème de son exclusion, ou

de son Tout, que cheminent les philosophies bourgeoises *d'assaut*, celles qui se proposent non pas d'ignorer le marxisme, mais de l'investir et de le neutraliser.

Encore faut-il pour cela rendre la parole au Hegel bâillonné, au Hegel essentiel, celui qu'annotait fiévreusement Lénine, celui dont Marx déclarait que la lecture commandait l'intelligence du *Capital* : le Hegel de la *Logique*.

Nous essayons, nous commençons.

Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem ?

Il s'agit d'une intervention lors d'un colloque organisé par le Collège international de philosophie, colloque dont les actes ont été publiés en 1992. Canguilhem a été un de mes maîtres au sens le plus strict du terme : c'est sous sa direction qu'en 1959 j'ai fait mon mémoire de maîtrise dont le titre, particulièrement aguichant, était « La structure démonstrative dans le premier livre de L'Éthique de Spinoza ». C'est également lui qui, dès 1966, a été mon directeur de thèse (sur Diderot), ou plutôt qui aurait dû l'être si j'avais finalement soutenu une thèse, ce que je n'ai jamais fait, Mai 68 et ses conséquences m'ayant détourné d'un tel projet, et à vrai dire aussi éloigné de Diderot. J'ai gardé pour cet homme rude, volontiers désagréable, et dont je conserve précieusement quelques lettres fort peu amènes à mon égard, une vive admiration. Je n'y peux distinguer les constructions aussi abruptes que savantes au travers desquelles il construisait sa fidélité à Bergson, voire à Nietzsche, de celui qui fut un des médecins combattants du maquis du Mont Mouchet.

Je demande donc : y a-t-il dans l'œuvre de Georges Canguilhem une doctrine du sujet ? Bien sûr, il peut paraître inutilement compliqué de poser à une œuvre d'histoire et d'épistémologie une question à laquelle

elle se dérobe de façon explicite. Que cette complication soit un travers de philosophe, je l'admets. Et je cite à comparaître mes garants. Témoins si disparates, qu'on ne peut décider s'il s'agit de témoins de moralité ou d'immoralité.

Le plus suspect de ces témoins n'est autre que Heidegger, qui, dans *l'Introduction à la Métaphysique*, déclare : « Il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses non pas plus faciles, plus légères, mais plus difficiles, plus lourdes. »

Le moins suspect de ces témoins sera Georges Canguilhem lui-même, qui conclut ainsi le texte sur *la question de la normalité dans l'histoire de la pensée biologique* : « L'auteur soutient que la fonction propre de la philosophie est de compliquer l'existence de l'homme, y compris l'existence de l'historien des sciences. »

Compliquons donc, et, si je puis ainsi m'exprimer, compliquons à plaisir.

Il n'y a évidemment aucune doctrine du sujet dans l'œuvre de Georges Canguilhem. Telle est la simplicité du constat. La complication, c'est que « sujet », plusieurs fois utilisé par Canguilhem avec une majuscule, le Sujet, n'en est pas moins un opérateur convoqué en des points stratégiques de l'entreprise de pensée à laquelle ici nous rendons hommage.

Ces points stratégiques sont tous situés sans doute sur une ligne de fracture, ils ont une valeur sismographique. Ils signalent des failles, des discontinuités entre les plaques tectoniques de la pensée et ce qu'elle commande dans l'acte. Je crois repérer trois de ces discontinuités :

- Celle, quasi ontologique, qui sépare dans la présentation naturelle le vivant du non-vivant.
- Celle, opératoire, qui distingue la technique de la science.

– Celle, principalement éthique, qui articule dans la médecine la dimension du savoir et la dimension, disons, de la proximité.

Si le vivant est pour Canguilhem toujours en quelque manière présubjectif, s'il est une disposition sur quoi s'enlève tout sujet possible, c'est qu'il est impensable si l'on ne noue pas, à son propos, ces trois notions essentielles que sont le centre, ou la centration, la norme et le sens. Une première approximation, une sorte de schème formel ou de virtualité du sujet, tient à ce nœud du centre, de la norme et du sens. Le nœud se formulera par exemple ainsi : tout vivant est un centre parce qu'il constitue un milieu normé, où comportements et dispositions prennent sens au regard d'un besoin.

Ainsi conçue, la centration objecte à ce que la théorie scientifique tienne son réel sous une description unique et univoque. La pluralité des vivants atteste aussitôt la pluralité des mondes, si l'on entend par monde le lieu du sens, tel qu'autour d'un centre il se rapporte à des normes. De là ce qu'il faut bien appeler un conflit d'absolus, exactement pointé dans le fameux texte *Le Vivant et son milieu*.

Dans un premier temps, Canguilhem absolutise le réel, sous la forme unifiée que la science physique lui attribue, au moins idéalement. Je le cite :

La qualification de réel ne peut en rigueur convenir qu'à l'univers absolu, qu'au milieu universel d'éléments et de mouvements avéré par la science, dont la reconnaissance comme tel s'accompagne nécessairement de la disqualification au titre d'illusions ou d'erreurs vitales de *tous* les milieux propres subjectivement centrés, y compris celui de l'homme.

On remarquera au passage que la centration est ici explicitement associée à une connotation subjective. Ce n'est cependant que pour exposer cette connotation au discrédit que lui inflige l'absoluité de l'univers scientifiquement déterminé.

Mais aussitôt après, cette absoluité se voit contrariée par une autre. Car, dit Canguilhem, « le milieu propre des hommes n'est pas situé dans le milieu universel comme un contenu dans son contenant. Un centre ne se résout pas dans son environnement ». Et, passant de la centration à l'effet de sens, il énonce « l'insuffisance de toute biologie qui, par soumission complète à l'esprit des sciences physico-chimiques, voudrait éliminer de son domaine toute considération de sens ». Achievant enfin le bouclage du nœud, Canguilhem passe du sens à la norme, pour conclure :

Un sens, du point de vue biologique et psychologique, c'est une appréciation de valeur en rapport avec un besoin. Et un besoin, c'est pour qui l'éprouve et le vit un système de référence irréductible et par là absolu.

Le mot « absolu » n'est pas là par hasard, il insiste :

Il y a un centre de référence que l'on pourrait dire absolu. Le vivant est précisément un centre de référence.

Voici donc, vous le voyez, que l'absoluité objective du milieu universel se double de l'absoluité subjective du besoin, lequel donne son énergie au triplet de la centration, de la norme et du sens.

Ce conflit des absolus entraîne que, selon le lieu d'où on parle, ce qui est proprement réel, ce qui fait différence dans le réel, varie du tout au tout.

Au regard de l'univers absolu, ou milieu universel, les milieux vivants n'ont aucun sens qui permettrait de les classer, ou de les comparer. Comme le dit Canguilhem, si l'on adopte le point de vue de l'en-soi, il faudra dire que « le milieu des valeurs sensibles et techniques de l'homme n'a pas en soi plus de réalité que le milieu propre du cloporte ou de la souris grise ».

Si en revanche on s'installe dans la configuration présubjective de la centration, de la norme et du sens, si l'on est donc un cloporte, une souris grise ou un humain, il en va tout autrement. Au regard de l'absoluité du besoin, la réalité absolue du milieu universel est une antinature indifférente. Les Modernes le savent, ils ont renoncé à l'harmonie des deux absolus. Canguilhem loue Fontenelle d'avoir été précisément celui qui a su donner un tour plaisant à « une idée absurde et déprimante aux yeux des Anciens, celle d'une Humanité sans destin dans un Univers sans limite ». J'ajouterai : c'est précisément pour cette raison que le concept de sujet est, exemplairement, un concept moderne. Il pointe le conflit des absolus.

Mais voici un tour de vis supplémentaire à la complication. Il serait trop simple d'opposer l'absolu du milieu universel à l'absoluité présubjective de la centration vivante. S'agissant en tout cas du sujet humain, il est impliqué dans les deux termes du conflit. En tant que sujet de la science, il est constituant, par mathématique, expérimentation et technique, de l'univers absolu réel dont tout centre est absent. En tant que sujet vivant, il objecte à cet univers par la singularité mouvante de son milieu propre, centré, normé, signifiant. Dès lors, « sujet » vient nommer en quelque façon, non *un* des termes de la discordance des absolus, mais plutôt l'énigme de la discordance elle-même.

Or ce qui concentre cette énigme est précisément le statut du sujet connaissant dans les sciences de la vie. S'agit-il du sujet savant, accordé à l'univers décentré, ou du sujet vivant, producteur de normes que toujours un besoin absolu vient centrer? Cette question anime la quasi-totalité des textes de Canguilhem. Et sans doute en vient-il à soutenir que le sujet des sciences de la vie est exactement au point où s'exerce le conflit des absolus.

D'un côté, Canguilhem répète que l'être-vivant est la condition première de toute science de la vie. On connaît la formule de l'introduction à *La Connaissance de la vie* : « La pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant. » Elle est prolongée par le constat que pour faire des mathématiques, il suffit d'être un ange, mais que pour faire de la biologie, « nous avons besoin parfois de nous sentir bêtes ». La singularité présubjective de la centration, c'est parce que nous l'avons en partage qu'elle se propose à la connaissance. C'est ce qui fait que le vivant, à la différence de l'objet de la physique, résiste à toute constitution transcendantale. Plus généralement, comme Canguilhem le dit dans *Le Concept et la Vie*, il y a, dès lors que le vivant est pris en compte, « une résistance de la chose, non pas à la connaissance, mais à une théorie de la connaissance qui procède de la connaissance à la chose ». Or, en la matière, procéder à partir de la chose, c'est se placer au point de son absoluté, donc à partir de la centration et du sens. Canguilhem ne cédera jamais sur ce point, et dans *La Question de la normalité dans l'histoire de la pensée biologique*, il affirme toujours : « L'interrogation sur le sens vital de ces comportements ou de ces normes, bien qu'elle ne relève pas directement de la physique et de la chimie, fait, elle aussi, partie de la biologie. » En ce sens délimité, il y a nécessairement une dimension subjective de la biologie.

Mais d'un autre côté, soumise à l'idéal de la science, la biologie participe d'une rupture avec la centration et la singularité du milieu. Elle communique avec la « neutralité » qui gouverne les concepts du milieu universel. Elle est donc aussi a-subjective. Certes, la science est bien une activité normée, ou, dit Canguilhem dans son texte sur *L'Objet de l'histoire des sciences*, une activité « axiologique ». Le nom de cette activité est, ajoute-t-il, « la recherche de la vérité ». Mais la « recherche de la vérité » relève-t-elle de l'absoluité du besoin vivant ? La norme qui règle la recherche de la vérité n'est-elle que le prolongement des normes vitales qui centrent le sujet du besoin ? Voilà qui ne pourrait s'établir que dans le cadre d'une doctrine du sujet, si bien que nous sommes au rouet.

Il semble bien finalement que la science, voire plus généralement l'action humaine qu'elle informe, ne puisse se laisser penser dans le strict cadre naturel que propose le nœud de la centration, de la norme et du sens. À propos d'un texte d'Adam Smith sur les religions polythéistes, Canguilhem salue « la profondeur sans ostentation de la remarque selon laquelle l'homme n'est conduit à se forger une surnature que dans la mesure où son action constitue, au sein de la nature, une contre-nature ». Le sujet, au moins le sujet humain, serait-il dès lors ce qui outrepassa dans l'illusion surnaturelle la contre-nature de son acte ? Sans doute faut-il ici penser qu'en tout cas le sujet du savoir biologique traite de la discordance entre son opération et son objet, entre nature et contre-nature, et finalement de la discordance entre les absolus. En quoi il n'est réductible ni au vivant ni au savant.

Ce qui veut aussi bien dire, et j'évoque ici la deuxième grande discontinuité où le mot « sujet » est en quelque sorte appelé, que ce sujet n'est ni technique

ni scientifique. Car Canguilhem aime présenter la technique, dans la filiation bergsonienne, comme une continuation de l'effet des normes vitales. Cependant que la science outre passe les limites de la centration. C'est ainsi que dans l'article « Machine et organisme », il écrit ceci :

La solution que nous avons tenté de justifier a cet avantage de montrer l'homme en continuité avec la vie par la technique avant d'insister sur la rupture dont il assume la responsabilité par la science.

Je propose donc de dire que le sujet, au point où nous en sommes, nomme à vide l'articulation d'une continuité naturelle et d'une discontinuité contre-naturelle, elle-même projetée dans le complexe de la technique et de la science, et où se réalise un conflit d'absoluités.

La considération de la médecine vient, une fois encore, saturer ou compliquer cet énoncé provisoire. S'il est un thème particulièrement constant dans l'œuvre de Canguilhem, c'est l'irréductibilité de la médecine à ce qui s'y présente de scientificité efficace. En 1951, il déclare fermement que « l'acte médico-chirurgical n'est pas qu'un acte scientifique, car l'homme malade qui se confie à la conscience plus encore qu'à la science de son médecin n'est pas seulement un problème physiologique à résoudre, il est surtout une détresse à secourir ». En 1978, le recours aux connotations subjectives est massif :

Le malade est un Sujet, capable d'expression, qui se reconnaît comme Sujet dans tout ce qu'il ne sait désigner que par des possessifs : sa douleur et la représentation qu'il s'en fait, son angoisse, ses espoirs et ses rêves. Alors même

qu'au regard de la rationalité on décèlerait dans toutes ces possessions autant d'illusions, il reste que le pouvoir d'illusion doit être reconnu dans son authenticité. Il est objectif de reconnaître que le pouvoir d'illusion n'est pas de la capacité d'un objet. [...] Il est impossible d'annuler dans l'objectivité du savoir médical la subjectivité de l'expérience vécue du malade. [...] Cette protestation d'existence mérite d'être entendue, alors même qu'elle oppose à la rationalité d'un jugement bien fondé la limite d'une sorte de plafond impossible à crever.

Dans le premier texte, la détresse invoquée ramène à ceci que la centration subjective est inéluctablement donnée dans le champ où opère le médecin. Dans le second texte, le sujet est ce qui est en capacité d'illusion, par quoi il se dérobe à tout procès de pure objectivation. La capacité d'illusion et d'erreur comme preuve du sujet est ici décisive. Elle nous rappelle que, commentant la doctrine du fétichisme chez Auguste Comte, Canguilhem a cette formule : « Au commencement était la Fiction. » Ce qui commence dans le monde de la fiction est la résistance du sujet humain à laisser détruire l'absoluité de sa centration. La médecine doit pouvoir dialoguer, par ses propres récits, et non seulement par son savoir, avec la fiction où le sujet énonce cette résistance.

Le thème du sujet trame finalement une triple détermination négative :

– La centration, qui est l'absolu du vivant, fait obstacle à l'étalement objectif d'un univers absolu.

– Le sens, qui transite par la supposition des normes, fait obstacle à l'achèvement d'une biologie intégralement réduite au physico-chimique.

– La fiction enfin fait obstacle à un abord par le pur savoir de la détresse du vivant.

Cette égologie négative, on pourrait la transcrire dans un décalque de la fameuse définition de la vie par Bichat, formule que Canguilhem cite très souvent. On dirait alors : « Le sujet est l'ensemble des fonctions qui résistent à l'objectivation. » Mais il faudra aussitôt ajouter qu'il ne s'agit pas là d'un inflexible. Il existe clairement aux yeux de Canguilhem une discipline de pensée qui s'approprie le dispositif de ces fonctions de résistance. Cette discipline de pensée est la philosophie.

La question devient alors : de quel biais philosophique préférentiel Canguilhem aborde-t-il ce thème du sujet, que l'épistémologie et l'histoire n'indiquent qu'en creux ?

Pour ce qui concerne le sujet de la connaissance, ou sujet de la science, le meilleur départ me semble se trouver dans un texte très ramassé et complexe, texte où Canguilhem aborde les réserves, ou les questions, que suscitent en lui certains développements de Bachelard. Voici des fragments essentiels de ce texte :

Bachelard continue à utiliser le vocabulaire de la psychologie pour exposer un rationalisme de type axiologique [...]. Le Sujet divisé dont il présente la structure n'est divisé que parce qu'il est Sujet axiologique. « Toute valeur divise le sujet valorisant. » Or, si nous pouvons admettre les concepts de psychisme normatif et de psychologie normative, n'avons-nous pas sujet de nous étonner devant celui de « psychologisme de normalisation » ? [...] En tout état de cause, on ne refusera pas à Bachelard une totale lucidité concernant la difficulté de constituer de fond en comble le vocabulaire d'une épistémologie rationaliste sans référence à une ontologie de la raison ou sans référence à une théorie transcendantale des catégories.

Canguilhem soutient ici fermement, fût-ce contre Bachelard, que la doctrine du sujet qui soutient l'objectivité de la science ne saurait être psychologique. Cet axiome antipsychologiste, Canguilhem n'a cessé de le soutenir avec, au fond, la même vigueur que le premier Husserl, quoique dans une intention toute différente. Il lui semble que Bachelard ne se démarque pas assez, quand il aborde la question cruciale des normes, d'un psychologisme amélioré.

Mais il est clair qu'une solution de type transcendantal ne conviendrait pas pour autant à Canguilhem. Elle lui convient d'autant moins que la biologie moderne lui paraît confirmer une de ses plus anciennes intuitions : dans la connaissance de la vie, les a priori ne sont pas du côté du sujet mais du côté de l'objet, ou de la chose. Le vivant prescrit la pensée du vivant, ce que Canguilhem, dans *Le Concept et la Vie*, oppose explicitement à la supposition d'un sujet transcendantal, quand il écrit : « Ce n'est pas parce que je suis sujet, au sens transcendantal du terme, c'est parce que je suis vivant que je dois chercher dans la vie la référence de la vie. » Et, commentant la découverte du code génétique, véritable logos inscrit dans la combinatoire chimique, il conclut : « Définir la vie comme un sens inscrit dans la matière, c'est admettre l'existence d'un a priori objectif, d'un a priori proprement matériel et non plus seulement formel. » Où l'on voit que le sens lui-même, catégorie majeure de la centration subjective, travaille contre l'hypothèse d'un sujet transcendantal.

Canguilhem enfin semble rejeter aussi un sujet tiré de ce qu'il appelle une ontologie de la raison, soit un sujet détaché du site des Idées, comme dans Platon, ou coextensif à une chose pensante, comme chez Descartes. Ce qui ne saurait étonner, car de tels sujets, plutôt qu'ils ne traitent le conflit des

absolus, tendent à raccorder de force le sujet centré à l'absoluité de l'univers, ce qui leur barre le chemin d'une pensée adéquate du vivant.

Ni psychologique, ni transcendantal, ni substantiel, que peut bien être alors positivement ce sujet dont tout l'effet visible est soustractif, ou de résistance à l'objectivation? Canguilhem, avec la discrétion philosophique qui est chez lui comme une éthique du dire, suggère, me semble-t-il, deux pistes.

Dans le texte sur Galilée, Canguilhem reprend le procès du savant, et conclut par l'absolution. Pourquoi? Parce que Galilée a eu raison, selon lui, d'invoquer, au défaut de preuves actualisables de ses hypothèses, l'avenir infini de leur validation. Nous aurions là une dimension capitale du sujet du savoir, qui est son historicité. Une fois initiée la position singulière d'un tel sujet, il est de son essence de se supposer comme infini dans sa règle comme dans ses effets. Je cite :

Galilée assumait pour lui, dans son existence d'homme, une tâche infinie de mesure et de coordination d'expériences qui demande le temps de l'humanité comme sujet infini du savoir.

Si le sujet de la science peut tenir simultanément des deux absolus conflictuels que sont sa centration vivante et l'idéal neutre du milieu universel, c'est qu'il se laisse représenter, dans chaque cas singulier, comme captif d'une tâche infinie. Cette tâche travaille précisément dans l'écart des deux absolus. Elle relaie la singularité du vivant par l'histoire infinie de la conséquence de ses actes et de ses pensées. « Humanité » est alors le nom générique de tout sujet vivant singulier, pour autant qu'il se tient dans l'histoire des vérités.

L'autre piste concerne la nature de la tâche elle-même, telle que poursuivie sous la supposition d'un sujet infini du savoir. Nous trouvons ici ce que je crois être, après celui de centre, le concept peut-être le plus important de Canguilhem, qui est celui de déplacement. Le texte le plus déployé autour de ce concept est le suivant, tiré du *Concept et la Vie* :

L'homme se trompe quand il ne se place pas à l'endroit adéquat pour recueillir une certaine information qu'il recherche. Mais aussi, c'est à force de se déplacer qu'il recueille de l'information, ou en déplaçant, par toutes sortes de techniques, [...] les objets les uns par rapport aux autres, et l'ensemble par rapport à lui. La connaissance est donc une recherche inquiète de la plus grande quantité et de la plus grande variété d'informations. Par conséquent, être sujet de la connaissance, si l'a priori est dans les choses, si le concept est dans la vie, c'est seulement être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors uniquement l'insatisfaction. Mais c'est peut-être là la vie elle-même. La biologie contemporaine, lue d'une certaine manière, est, en quelque façon, une philosophie de la vie.

Le déplacement, on le voit, nommé plus haut l'errance, est ce qui est supposé de subjectivité libre au principe de toute connaissance, erreur comprise. Cette liberté s'annonce comme insatisfaction d'un sens. Elle est l'énergie vivante qui investit la vérité comme trajet. Car une vérité s'obtient dans un constant déplacement des situations, déplacement que, dans mon propre langage, j'ai appelé le régime des enquêtes. Et c'est bien dans le trajet des enquêtes, ou pour Canguilhem dans la liberté des déplacements, que travaillent les vérités successives.

Je n'emploie pas le mot « liberté » à la légère. Dans l'article sur le normal et le pathologique, Canguilhem déclare :

La norme en matière de psychisme humain, c'est la revendication et l'usage de la liberté comme pouvoir de révision et d'institution des normes, revendication qui implique normalement le risque de folie.

Or ce pouvoir de révision des normes a pour méthode obligée le déplacement, de sorte que l'usage de la liberté est en dernière analyse commandé par les règles qui autorisent ou restreignent le parcours des possibles et des expériences.

Il n'est certes pas indifférent que l'allégation de « folie » ne soit en aucun cas, pour Canguilhem, un motif recevable pour coder étroitement tout ce qui se déplace, ou veut se déplacer. Il y va de la vérité.

Le déplacement, au fond, reste une activité du vivant, puisqu'il se fait toujours de l'intérieur de la centration normative, ou emporte avec lui l'exigence d'un déplacement du centre, qui est aussi un bougé du sens. Mais l'infinité des déplacements approxime aussi bien la réalité absolue décentrée, précisément parce qu'elle suppose comme sujet, outre le sujet vivant, et par le sujet vivant, un sujet libre de se déplacer, c'est-à-dire un sujet historicisé au vrai sens du terme. Et un tel sujet à son tour ne renonce pas, bien au contraire, à la fiction. Car, comme Canguilhem l'écrit dans son texte sur *l'Histoire des sciences de la vie depuis Darwin* :

La constitution fictive d'un devenir possible n'est pas faite pour contester au passé la réalité de son cours. Bien au contraire, elle met en relief son vrai caractère historique, en rapport avec

la responsabilité des hommes, qu'il s'agisse des savants ou des politiques ; elle purge le récit historique de tout ce qui pourrait ressembler à une dictée de la Fatalité.

Le sujet est donc finalement trois choses : sous le nom d'humanité, il expose la singularité au devenir infini des vérités ; sous le nom de connaissance, il ébrèche la plénitude neutre de l'univers par l'insatisfaction native du vivant ; sous le nom de fiction, il se soustrait à la tentation du fatal. Cette humanité cognitive et fictive est d'abord et avant tout la liberté du déplacement, la liberté d'aller et venir.

Pour Canguilhem, il y a sujet, et ce sera ma conclusion, pour autant qu'existe dans l'univers un vivant tel que, insatisfait du sens et apte à déplacer les configurations de son objectivité, il apparaît toujours, dans l'ordre de la vie et dans l'équivoque de l'adjectif, comme un vivant quelque peu *déplacé*.

Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur*

C'est à l'occasion de la sortie du grand livre de Ricœur, La Mémoire, l'histoire, l'oubli, que l'Université Paris 8 organisa, en octobre 2001, une séance de discussion de ce livre, à laquelle je me joignis volontiers. C'est par la traduction que Ricœur avait proposée des Ideen que j'avais, dans les années cinquante, été initié à Husserl. Ricœur était dans mon jury l'année de l'agrégation. J'avais participé avec lui à des émissions de philosophie à la télévision scolaire, au milieu des années soixante. J'avais aussi trouvé justes, quoique un peu violentes, les attaques de mon collègue Michel Tort contre son livre De l'interprétation, largement consacré à Freud et à la psychanalyse, car nous, lacaniens, ne pouvions tolérer qu'on tire cette discipline du côté de l'herméneutique interprétative. Au fond, tout en admirant la force et la clarté des exégèses et constructions de Ricœur, nous savions déjà qu'il participait de ce que Dominique Janicaud appellera plus tard, dans un livre sévère, « le tournant théologique de la phénoménologie ». J'ai lu avec la plus grande attention le livre de Ricœur, et j'y ai trouvé en creux, dans les détails les plus actifs de la pensée, une vision militante du sujet chrétien. Ricœur a été scandalisé par cette lecture, l'a considérée comme « une inquisition », et ne me l'a jamais pardonnée.

* Autour de Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.

Le propos de Paul Ricœur, toujours affable et marqué d'une infinie patience, voire d'une sorte de courtoisie académique, n'en est pas moins en règle générale un propos combattant, et situé au plus près des discussions les plus vives. En tout cas de celles qui divisent ce qu'on peut appeler, en gros, le camp « consensuel », soit celui qui entérine sans discussion les valeurs conjointes de la démocratie représentative et de l'humanisme juridique.

Quelle est la stratégie de Ricœur à propos de la mémoire et de l'histoire ? Il s'agit en vérité de soustraire l'histoire à ce qu'il est convenu d'appeler le « devoir de mémoire ». Que recouvre dans les faits ce « devoir » ? L'irréductibilité de l'extermination des Juifs d'Europe (version étroite) ou des camps « totalitaires » (version large) à toute conception rationnelle ordinaire du récit historique, et par conséquent la soumission de la discipline historique à une norme transhistorique. Certes, l'idée de cette soumission n'est pas nouvelle. On sait l'usage qu'en fait, par exemple, Bossuet. La nouveauté est que la norme qui règle le « devoir de mémoire » n'a pas par elle-même de caractère providentiel, comme c'est le cas pour les historiens chrétiens traditionnels. Ce « devoir » plie l'histoire à une contrainte éthique qui s'origine, non d'une théorie du salut, mais d'une occurrence du Mal. On peut aussi dire que le « devoir de mémoire » doit laisser indéfiniment ouverte, dans le tissu de l'histoire, une blessure essentielle, contredisant ainsi le message évangélique de la rédemption, qui veut qu'un événement radical (la venue du Fils) ait *relevé* pour toujours le destin de l'humanité. De là que la dispute engage nécessairement un troisième terme : l'oubli, comme corrélat dialectique du pardon. Le « devoir de mémoire » interdit l'oubli, dont la rédemption chrétienne ouvre au contraire la possibilité absolue,

notre puissance de jugement, quel que soit le scandale, y compris celui du massacre des Innocents, n'étant rien au regard de l'infinité du sacrifice consenti pour nos péchés par le Christ.

Soyons sommaires, voire brutaux : sans que jamais l'enjeu soit précisé, faisant le pari de pouvoir se tenir d'un bout à l'autre dans le cadre des règles de la discussion académique, ce que Ricœur tente en réalité d'obtenir par les moyens sophistiqués de l'analyse conceptuelle n'est rien moins qu'une victoire. La victoire de la vision chrétienne du sujet historique contre celle qui aujourd'hui s'impose de plus en plus, et qui est de provenance principalement juive, mais non pas uniquement. D'un côté, un événement salvateur casse en deux l'histoire du monde, et autorise du point même de la souveraineté du récit que rien n'advienne qui soit en droit soustrait au pardon, à la rémission des péchés, à l'absolution des crimes, à l'oubli éthique. De l'autre, une Loi immémoriale, dont certains pensent qu'un peuple est dépositaire, autorise le jugement absolu et la mémoire éternelle du crime – le massacre industriel – par lequel les nazis (version étroite) et aussi les staliniens (version large) ont tenté d'éradiquer des populations entières tenues pour indignes de vivre au regard d'un projet prométhéen et pervers de fondation d'un « homme nouveau ».

Supposons que l'on appartienne, comme c'est le cas de tout philosophe établi dans le *consensus* démocratique, à une tradition spirituelle qui prétend fonder l'humanisme juridique qu'impose ce *consensus*. Alors, entre le sujet de la Loi, qui fait face à une tradition persécutoire, et le sujet de la foi, auquel un événement sacrificiel ouvre le chemin du salut, il faut choisir. Et comme l'époque, crépusculaire, est vouée au retournement historique et au

commerce du passé, le champ de bataille est la discipline historique.

Nous soutiendrons donc que le grand livre de Ricœur, subtil et érudit, n'en est pas moins la forme feutrée d'une sorte de guerre abstraite qui engage, via le contrôle de la pratique historique, la direction spirituelle du camp « démocratique ».

Pour nous, qui ne nous revendiquons ni de ce camp ni d'une de ses composantes, l'analyse objective de ce qui s'y passe n'en est pas moins d'une grande importance. Et d'autant plus qu'un certain travail de clarification s'impose : ce que nous venons d'affirmer ne l'est pas dans ces termes par Ricœur, ni par ceux qui lui répondent. L'enjeu véritable de la polémique, comme toujours quand on se trouve aux frontières de l'idéologie et des choix de conjoncture, est voilé. On peut même dire que, tout comme Descartes, Ricœur s'avance masqué – quoique sans doute il faille inverser les significations respectives, religieuse ou incroyante, du visage et du masque.

Aussi bien notre travail de lecture consiste-t-il à montrer où et comment entre en scène, sans que son nom soit jamais prononcé, ce que nous appellerons le sujet chrétien.

La tentative

Pour construire l'indépendance de l'histoire au regard de la mémoire, Ricœur cherche à supprimer toute référence à des opérateurs qui pourraient *forcer* l'unité des deux termes. C'est pourquoi il déclare explicitement ne présupposer ni un sujet psychologique identifiable, qui porterait comme tel une « mémoire », ni un acteur déterminé (classe, race, nation...), qui serait par destination le sujet de l'Histoire.

Nous pouvons dire que Ricœur pratique une sorte d'*εποχή*, ou plutôt d'entrée en scène différée, de tout

ce qui pourrait être, non pas comme chez Husserl la thèse de l'existence extérieure d'un objet, mais plutôt de ce qui se présenterait, sur la scène de la dialectique entre histoire et mémoire, comme une thèse d'*identification* d'un sujet.

C'est un point capital de la stratégie de Ricœur que de n'en venir au motif du sujet que *le plus tard possible*. Tout comme, dirons-nous, Dieu a tout de même, au regard de l'histoire des hommes et de leurs péchés, pris son temps pour organiser la venue rédemptrice de Son fils.

En réalité, le moment du sujet est rejeté à l'extrême fin du livre, quand il s'agit de traiter la question délicate, mais conclusive, du pardon. C'est-à-dire, notons-le, au moment où il convient – sans quoi tout pardon est impossible – de *séparer* l'identité subjective essentielle de l'acte criminel attribuable à cette subjectivité.

Cette question de la séparation entre l'identité de l'actant et la nature criminelle de l'acte est évidemment cruciale. Que signifie en effet que l'événement salvateur ait eu lieu, sinon que désormais notre nature subjective n'est plus intrinsèquement pécheresse, et que donc elle est toujours virtuellement séparable de ses actes les plus vils ?

Mais encore une fois, ce n'est pas ainsi que parle Ricœur. Il ne va introduire, avec élégance, le thème de la séparation possible d'une identité subjective que tout à fait à la fin, pour autoriser le pardon, et ouvrir la voie à l'oubli. L'élégance est poussée jusqu'à ne présenter cette fin que comme un « épilogue », lequel porte sur une difficulté (« Le pardon difficile »), et s'achève par... l'inachèvement. Voyez les dernières lignes : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement. »

L'épilogue occupe soixante-cinq pages sur presque sept cents... Oui, quelle élégance ! Celle du fin politique, qui sait que le texte capital, celui qui va réellement décider du partage des voix et de l'orientation du Parti, se trouve, non dans le grand rapport en langue de bois sur « la situation actuelle et nos tâches », que tout le monde applaudit, mais dans une brève et secondaire motion concernant l'élection du trésorier adjoint.

« Écrire la vie est une autre histoire »... Mais « la vie », cher Ricœur, la vie du sujet rédimé, c'est bien ce à quoi vous avez silencieusement *destiné* les très longues et très fines discussions sur la phénoménologie de la mémoire, sur le statut de l'archive, ou sur l'être-dans-le-temps. Et c'est bien pourquoi pendant six cents pages le sujet, qu'il soit de la mémoire ou de l'histoire, reste indéterminé. Oui, *presque* jusqu'à la fin, l'identité n'est ni séparable ni identifiable. Elle est une *hypothèse d'attribution* : ce dont pourraient se dire les opérations de la mémoire et les propositions historiques. Et comme il est possible – nous dit Ricœur – de s'en tenir à ce « pourraient », on décrira ces opérations et ces propositions sans avoir à supposer un sujet identifiable. C'est bien l'εποχή dont je parlais plus haut, que Ricœur renomme une « réserve d'attribution ».

Telle est la tentative que ce vaste et beau livre déploie : régler « objectivement », par la grâce d'une réserve d'attribution, l'examen des régimes de la mémoire et des propositions de l'histoire, de façon à ne faire entrer en scène le sujet qu'au moment – crucial – de la corrélation entre oubli et pardon. Alors ce sujet, si anonyme qu'il puisse être, n'a aucune chance d'échapper à sa surdétermination chrétienne.

La méthode

Nous pouvons appeler « méthode » ce qui autorise « l'objectivité » des six cents premières pages du livre. Soit les opérations par lesquelles on nous propose de passer pour n'avoir pas à supposer, ou à identifier, « sous » la mémoire ou « sous » l'histoire, un sujet philosophiquement reconnaissable.

Il est clair qu'il y a dans le livre trois opérations fondamentales : l'attribution, la proposition et le déliement. Seules cependant les deux premières sont méthodiques. La troisième, nous le verrons, est apologétique.

1. L'attribution. Elle consiste à tenir que les processus de la mémoire sont objectivement intelligibles, sans avoir à supposer un sujet. Pour ce faire, on articulera le noyau du problème – la présence de l'absence – sur une ontologie du temps de style heideggérien.

Ce n'est que dans un second temps, une fois dégagé ce noyau « pur » d'intelligibilité, que les processus de la mémoire sont *attribuables* à tel ou tel type de sujet. Et c'est bien parce que cette attribution se laisse rejeter en un second temps qu'on en peut soutenir la mise en réserve dans un premier temps.

Au fond, les processus de la mémoire se laissent penser comme des prédicats qu'on est libre d'attribuer ensuite à des types subjectifs.

Ricoeur peut alors s'engager dans une longue discussion des types possibles de sujet auquel ce genre de prédicat « mémoriel » est attribuable. Il en distingue très classiquement trois : le moi, les collectifs, les proches. Soit les données de l'histoire (les collectifs) encadrés par le diptyque fondamental du moi et de l'autre, de l'âme et du prochain. Ce qui va dans le sens de saint Paul : l'appartenance au collectif est idéalement seconde au regard de ce qui

règle la charité : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Ajoutons : tu ne t'en souviendras pas davantage. Ici se prépare, entre les lignes, la subordination de la mémoire, comme supposition d'un impératif collectif, à l'espace salvateur du pardon qu'un moi accorde à d'autres.

L'envers de la réserve d'attribution est la mobilité de cette attribution entre les trois types en question. Attirons l'attention sur les règles de cette mobilité, telles que Ricœur les trouve chez Strawson :

Il appartient à ces prédicats, dès lors qu'ils sont attribuables à soi-même, de pouvoir être attribués à un autre que soi. Cette mobilité de l'attribution implique trois propositions distinctes : 1) que l'attribution puisse être suspendue ou opérée, 2) que ces prédicats gardent le même sens dans deux situations d'attribution distinctes, 3) que cette attribution multiple préserve la dissymétrie entre ascription à soi-même et ascription à l'autre (p. 151).

En dépit de la clause finale de dissymétrie, le couple que forment, s'agissant de l'attribution, sa réserve et sa mobilité semble bien condamner toute *singularité* des processus mémoriels. Un souvenir en quelque manière *avéré* n'est-il pas justement celui où la réserve d'attribution est impossible ? N'est-ce pas là, contre son traitement purement prédicatif, tout le réel de la mémoire, comme point de capiton entre un sujet inévacuable et ce qui, d'être advenu, l'a constitué dans le temps ? Quand Strawson et Ricœur disent que les prédicats mémoriels doivent « garder le même sens dans deux situations d'attribution distinctes », ils font fi de ce que la question capitale qu'on adresse à un souvenir n'est pas celle de son sens, mais celle de sa vérité. Et que, à la dif-

férence du sens, une vérité ne saurait se prédiquer identiquement de deux sujets distincts.

L'hypothèse que nous devons faire est donc que l'attribution est un opérateur *ad hoc* qui vise à n'accorder à la mémoire qu'un statut prédicatif, réservant la singularité subjective pour l'économie du salut.

2. La proposition. Elle supporte l'opération fondamentale de la représentation historique. L'axiome d'usage de la proposition est formulé maintes fois, par exemple page 227 :

Le fait n'est pas l'événement, lui-même rendu à la vie d'une conscience témoin, mais le contenu d'un énoncé visant à le représenter.

On voit comment Ricoeur cherche à suivre une voie médiane. Il s'oppose à la confusion entre le fait historique et un événement réel remémoré. Mais il s'oppose tout autant à la dissolution du fait dans la rhétorique normative ou les lois de la fiction. Si, comme le croit Michelet, l'histoire est « résurrection intégrale du passé », il y aura confusion entre histoire et mémoire. Mais si, comme le pensent les nominalistes, l'histoire est strictement coextensive au récit, sans que rien de réel y soit représenté, aucun événement historique ne pourra être attesté. En particulier, ajouterai-je (mais pas Ricoeur), l'événement-Christ ne sera rien d'autre que l'effet d'un régime du discours parmi d'autres. Et du coup, tout ce qu'on pourra supposer de réel sera livré aux caprices de la mémoire.

En fait, la voie médiane de Ricoeur vise obstinément à maintenir les droits de l'histoire contre la mémoire, sans avoir à supposer, à ce stade de l'investigation, un sujet historique. D'où une sorte de positivisme de la représentation, qui est sans doute la partie la plus risquée de son entreprise.

Que veut dire en effet que l'histoire soit un ensemble de propositions? Qu'il faut écrire « le fait que ceci ou cela est arrivé », et non directement « ceci ou cela ». C'est ce qui autorise qu'on discute de la vérité en histoire, non comme vérité d'un fait, ce qui ne veut rien dire, mais comme vérité d'une proposition.

Positivismes, en ceci que tout se joue à la fin sur l'adéquation entre la visée signifiante d'une proposition et un référent factuel.

Mais une proposition peut-elle représenter sans impliquer dans la représentation une adhérence subjective à la proposition comme telle? Est-il réellement possible d'échapper à une maxime qu'on pourrait tirer de Lacan, maxime qui prescrirait qu'une proposition ne représente un contenu historique *que pour un sujet*?

C'est évidemment l'enjeu de l'énorme passage sur « la représentation historique », entre les pages 302 et 372, lequel mériterait à lui seul un examen technique détaillé. On y recroise Lacan, de ce que la capacité de la proposition de se tenir « là » où il y a eu le fait historique est baptisée une « lieutenance », en écho à la doctrine psychanalytique du « tenant lieu » de la représentation inconsciente. On peut tout de même constater que Ricœur finit par jeter l'éponge, dès lors qu'il en vient tout uniment à parler d'une « énigme », qu'il détaille comme l'énigme d'une « refiguration ». En définitive, il est de l'être de l'histoire de pouvoir venir à être représentée dans des propositions. L'énigme est de nature, elle doit être basculée, nous dit Ricœur, du côté d'une ontologie de l'être historique : l'être historique est cet être à qui il peut arriver énigmatiquement d'être refiguré comme tel dans des propositions.

Il y aurait, nous semble-t-il, une autre voie de levée de l'énigme que cette vertu quelque peu dor-

mitive de l'opium historique. Il faudrait supposer que la proposition historique n'est telle que d'avoir à figurer le fait *pour un sujet au présent*. Il n'y aurait donc pas *une* représentation historique, mais un partage originairement distribué selon des types subjectifs immédiatement actifs. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aurait aucun réel historique, bien au contraire. Mais que ce réel ne serait avéré comme représentation que dans un champ où tout devenir-représenté (toute lieu-tenance, si l'on veut) affronte un multiple.

Ce qui peut se dire plus simplement : l'histoire est bien représentée dans des propositions. Mais la genèse et le destin de ces propositions sont subordonnés à la multiplicité au présent des sujets *politiques*.

Ricoeur ne veut pas de cette subordination, parce qu'il veut conserver, au service de ses fins propres, l'existence univoque de certaines représentations historiennes. Et il ne veut pas non plus de l'adhérence subjective aux représentations comme phénomène constituant, car il désire machiner l'entrée en scène du sujet seulement quand l'identité de ce sujet sera pratiquement contrainte.

3. C'est à quoi va pourvoir la troisième grande opération de son dispositif : le déliement.

Alors que tout l'effort de Ricoeur, par les opérations d'attribution et de proposition, est de sauvegarder une sorte d'objectivité phénoménologique du côté de la mémoire, et une objectivité « narrative » du côté de l'histoire, sans autoriser que les deux puissent se confondre, l'opération de déliement vise à organiser le pardon – et l'oubli – dans un élément subjectif tout à fait nouveau. Nous avons jusqu'à présent des prédicats temporalisés dont l'attribution était suspendue. Nous avons maintenant tout un nouveau registre, celui du pouvoir et

de la possibilité. L'identité, jusqu'ici suspendue, s'avère être introuvable du côté de la substance, ou du support, et des prédicats qui lui sont attribués. Toute identité subjective est la relation d'une capacité avec ses possibles.

N'était-ce pas en un sens ce que nous suggérions, en disant que mémoire et histoire ne se laissent activer que du point d'un sujet au présent? Ne faut-il pas comprendre que finalement l'histoire elle-même est une représentation suspendue aux nouvelles possibilités qu'un sujet inscrit dans l'à-venir du passé? C'est évidemment au moment où il machine, par le déliement, l'entrée en scène d'une identité subjective flexible et active que je me sens le plus proche de l'auteur. Sans pour autant pouvoir le rejoindre.

Déliement et rédemption : le sujet chrétien

Le chemin suivi par Ricœur évite d'envisager l'histoire du point de la politique, son but étant d'en confier sinon le récit, du moins le jugement, à la morale. Disons que son point de départ est une question juridique au sens large : peut-on séparer un acte criminel de l'identité du coupable? Par exemple, peut-on séparer l'extermination des Juifs d'Europe du groupe nazi, ou du peuple allemand, ou même de tel bourreau identifié? Nous avons vu qu'on pouvait séparer les attributions du processus de la mémoire et les propositions représentatives de l'histoire de tout sujet pré-constitué. Mais quand il s'agit de culpabilité, le sujet est requis, *en tant précisément que sujet dont tout l'être est la culpabilité ou l'innocence*. Autrement dit : la question du sujet, de son identité, et de la séparabilité de cette identité, ne surgit – et c'est de bonne logique post-kantienne – qu'avec le jugement moral.

Plus précisément : seule une *troisième* séparation, après celle de la mémoire et celle de l'histoire, convoque *préalablement* le motif de l'identité subjective : la séparation entre l'identité d'un sujet et la qualification morale ou juridique de son acte. Cette séparation est celle qui est à l'œuvre dans le pardon, et dont l'opération est le déliement.

Ces pages, précisément titrées « Délier l'agent de son acte », et qui proposent « un acte de déliement », détiennent à mon avis le sens dernier de tout le livre.

Il n'est pas indifférent qu'elles transitent par une passe d'armes avec Jacques Derrida. Passe d'armes très courte, mais incisive, et très différente des paisibles chicanes tenues contre des universitaires américains sur le récit historique, ou même du rappel bonhomme des positions de Jankélévitch sur la question du pardon accordé, ou inaccordable, aux Allemands. C'est qu'on rencontre là, le temps d'un éclair, l'adversaire véritable, l'autre virtualité spirituelle du camp démocratique.

Jacques Derrida fait en effet valoir, dans un texte de 1999 intitulé *Le siècle et le pardon*, et en conformité avec son ontologie de la différence, que si l'on sépare le coupable de son acte, on pardonne à un sujet autre que celui qui a commis l'acte. C'est dire que l'opération du « déliement », propre à Ricœur, entraîne aux yeux de Derrida, je le cite, que « ce n'est plus *au coupable en tant que tel* qu'on pardonne ».

Ricœur répond, comme on peut s'y attendre, par une doctrine des possibles dont la provenance est aristotélicienne. Il y a l'acte, cela est certain, mais l'acte n'épuise pas ce que le sujet est en puissance, ou ce dont il est capable. Or l'identité du sujet réside précisément dans cette capacité. Et c'est pourquoi Ricœur rejette finalement l'objection de Derrida : le sujet auquel on pardonne est bien, dit-

il, « le même, mais potentiellement autre, et non un autre ».

En fait, il faut s'engager dans un découplage plus radical encore que celui de l'acte et de la puissance. Il faut, dans la puissance d'agir elle-même, distinguer entre la capacité et l'effectuation. Là est le fondement véritable du déliement :

Cette dissociation intime signifie que la capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses dans le cours du monde. Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi (p. 638.).

On voit la force du geste, comme on lit sa provenance : il y a une dissymétrie fondamentale entre la capacité et l'acte, entre des effectuations criminelles, même abominables, et le crédit qui peut être fait aux possibilités de rédemption subjective.

Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'*incognito* du pardon joué sur la scène publique. C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La formule de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de son énonciation, serait : tu vaux mieux que tes actes (p. 642).

Comment en effet pourrait-il en être autrement *pour un chrétien* ? Si l'économie morale d'un sujet ne réside pas dans la puissance d'agir, et si ce

n'est pas cette puissance comme telle qui est relevée par le sacrifice du Dieu, que vaut cet immense pardon accordé à l'humanité générique par le Rédempteur ?

Tout revient à ceci qu'*il faut bien que le sujet puisse toujours être sauvé*, quel qu'ait été son acte, pour que vaille éternellement, universellement, l'économie christique du salut. « Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. » Même s'il s'agit d'Himmler ou d'Eichmann ? Oui, certainement. Même s'il s'agit d'Himmler ou d'Eichmann. La loi des hommes doit passer, certes, Ricoeur le dit, le réclame : cela cependant n'a pratiquement rien à voir avec le jugement « vrai », le jugement bien nommé « jugement dernier ».

Mais pourquoi aussi Ricoeur reste-t-il muet sur l'évidence d'une préformation chrétienne d'un sujet tel que, substantiellement séparable de la mémoire et de l'histoire, il est identiquement exposé à la ressource sans mesure du pardon et de l'oubli ? Ma principale critique, au fond, porte sur ce que je considère moins comme une hypocrisie que comme une incivilité, et qui est commune à tant de phénoménologues chrétiens : l'absurde dissimulation du ressort véritable des constructions conceptuelles et des polémiques philosophiques. Comme s'il était possible qu'un choix aussi radical, surtout aujourd'hui, que celui d'une religion déterminée puisse à quelque moment que ce soit effacer son adhérence aux effets de discours !

C'est offenser le Christ, aurait pensé Pascal.

Ce qui ne nous dispense pas d'un examen plus formel de l'argument.

À un niveau très abstrait, on peut tout de même faire remarquer que la pure puissance d'agir, dans son indétermination, si elle n'est pas celle d'un autre – comme l'objecte Derrida –, n'est pas non plus corrélée à l'identité du sujet. À proprement parler, elle

n'identifie ni le même ni l'autre. Elle est, adoptons le lexique hégélien, la part de non-identité de l'identité. Si donc c'est pour faire valoir cette part du sujet qu'on pardonne à l'acte, autant dire qu'*on ne pardonne à personne en particulier*, ce qui signifie que tout pardon s'adresse en chacun à l'humanité générale. Ce qui est bien le cas de la manœuvre christique, laquelle n'accueille tout un chacun qu'autant que son geste le relève d'un péché « originel », donc d'un tort qui en effet, étant celui commis par tous, ne l'aura été par personne. Supposition dont il faut bien dire qu'elle excède les ressources de la philosophie et qu'elle passe le relais, comme Ricœur une seule fois (p. 639) y fait allusion, « à l'ultime paradoxe que proposent les religions du Livre ».

Pourquoi ne pas renverser la perspective, et partir de l'acte en tant qu'unique point réel de l'identité subjective ? Si l'appareillage aristotélicien est ici à ce point nécessaire, n'est-ce pas parce qu'en définitive la corrélation de la puissance et de l'acte n'est pleinement intelligible que selon une pré-compréhension de la finalité des sujets ? En réalité, pour Aristote et tous les successeurs que lui découvre – ou lui invente – Ricœur (Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson, Freud, et Kant lui-même, cf. p. 639), la capacité (la puissance) est ordonnée à son bien propre et, au bout du compte, ordonnée au Bien. Si l'acte l'en détourne, il s'agit d'un accident, peut-être gravissime, mais inessentiel au regard de la ressource toujours disponible de l'action bonne. Or ce point est décisif pour un chrétien, de ce que lui seul autorise que l'économie de la rédemption soit aussi *philosophiquement* compréhensible. Il suffira de renommer « ordonnancement de la puissance à la positivité essentielle de l'acte » ce qui, historiquement (et c'est là que tous les thèmes se renouent), a été pour le croyant l'effet de la venue effective du

Sauveur : l'établissement universel des âmes dans la possibilité du salut.

Au fond, Ricœur doit soigneusement distinguer l'histoire de la mémoire parce que le sauveur est *réellement* venu, que cela ne saurait être soustrait à la facticité historique dont le Nouveau Testament et sa glose savante donnent les propositions représentatives. Et qu'aussi bien il n'y a pas à s'en souvenir, que nul ne s'en souvient. Il doit également critiquer l'idée d'un « devoir de mémoire », parce que le sacrifice du Christ cassant en deux l'histoire du monde est l'exemple d'une projection pure qui résorbe le temps dans une relève éternelle et ne nous impose qu'un devoir de croyance et de fidélité, toujours au présent. En fait de « devoir de mémoire », il n'y a bien plutôt qu'à « laisser les morts enterrer les morts ». Et enfin Ricœur doit lier le motif de l'identité subjective à la pure puissance, aux potentialités, à la capacité, parce que cette voie et elle seule autorise la synthèse apparente du message évangélique (laissé dans l'ombre, bien qu'il soit moteur) et d'une théorie philosophique de la responsabilité. *Fides quarens intellectum*, comme toujours.

Si même dans le livre, avec son déséquilibre presque théâtral des masses discursives, tout se passe comme si la maxime était : *Intellectus quarens fidem*.

Notre propos n'était que d'y voir clair. Nous pensons quant à nous que n'existent que des animaux humains dont nul sacrifice, sinon ceux qu'ils ont eux-mêmes faits pour qu'existent quelques vérités, n'a jamais relevé l'âme générique. Il leur est loisible, à ces animaux, de devenir sujets, dans des circonstances toujours singulières. Mais ce n'est que leur acte, ou le mode sur lequel ils persévèrent dans ses conséquences, qui les qualifie comme sujets. En sorte qu'il est certainement impossible de dire,

comme le fait Ricœur : « Tu vaux mieux que tes actes. » C'est tout le contraire qu'on peut affirmer : « Il arrive, rarement, que tes actes vailent mieux que toi. »

C'est pourquoi ne conduit à l'identité subjective d'autre chemin que celui de la méconnaissance.

Comme l'a dit Lacan, si bien commenté sur ce point par François Regnault : « Dieu est inconscient. »

Jean-Paul Sartre

Saisissement, dessaisie, fidélité

Il a été celui qui, en 1954, m'a révélé la philosophie, dans une sorte de saisissement. Et simultanément, je partageais la vigueur de son engagement anti-colonial. Dès la fin des années 1950, quand est venu l'âge du structuralisme, quand nous nous demandions si la philosophie, au regard des sciences humaines surgissantes, n'avait pas été une pure et simple illusion, je me suis éloigné méthodiquement de lui : dessaisie. Mais quand j'ai intégré, dans une construction philosophique neuve, le motif du Sujet à la mathématisation de l'être, quand j'ai su maintenir simultanément le droit des sciences formelles et celui du poème, quand j'ai validé l'effort pour dégager une politique communiste de la gangue stalinienne, alors je l'ai retrouvé et gardé : fidélité.

Quand je me remémore mon foudroiement philosophique lycéen, il me semble se donner tout entier dans une seule formule de Sartre, matrice inépuisable de ma faconde adolescente. Il s'agit de la définition de la conscience : « La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être, en tant que cet être implique un être autre que lui. » On l'a déjà remarqué, non sans malice : que de mentions de l'être, pour dire le Néant du pour-soi ! Mais le pouvoir de cette formule est ailleurs. Elle opère la

synthèse de l'intériorité dialectique, détenue dans le principe de l'être comme question, et de l'extériorité intentionnelle, de la projection constituante vers l'Autre. Elle fixe une double maxime, dont je dois dire qu'elle organise encore ce que je pense :

– D'une part, le Moi ou l'intériorité sont dépourvus de tout intérêt, et donc haïssables, s'ils ne portent pas un effet de sens dont la mesure ne peut qu'être le monde entier, la totalité de ce qui est disposé quand la pensée le saisit dans sa disposition. Ceci peut se dire : la psychologie est l'ennemie de la pensée.

– D'autre part, le monde entier, tel qu'il est disposé, n'a nul intérêt s'il n'est pas repris et traité dans la prescription subjective d'un projet dont l'extension soit à sa mesure. Le monde doit, littéralement, être mis à la question. Ceci peut se dire : l'empirisme pragmatique, l'accommodement, le « il faut cultiver notre jardin » sont aussi des ennemis de la pensée.

Que l'intériorité soit le monde entier comme disposition, et que l'extériorité soit le monde entier comme impératif, voilà ce dont originairement la philosophie, telle que Sartre à mes yeux l'incarnait, m'a définitivement convaincu. Si le Moi est la mesure des choses, la philosophie ne vaut pas une heure de peine. Elle n'a de sens que par tout ce qui, de la pensée, excède nos inéluctables petites histoires. La philosophie n'est aucunement destinée à ce que nous soyons satisfaits. Depuis toujours et toujours, elle ne s'accorde qu'à l'éternité, dont nous savons qu'elle est l'éternité du Vrai tel qu'au futur antérieur d'une âpreté temporelle.

Cette conviction centrale m'a, grâce à Sartre et à lui seul, originairement *saisi*. Dans l'ek-stase temporalisante de la conscience, j'ai lu l'obligation laïque de l'éternité. Et dans l'humanisme existentialiste, j'ai lu que l'Homme n'existe qu'en outrepassant son humanité.

J'ai depuis été constamment fidèle à ce premier saisissement. Aujourd'hui, quand semble restaurée la prudence la plus étroite quant aux fins de l'humanité, quand une grave suspicion pèse sur toute proposition un peu universelle, je ne puis cependant en démordre : l'Homme, pour autant que ce mot conserve un sens qui ne soit pas abject, est cet être que ne soutiennent dans son être que des projets ou procédures dont au regard du monde *tel qu'il est* l'identité apparaît nécessairement comme inhumaine.

J'appelle aujourd'hui vérité, ou procédure générique, cette inhumanité essentielle où l'homme est convoqué comme à ce par quoi advient dans les situations autre chose que leur être.

Non pas que l'homme, comme le pensait Nietzsche, soit ce qui doit être surmonté. Ce qui doit être surmonté – c'est une intuition décisive de Sartre – est l'être, tel qu'il est en tant qu'être. Et l'homme est ce hasard sans rapport à l'humanité, ce hasard inhumain, qui se découpe comme sujet dans le devenir générique infini d'une vérité.

Mais si la conviction demeure, qui fait du sujet ce qui de l'être se déprend pour que de l'être il y ait vérité, la façon dont cette conviction s'articule a dû aussi bien renoncer, pièce par pièce, à la formule de Sartre. Je puis donc dire que mon trajet de pensée se laisse percevoir comme la combinaison paradoxale d'une fidélité en quelque sorte *énergétique* à l'envoi sartrien et de la mise en pièces formelle du schéma dialectique qui soutient cet envoi.

Il faut préciser que, dès le début, au regard de la suprématie philosophique du schème sartrien, subsistaient, comme dans une esthétique disjointe, des faveurs et des usages de la pensée tout à fait hétérogènes.

Il y avait les mathématiques, dont c'est peu de dire qu'elles laissaient Sartre plutôt froid, en dépit

du sous-titre de *Critique de la raison dialectique* – « Théorie des ensembles pratiques » –, que je n'ai jamais pu lire sans penser qu'y était reconnue la modernité fondatrice de Cantor. Les mathématiques qui avaient à mes yeux nécessairement quelque rapport (mais j'ignorais lequel) avec la question de l'être, ou avec l'être comme question, rapport que la doctrine sartrienne de la conscience n'éclairait pas.

En symétrie des mathématiques, il y avait les poètes, et singulièrement Mallarmé. Croisement supplémentaire avec le souci sartrien, puisque la figure de Mallarmé, littéralement, le hantait? Sans doute, à ceci près qu'à mes yeux Sartre sous-estimait la capacité *affirmative* de la pensée du poète, au profit d'une exégèse historico-subjective de ses machinations néantisantes. Ce n'était pas le prétendu échec du Livre qui sollicitait ma passion, ni non plus (thèse de Sartre) que ce Livre n'ait été qu'une pathétique mystification. Je m'intéressais encore moins aux tentations du désespoir suicidaire. Je voyais dans les proses et les poèmes le plus radical effort jamais conduit pour *penser la pensée*, effort que manifeste le surgissement accompli de la Constellation, du Cygne, ou de la rose dans les ténèbres.

Il y avait enfin Platon, auquel je revenais sans cesse avec un sourd remords, tant l'idéalité « objective », le primat affiché de l'essence sur l'existence contredisaient en apparence de façon absolue le corps de doctrine sartrien. C'était comme si la philosophie, à côté de ses maximes modernes les plus efficaces – et là Sartre m'était à ce point irremplaçable que pendant longtemps on m'a accusé de n'en produire que des pastiches –, détenait une virtuosité intrinsèque totalement détachée de toute intériorisation, de tout pathos de la conscience.

Ainsi, dans une sorte de coexistence anarchique – peut-être analogue à celle qui chez Sartre fit coexis-

ter le piano et Chopin silencieux, sans concept, avec *tout le reste* –, j'habitais littéralement la philosophie sartrienne de la conscience et de la liberté, tout en réservant le domaine du poème comme affirmation et du mathème comme Idée.

Il n'y avait au fond, dans ce que j'appelle aujourd'hui les quatre procédures génériques (la politique, la science, l'art et l'amour), que la politique, celle de l'engagement contre les guerres coloniales, qui, menée à l'époque selon de simples principes d'opinion, me paraissait se laisser subsumer par le concept sartrien de liberté. Aussi bien dans ces combats y avait-il à mes yeux une sorte de lien *direct* entre la philosophie de Sartre et la pratique d'intellectuel engagé.

C'est sans doute pourquoi il a fallu, en dernier ressort, la rupture inaugurée par Mai 68 et les années qui ont suivi, soit l'entrée dans la politique militante « de terrain », processus autonome incluant la détermination immanente de ses concepts, pour que j'en vienne à abandonner, non sans détours ni repentirs, le schème dialectique de l'intériorisation. Je puis bien dire sans paradoxe que c'est d'avoir pratiqué et de pratiquer encore la pensée dans son détour d'usine, de participer à l'élaboration d'une vision renouvelée de la politique d'émancipation, de tenir ferme sur l'idée qu'en politique, quels que soient les tumultes sanglants et l'apparent triomphe consensuel du Capital, le signifiant « ouvrier » n'a pas dit son dernier mot, que c'est tout cela qui m'a progressivement éloigné des prestiges de la dialectique.

Cet éloignement ne s'accompagna toutefois d'aucune dépréciation de Sartre comme pensée agissante. Il fut, dans ces dix années tourmentées, le compagnon réfléchi et curieux d'une génération qui n'était pas la sienne (ni, à vrai dire, exactement la mienne). Il faut saluer, spécialement aujourd'hui,

au rebours du thème galvaudé des « erreurs de Sartre », la rigueur dont il fit preuve pour se tenir constamment dans le vif de la situation. Qu'il y ait eu progressivement distance, dans l'ordre de la prescription politique comme dans celui de l'appareillage de pensée, n'objecte en rien à cette essentielle communauté historique.

Que dirais-je aujourd'hui, si je considère la formule, quasi magique, qui tint ma pensée en haleine il y a trente ans? Redisons-la : « La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être, en tant que cet être implique un être autre que lui. »

Le mot « conscience », d'abord. Je n'en soutiendrai plus la pertinence philosophique. Il me semble que « conscience », désignant un concept dont l'histoire philosophique est assurément glorieuse, n'est plus utilisable que comme catégorie *de la politique*, la « conscience politique », ou, peut-être, comme catégorie de la psychanalyse. Rien sans doute ne marque mieux la distance que j'affirme aujourd'hui entre la politique – forme *sui generis* de la pensée-pratique – et la philosophie que ce destin du mot « conscience », qui est au fond depuis Lénine un concept très technique de la politique moderne. Je ne puis plus croire – et je serais tenté de dire : hélas! – à l'heureuse transitivité entre philosophie et politique, dont Sartre m'avait fourni le paradigme, et dont le thème philosophique de la conscience (ou de la praxis) était le pivot.

En revanche, je ne pense pas que nous puissions céder sur le déploiement intra-philosophique du concept de sujet, dès lors qu'il est disjoint ou excentré de sa supposition consciente ou transcendante sous l'effet décisif des inventions de Freud et de Lacan. Le sujet n'est pas alors le mouvement réflexif ou pré-réflexif de l'auto-position de soi, il est exclusivement ce point différentiel qui supporte, ou

endure, le devenir-générique d'une vérité. J'appelle sujet un point de vérité, ou un point que transite une vérité, saisie dans son hasard. C'est le vieillard de Mallarmé, celui qui se définit d'avoir à soutenir une « conjonction suprême avec la probabilité ».

Je pense maintenant que le sujet-conscience de Sartre était un ultime et brillant avatar du sujet *romantique*, du jeune homme livré à un monde dont l'inertie englué peu à peu, sauf par éclairs, l'infinie liberté du désir comme l'universalité du projet. Je dirais volontiers que le redéploiement encore inachevé du concept de sujet a pour index, comme on le voit dans l'œuvre de Beckett après celle de Mallarmé, le remplacement du jeune homme par le vieillard, où s'énonce qu'aucun sujet n'est vraiment jeune, puisqu'il n'est de sujet que du point où s'avère qu'il est aussi vieux qu'une vérité au moins.

C'est aussi, au regard de l'époque des engagements sartriens, un des aspects de la mutation de la pensée politique, ou plutôt de la politique comme pensée : le thème révolutionnaire allait de pair avec celui d'une jeunesse du monde, d'un rejet du « vieux monde ». Mais la jeunesse est trop jeune pour la vérité qu'elle inaugure dans l'événement. De là sa commune barbarie. Et symétriquement, ce qu'il y a de plus horrible dans le monde du Capital, qui est le nôtre, c'est sa perpétuelle et monotone jeunesse artificielle. Toute politique radicale restaurera, dans la mesure infinie du générique, le temps de vieillir qu'il faut aux vérités, le temps, dit Beckett dans *Watt*, « mis par le vrai à avoir été vrai ».

Mais continuons sur la formule de Sartre : « La conscience est un être... »

Pendant longtemps, je n'ai eu cure de l'être, car je ne me réjouissais, avec Sartre, que des fonctions donatrices de sens du Néant. L'être était l'épaisseur pénible de la racine de marronnier, la massi-

tivité, l'en-trop, le pratico-inerte. Ce qui m'a sorti de là – réveillé de mon sommeil sartrien ? – est une méditation interminable sur la théorie des ensembles, et plus spécialement sur ses deux extrémités existentielles, qui sont l'axiome de l'ensemble vide et l'axiome de l'infini. La décision de tenir le corps historial de la mathématique pour cela même qui de l'être en tant qu'être a pu se dire, donc pour l'ontologie au sens strict, résume le renoncement aux métaphores bloquées de l'être massif et finalement impensable (« sans raison d'être », dit Sartre, et « sans rapport aucun avec un autre être »). En confiant l'être à la garde du multiple pur, tel que le mathème s'en empare, on le dispose au contraire pour la pensée la plus subtile et la plus ramifiée qui soit, en même temps qu'on le soustrait à toute expérience. L'être dont la mathématique pense l'être n'est ni contingent (comme le déclare Sartre) ni nécessaire (comme le disent les classiques). Il s'expose infiniment à la pensée, et s'y soustrait de même. C'est pourquoi la mathématique est à la fois immense et inachevable, procédant par décisions axiomatiques (*comme si* elle était contingente) et par démonstrations contraignantes (*comme si* elle était nécessaire).

En montrant que le double appui originel de la pensée de l'être est le vide, suture à l'inconsistance de toute consistance, puis l'infini, par quoi se laïcise et se désacralise, au profit du nombrement lacunaire, l'idée autrement géniale et romantique de la limite, on accomplit vraiment, sans dramaturgie existentielle, le propos – si exemplairement sartrien par la tension de pensée qu'il induit – de la mort de Dieu.

Ensuite : « un être pour lequel il est dans son être question de son être ».

Le sujet, tel qu'aujourd'hui je le conçois, sujet tissé ou tramé dans l'étoffe d'une vérité, n'a nul intérieur, même transparent, nul intérieur-extérieur, où se

puisse générer une question (de) soi. Il est même, proprement, l'inquestionnable, puisqu'il est ce par quoi procède une réponse, la réponse événementielle quant à l'être d'une situation.

Le vocabulaire de la question et du questionnement marque sans doute la façon, si originale, dont Sartre se rapportait à la pensée allemande, et spécialement à Heidegger. Et je dois dire que, précisément dans cette version sartrienne, déportée du souci de l'être vers l'anthropologie de la liberté, ce vocabulaire de l'être comme question néantisante de soi a exercé sur ma pensée une tenace séduction. Cette séduction est devenue, avec le temps, inopérante. La question de la question est, me semble-t-il, la jouissance de la pensée. Mais la réponse seule est son action. La réponse est souvent décevante, on regrette le charme inépuisable de la question. Car la réponse substitue la joie à la jouissance. La pensée ne pense que dans le dé-jour de soi, qui est également la façon dont elle dé-joue la question. Ce que Sartre disait aussi, après tout, ayant, de son propre aveu, toujours pensé « contre lui-même ».

Si Dieu est mort (et Sartre m'en a persuadé plus que Nietzsche, trop occupé de son démêlé avec le Nazaréen), cela signifie, non pas que tout est possible, encore moins que rien ne l'est. Cela signifie qu'il n'y a exactement rien de mieux, rien de plus grand, rien de plus vrai que les réponses dont nous sommes capables. L'éthique de la réponse complète celle des fins inhumaines par quoi l'homme se rend digne de l'Homme. Elle signifie qu'il y a des vérités, et par conséquent que rien n'est sacré, sinon précisément qu'il y en ait.

« En tant que cet être implique un être autre que lui », disait Sartre, lisant Husserl à sa manière.

Ce qui fonde ma réticence à l'égard du thème intentionnel est la maintenance qu'il exige de

la catégorie d'objet, comme corrélat de la visée consciente, et plus généralement de la dialectique sujet/objet, dont le motif sartrien de l'en-soi et du pour-soi est une géniale *projection*. Je défends une doctrine du sujet *sans objet*, du sujet comme point évanouissant d'une procédure qui s'origine dans un supplément événementiel sans motif. Il n'y a pas à mes yeux un être-autre du sujet, sinon la situation dont une vérité est vérité. J'ai sans doute payé ma dette en reprenant de Sartre le thème, qu'il varia avec une virtuosité confondante, de la « situation ». Mais cet Autre apparent du sujet est pour moi, comme pour Sartre quoique d'un tout autre biais, le Même, puisque la vérité réalise de façon immanente l'être-générique, le quelconque, l'indiscernable de la situation elle-même.

Le vrai ne se dit pas de l'objet, il ne se dit que de lui-même. Et le sujet ne se dit pas non plus de l'objet, ni de l'intention qui le vise, il ne se dit que de la vérité, telle qu'existante en un point évanouissant d'elle-même.

Tout cela cependant est-il si décisif que je le crois ? À Sartre me rattache, au-delà des élaborations techniques de la pensée, un motif « existentiel » déterminant, qui est que dans la philosophie il ne s'agit pas de la vie ou du bonheur. Mais non plus de la mort ou du malheur. On vivra ou on mourra de toute façon, par-dessus le marché, et quant à être heureux ou malheureux, c'est ce dont il est constamment requis de ne pas se soucier, ni pour les autres ni pour soi.

Il s'agit de jeter les dés, au moins une fois, si possible. Le vieillard de Mallarmé ne s'y résout pas aisément, c'est vrai. Il « hésite cadavre par le bras écarté du secret qu'il détient plutôt que de jouer en maniaque chenu la partie au nom des flots ».

Ce qu'on appelle ordinairement la vie, ou tout aussi bien la culture, le loisir, les élections, le travail,

le bonheur, l'équilibre, l'épanouissement, la performance, l'économie, c'est exactement cela : hésiter à jouer la partie au nom des flots. Et donc – c'est précisément pour cela que le signifiant « vie » est engagé – vivre *pour toujours* comme « le cadavre par le bras écarté du secret qu'il détient ». La vie, celle qu'on nous propose, et dont Sartre disait qu'elle ne s'élevait guère au-dessus de celle des fourmis, se résout dans la disjonction d'un cadavre et d'un secret. Tout homme est détenteur d'une passe possible pour au moins une vérité. Tel est son secret, dont la vie commune sous la loi du Capital fait l'autre extrémité d'un cadavre.

Car si « toute pensée émet un coup de dés », il faut admettre que là où il n'y a pas de coups de dés, il n'y a pas de pensée non plus. Cette exigence inconditionnée du pari, Sartre, plus que Pascal, parce que au moins il économise Dieu, en a décidé pour moi le concept.

Le secret, Sartre le disait sous la forme « tout homme vaut tout autre », et je le dirai : tous les hommes peuvent penser, tous les hommes sont aléatoirement convoqués à exister comme sujets. Et si tous les hommes peuvent penser, la directive est claire : jeter les dés, jouer la partie au nom des flots, et puis être fidèle à ce lancer, ce qui n'est pas si difficile, puisqu'une fois jetés les dés vous reviennent comme Constellation. Elle est, cette Constellation, « froide d'oubli et de désuétude », mais pourquoi la philosophie aurait-elle à promettre que la vérité nous tienne au chaud, qu'elle soit conviviale et affectueuse ? C'est parce qu'elle se dispense d'une telle promesse que la pensée de Sartre conserve son tranchant, sans basculer dans le nihilisme. Conviviale ou affectueuse, la vérité ne l'est pas, car sa puissance ne va qu'à être ou ne pas être.

La directive est que, au regard de la situation quelle qu'elle soit, une vérité, ou des vérités, soient au suspens de leur être. On dira aussi : soyons, sans trop hésiter, des maniaques chenus, des maniaques du générique. On découvre alors, chose étrange, la vérité de cet autre énoncé de vieillard, celui qui rampe dans la boue et le noir avec son sac, dans le *Comment c'est* de Beckett : « En tout cas on est dans la justice, je n'ai jamais entendu dire le contraire. »

On peut en effet appeler « justice » qu'il y ait des vérités, le « il y a » des vérités pensé dans son pur « il y a ». Justice est alors un autre nom pour les fins inhumaines de l'homme.

Je ne crois pas que sur ce point, et quoique par des médiations à la fin très éloignées de ce qu'ici je rapporte, Sartre ait jamais cédé.

L'homme est ce qui fait justice de l'homme parce que, si quelque événement l'y convoque, il a en lui assez de secret pour larguer son cadavre, et ramper avec son sac dans le noir de la vérité.

De ce noir, qu'il savait noir – et cela quoi qu'on dise demeurera –, Sartre fut, il y a presque déjà un demi-siècle, un de nos rares *éclaireurs*.

Louis Althusser
Le (re)commencement
du matérialisme historique*

Sans doute, de tous les contemporains, celui avec qui j'ai entretenu les rapports les plus complexes, voire les plus violents. Je n'ai jamais fait partie du premier cercle des disciples, mais je n'ai jamais non plus été indifférent à ses inventions et tentatives. L'article joint – une commande de la revue Critique, en 1967 – témoigne déjà, et d'un vif intérêt, et d'une sorte de suspicion. Mai 68 et le maoïsme m'ont assez brutalement séparé de lui, comme ont coutume de le faire les querelles politiques, surtout entre proches. Plus tard, comme je l'ai fait pour Sartre, dont il était en quelque manière l'opposé (les droits de la science contre la métaphysique de la liberté), j'ai tenté de rendre justice, au-delà de ce qui nous avait séparés pour toujours, à ce que je lui devais.

Traduction de Louis Althusser, 1977.

L'œuvre d'Althusser s'accorde à notre conjoncture politique, dont elle assure l'intelligibilité par l'indication qu'elle y fait de sa propre urgence. Ce qu'il y a d'inquiétant, d'essentiellement *déviant* dans le propos des partis communistes « occidentaux », et

* Autour de *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, 264 p. ; *Lire le Capital*, Maspero, 1965, tome I, 264 p. ; *Lire le Capital*, Maspero, 1965, tome II, 408 p. ; « Matérialisme historique et

matérialisme dialectique », *Cahiers marxistes léninistes*, n° 11, avril 1966. Ces œuvres seront ainsi désignées : *PM*, *LC I* et *LC II*, *MH-MD*.

au premier chef du PC de l'URSS, se laisse définir selon l'efficace permanente d'un silence théorique : ce dont on ne parle pas, sinon pour donner forme au non-dire dans le bavardage des condamnations – schématiquement : le stalinisme et la Chine –, structure intégralement ce dont on parle ; car il faut recouvrir les lacunes et déformer la chaîne entière afin qu'y puissent *prendre place* les signifiants du recouvrement. Non sans dégâts, la rigueur du discours marxiste étant en situation de jointure avec les parties effondrées et menant sa propre vie clandestine en dessous des parades nominales de la Révision. Pour mieux se taire, les officines idéologiques institutionnelles sont ainsi progressivement contraintes d'abandonner la théorie pour *ramasser* dans les jactances portatives de l'heure, voire les ruisseaux malpropres de l'œcuménisme post-conciliaire, ce qui s'affiche sous le nom de marxisme.

Ces marchandises avariées résultent toutes d'un effet général dont Marx a commencé l'analyse à propos du passage de l'économie classique (Smith-Ricardo) à l'économie vulgaire (Bastiat-Say, etc.) : l'effet de *ré-inscription* dans l'espace idéologique des concepts de la science, préalablement transformés en notions homonymes. Opération dont on sait qu'elle se prévaut de l'héritage philosophique pour procéder à sa déformation spécifique de trois façons différentes :

a) Se tenant *en amont* de la science, elle prétend en fonder les concepts sur un geste inaugural et résoudre la complexité articulée du discours théorique dans une transparence instauratrice.

b) *En aval*, elle utilise le pseudo-concept de résultat¹ pour résorber les concepts dans l'extrapolation systématique d'un Tout où viennent figurer les prétendus « résultats », médiocres figurants, en effet, de cet ancien théâtre d'ombres, dont un dieu, reconnu-

méconnu sous les oripeaux du philosophème humaniste, ou naturaliste, tire victorieusement les ficelles.

c) À côté, ou au-dessus, elle invente un code grâce auquel traduire, exporter, dédoubler la cohérence scientifique dans une région empirique ainsi simplement *mise en forme*, mais déclarée arbitrairement *connue*.

De là trois espèces de « marxisme » : le fondamental, le totalitaire et l'analogique.

Le *marxisme fondamental*, presque exclusivement consacré à l'interminable exégèse des *Manuscrits de 1844*, s'avère indifférent à la construction scientifique de Marx, à la détermination singulière de ses objets-de-connaissance, et propose une anthropologie générale centrée sur la notion multivoque de travail. L'Histoire, lieu de l'exil et de la scission, y est saisie comme Parousie différée de la transparence, comme *retard* essentiel où s'invente l'Homme total. Les notions covariantes à partir desquelles une lecture exhaustive de l'expérience est déclarée possible sont celles de praxis et d'aliénation², dont la combinaison « dialectique » réitère inconsciemment la vieille berceuse enchevêtrée du bien et du mal.

Le *marxisme totalitaire* exalte bien la scientificité. Mais le concept de la science auquel il se réfère est l'application schématique, à une totalité historico-naturelle empiriquement reçue, de prétendues « lois dialectiques », dont la moins encombrante n'est pas la fameuse transformation de la quantité en qualité. Pour le marxisme totalitaire, Marx entre tout entier dans le système fragile des extrapolations d'Engels. Au Marx de la jeunesse du marxisme fondamental, il oppose le Marx posthume et vicariant des dialectiques « naturelles »³.

Le *marxisme analogique* paraît de prime abord mieux centrer sa lecture : il a le souci des configurations, des niveaux de la pratique sociale. Il s'attache

volontiers au *Capital* comme à l'œuvre essentielle et aux catégories économiques comme à des paradigmes fondateurs. Il n'est pas difficile cependant de constater qu'il utilise les concepts marxistes de telle sorte qu'il en *défait* l'organisation. Il conçoit en effet le rapport entre les structures de base et les « superstructures », non sans doute sur le modèle de la causalité linéaire (marxisme totalitaire), ni sur celui de la médiation expressive (marxisme fondamental)⁴, mais comme pure isomorphie : la connaissance est ici définie par le système des fonctions qui permettent de *reconnaître* dans un niveau la *même* organisation formelle que dans un autre, et d'éprouver ainsi l'invariance de certaines figures qui sont moins des structures que des combinaisons « planes » entre éléments distinctifs. Le marxisme analogique est un marxisme de l'identité. Sous sa forme la plus grossière, il rejoint d'ailleurs et le marxisme totalitaire, dont il a la rigidité mécanique, et le marxisme fondamental, dont il restaure, à l'enseigne de l'unité principielle des figures, la transparence spirituelle. Sous sa forme la plus raffinée, il n'évite pas de substituer à la constitution problématique d'un objet-de-connaissance le *transfert* indéfini de questions pré-données, soumises à la récurrence des niveaux plus ou moins isomorphes de la totalité sociale. Là où devrait se présenter, dans l'ordre même du discours, la question clef de la causalité structurale, c'est-à-dire de l'efficace *spécifique* d'une structure sur ses éléments, on doit se contenter d'un système hiérarchique de ressemblances et de dissemblances. Il en résulte une adultération rétro-active des éléments théoriques réels incorporés dans la construction, car, à venir occuper la place que la *description* des correspondances leur assigne, ces éléments se transforment en *résultats* disjoints et fonctionnent dès lors à leur tour comme simples indices descriptifs.

La première importance de l'œuvre d'Althusser est de reconstruire sous nos yeux le *lieu commun* de ce que désormais, suivant en cela l'exemple de Marx, nous appellerons les variantes du marxisme vulgaire. Là encore, c'est le repérage de ce que ces variantes ne disent pas, c'est la systématique des ratures qui constitue, par-delà leur antagonisme apparent, le secret de leur unité.

L'effet propre du marxisme vulgaire est *l'effacement d'une différence*, effacement opéré dans l'éventail complet de ses instances.

La forme apparente de cette différence supprimée, sa *forme de présentation* dans l'histoire empirique, c'est l'antique question des « rapports » entre Marx et Hegel. Les variantes du marxisme vulgaire ont ceci de commun qu'elles *produisent la question de ce rapport* en fonction des variantes d'une réponse *unique*, où s'affirme en tout cas son importance *essentielle*. Les concepts de « renversement », d'opposition, de réalisation, etc. remplissent successivement les places possibles désignées originairement par l'essentialité du rapport. Et, comme le veut la toujours disponible dialectique des marxismes vulgaires, toute négation apparente de la continuité Hegel-Marx produit la forme réfléchie de son affirmation.

Les premiers textes d'Althusser sont surtout consacrés au défouissement de la différence ensevelie. Restaurer la différence, c'est montrer que le problème des « rapports » entre l'entreprise théorique de Marx et l'idéologie hégélienne ou post-hégélienne est en toute rigueur insoluble, c'est-à-dire *informulable*. Informulable précisément parce que sa formulation *est* le geste recouvrant de la différence, différence qui n'est ni un renversement, ni un conflit, ni un emprunt de méthode, etc. mais une *coupure* épistémologique, c'est-à-dire la construction réglée d'un nouvel objet scientifique dont les connotations

problématiques n'ont rien à voir avec l'idéologie hégélienne. Très littéralement, à partir des années 1850, Marx se tient *ailleurs*, là où les quasi-objets de la philosophie hégélienne et leurs formes de liaison – la « dialectique » – ne peuvent être ni renversés ni critiqués, pour la simple raison qu'on ne les *rencontre* plus, qu'ils sont introuvables, au point qu'on ne saurait même procéder à leur expulsion, puisque l'espace de la science se constitue de leur *manque* radical⁵. Et sans doute la coupure productive de façon rétrospective l'autre spécifique de la science, ce dont l'épistémologie peut nous enseigner qu'elle se sépare. Dans le *découvert* de la science, on peut tenter de repérer le « bord » de la coupure⁶, le lieu idéologique où s'indique, sous la forme d'une réponse sans question, le nécessaire changement de terrain. Seulement, dans des pages remarquables (LC I, p. 17-31), Althusser a clairement déterminé l'*autre* idéologique de Marx, et ce n'est pas la spéculation hégélienne : c'est l'économie classique de Smith et de Ricardo.

Il n'y a pas de hasard : une œuvre de jeunesse constamment mentionnée par le marxisme fondamental s'intitule : *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* ; l'œuvre scientifique, *Le Capital*, a pour sous-titre : « Critique de l'économie politique ». En produisant les concepts d'une discipline entièrement nouvelle (la science de l'histoire), Marx a non seulement abandonné l'espace de l'idéologie hégélienne, mais il a, si l'on peut dire, *changé d'autre* : l'ailleurs où il se tient n'est pas l'ailleurs d'une patrie hégélienne. Ainsi apparaît-il, relativement aux idéologies post-hégéliennes, dans le *fait* radical de son être-autre.

La simple considération théorique de ce fait : Marx a fondé une nouvelle science, nous indique la différence conceptuelle dont toute dissimulation de

la coupure historique opère, par un effet dérivé, la suppression. Cette différence essentielle, *intérieure* cette fois au projet théorique de Marx, et dont la différence Hegel/Marx est l'évidence historico-empirique, c'est la différence de la science marxiste (le matérialisme historique) et de *la discipline à l'intérieur de laquelle il est possible en droit d'énoncer la scientificité de cette science*. Cette seconde discipline, Althusser, se conformant à une tradition peut-être discutable, l'appelle le *Matérialisme dialectique*, et la « deuxième génération » de ses textes est centrée sur la distinction matérialisme historique-matérialisme dialectique : distinction capitale, ne serait-ce que dans la *stratégie* théorique, qu'Althusser ne perd jamais de vue. Les variantes du marxisme vulgaire se spécifient en effet selon les différents procédés d'effacement de cette différence :

– Le marxisme fondamental fait entrer le matérialisme dialectique dans le matérialisme historique. Il tient en effet l'œuvre de Marx pour une anthropologie dialectique où l'historicité est une catégorie fondatrice, et non un concept construit. *Défaisant* ainsi le concept d'histoire, il l'élargit aux dimensions notionnelles d'un milieu totalisant où la *réflexion* des structures, leur « intériorisation », est une fonction médiatrice des structures elles-mêmes.

– Inversement, le marxisme totalitaire fait entrer le matérialisme historique dans le matérialisme dialectique. Il traite en effet la contradiction comme une loi abstraite valable pour l'objet quelconque, et considère *les* contradictions structurales d'un mode de production déterminé comme des cas particuliers subsumés sous l'universalité de la loi. Dans ces conditions, les procédures de constitution de l'objet spécifique du matérialisme historique sont supprimées, et les « résultats de Marx incorporés à une synthèse globale qui ne saurait transgresser la règle

vouant à l'imaginaire toute assomption de la Totalité ». Étrange métempsychose, d'où Marx sort affublé de la soutane « cosmique » du Père Teilhard...

– Le marxisme analogique, enfin, établit entre le matérialisme historique et le matérialisme dialectique une relation de correspondance qui juxtapose les deux termes, la philosophie marxiste étant à chaque instant le *double* structural d'un état donné de la formation sociale, et tout particulièrement de la forme objective du rapport des classes.

La détermination d'un des termes par l'autre ou la pure redondance, tels sont bien les trois procédés généraux de purification de la différence. Mais, comme le marque fortement J. Derrida, une différence purifiée n'est que la défaite d'une identité. Toute différence authentique est *impure*² : la préservation des concepts de matérialisme historique et de matérialisme dialectique, la théorie de l'impureté primitive et de la complexité de leur différence, de la distorsion qu'induit l'espacement des termes, tout cela opère *en même temps* la classification systématique des variantes du marxisme vulgaire. Ce n'est déjà pas rien.

Mais, en outre, la différence du matérialisme historique et du matérialisme dialectique – nous les noterons désormais MH et MD – signe l'étendue de la révolution théorique marxiste : à la fondation de la science de l'histoire cette révolution ajoute, fait unique dans le devenir du savoir, la fondation d'une *philosophie* absolument nouvelle, d'une philosophie « qui a fait passer la philosophie de l'état d'*idéologie* à l'état de discipline *scientifique* » (MH-MD, p. 113), de telle sorte que l'œuvre de Marx se présente comme une double fondation en une seule coupure – ou plutôt : une double coupure en une seule fondation.

Distinguer clairement le MH et le MD, la science (de l'histoire) et la science de la scientificité des

sciences, c'est donc *prendre la mesure* de Marx, et par conséquent lui assigner sa juste place, sa double fonction – scientifique et scientifico-philosophique – dans la conjoncture intellectuelle complexe où se défait, sous nos yeux, l'idéologie dominante de l'après-guerre : l'idéalisme phénoménologique.

Ainsi restituée à son contexte stratégique, l'œuvre d'Althusser peut être parcourue dans l'ordre de ses raisons. Il ne s'agit pas ici de la raconter, ni de la confronter soit aux théories existantes, soit à un concept indifférencié du réel, mais plutôt de la replier sur elle-même, de la faire jouer, en tant que théorie, selon les concepts métathéoriques qu'elle produit, d'examiner si elle obéit aux règles que son opération même dégage comme loi de construction de ses objets. Et s'il apparaît des lacunes, des *écarts* entre ce que le texte produit comme norme de lui-même et la production textuelle de ces normes, nous chercherons moins à contester le projet qu'à « suturer »⁸ ces lacunes, à introduire *dans* le texte les problèmes dont elles indiquent l'absence. C'est à un autrecouvrement de ses blancs que nous engageons, sans nous en dépendre, le discours de la théorie marxiste.

Le rationalisme est une philosophie qui n'a pas de commencement : le rationalisme est de l'ordre du recommencement. Quand on le définit dans une de ses opérations, il a déjà depuis longtemps recommencé (Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, p. 123).

On pourrait être tenté de procéder selon la différence inaugurale qui dédouble la révolution marxiste, et de distribuer les problèmes en deux registres : la contribution d'Althusser⁹ au matérialisme historique d'une part ; de l'autre, au matérialisme dialectique. Disons

tout de suite que ce serait là dissimuler l'essentiel, l'impureté-complexité de la différence. En effet :

a) La distinction du MD et du MH est *intérieure au MD*, ce qui rend vaine toute symétrie, toute distribution analytique des problèmes.

b) Pouvons-nous véritablement prononcer ici le discours théorique du MH ?

Ou nous racontons elliptiquement cette science, tombant ainsi dans le piège qui nous fait dire cela même que l'œuvre d'Althusser a pour fonction de nous empêcher de dire : déterminant en effet le marxisme comme instauration d'une science, Althusser nous rappelle qu'il est impossible d'enjamber le détail des preuves vers d'illusoires résultats, puisque les objets d'une science font corps avec la structure d'apodicticité où ils apparaissent.

*Ou nous tentons de dégager la forme spécifique de rationalité du MH, nous opérons la « reprise » d'une découverte scientifique fondamentale par « la réflexion philosophique et la production [...] d'une forme de rationalité nouvelle » (LC II, p. 166). Et sans doute alors parlons-nous du MH, sans doute produisons-nous le discours de ce qui est la condition silencieuse de son discours. Mais le lieu où nous opérons n'est justement pas le MH, le lieu où nous opérons est celui d'où nous pouvons penser, non l'objet scientifique du MH (les « modes de production » et les « formes de transition »), mais sa *scientificité*; lieu donc, et par définition, du MD.*

Du MH nous ne pouvons exhiber ici *que* ce qui prend place dans le MD. Notre exposé sera donc entièrement intérieur au MD, y compris les difficiles problèmes, abordés à la fin, concernant le statut théorique du MD lui-même.

c) Et pourtant, conformément à ce qu'il faudrait nommer le paradoxe de la double coupure, *le MD*

dépend du MH, d'une dépendance théorique encore obscure : non seulement parce que le MD ne peut naturellement produire le concept des « formes de rationalité nouvelles » que par la considération des sciences existantes, où, selon une expression énigmatique d'Althusser, ces formes existent « à l'état pratique » ; mais plus essentiellement parce que, à la différence des épistémologies idéalistes, le MD est une théorie *historique* de la science. Le MD est « la théorie de la science et de l'histoire de la science » (LC II, p. 110). C'est qu'en vérité il n'y a pas d'autre théorie de la science que l'histoire théorique des sciences. L'épistémologie est la théorie de l'histoire du théorique ; la philosophie est « la théorie de l'histoire de la production des connaissances » (LC I, p. 70). Et c'est pourquoi la fondation révolutionnaire de la science de l'histoire, en tant qu'elle rend possible une histoire scientifique de la production des connaissances scientifiques, produit *aussi* une révolution philosophique, désignée par le MD¹⁰.

On voit donc à quel point la différence du MD et du MH est non distributive. Nous avons là une différence non différenciante, principalement mêlée : impure. L'intrication du MD et de toutes les sciences, mais surtout du MH, ne met pas fin à l'autonomie du procès de connaissance scientifique. Cependant, elle constitue cette autonomie, ce retrait, en forme même de présence au sein du MD. Le MD se tient, si l'on peut dire, « au ras » de la science, de telle sorte que le manque de la science, le silence où son discours est tenu à distance, est le manque déterminant de l'*épistémologie*, où cette science est constamment *mentionnée dans son manque*, puisque aussi bien la connaissance de la scientificité est connaissance de l'impossibilité spécifique d'un *récit* de la science, connaissance de la non-présence de la science ailleurs qu'en elle-même, dans le produire réel de ses

objets. Intérieure au MD, notre mise à l'épreuve des concepts d'Althusser sera néanmoins structurée par *l'immanence retirée* du MH, figure du manque qui demeure *le sien*.

Pour des raisons qui apparaîtront au fur et à mesure, nous ordonnerons l'analyse autour de deux différences : celle de la science et de l'idéologie; celle de la pratique déterminante et de la pratique dominante. Nous parlerons donc successivement de la *théorie du discours* et de la *théorie de la causalité structurale*.

Science et idéologie

De la définition du MD (discipline où s'énonce la scientificité du MH) résulte aussitôt que le concept déterminant son champ est celui de science. Le MD ne saurait sans doute exhiber l'identité de la science dans un « voir » indécomposable : aussi bien, ce qui est ici premier, c'est le *couple* différentiel science-idéologie. L'objet propre du MD, c'est le système des différences pertinentes qui à la fois disjoint et conjoint la science et l'idéologie.

Pour caractériser d'abord grossièrement ce couple, disons que la science est la pratique productrice des connaissances, dont les moyens de production sont les *concepts*; alors que l'idéologie est un système de représentations, dont la fonction est pratico-sociale, et qui s'auto-désigne dans un ensemble de notions. L'effet propre de la science – « effet de connaissance » – est obtenu par la production réglée d'un objet essentiellement distinct de l'objet donné, et distinct même de l'objet réel. L'idéologie en revanche articule *le vécu*, c'est-à-dire non le rapport réel des hommes à leurs conditions d'existence, mais « *la façon* dont [les hommes] vivent leur rapport à leurs conditions d'existence » (*PM*, p. 240).

L'idéologie produit donc un effet de *reconnaissance*, et non de connaissance, elle est, pour parler comme Kierkegaard, le rapport en tant qu'il m'est rapporté. Dans l'idéologie, les conditions présentées sont re-présentées, et non connues. L'idéologie est un procès de redoublement, intrinsèquement – encore que mystérieusement, au moins dans l'état actuel de nos connaissances – lié à la structure spéculaire du phantasme. Quant à la fonction de ce redoublement, elle est d'intriquer l'imaginaire et le réel dans une forme spécifique de *nécessité* qui assure le remplissement effectif, par des hommes déterminés, des tâches prescrites « à vide » par les différentes instances du tout social.

Si la science est un processus de *transformation*, l'idéologie, en tant que l'inconscient vient s'y constituer et s'y prendre, est un processus de *répétition*.

Que le *couple* soit premier, et non chacun des termes, signifie – et ceci est capital – que l'opposition science-idéologie n'est pas distributive : elle ne permet pas de répartir immédiatement les différentes pratiques et discours, encore moins de « valoriser » abstraitement la science « contre » l'idéologie. La tentation, à vrai dire, n'est que trop évidente. Dans la mêlée politique, et face au laxisme théorique du PC, on risque fort de faire fonctionner le couple d'opposition comme une *norme*, et de l'identifier au couple (idéologique) vérité-erreur. Par là on reconduit une différence théorique au jeu où Bien et Mal perpétuent l'infinité close de leurs images réciproques. Il est pourtant clair qu'une *fonction* pratico-sociale qui commande à un sujet de « tenir sa place » ne peut être le négatif de la *production* d'un objet de connaissance, et c'est précisément pourquoi l'idéologie est une instance *irréductible* des formations sociales, que la science ne saurait dissoudre : « il n'est pas concevable que le communisme, nouveau mode de

production, impliquant des forces de production et des rapports de production déterminés, puisse se passer d'une organisation sociale de la production et des formes idéologiques correspondantes » (PM, p. 239). En réalité, l'opposition science-idéologie, considérée comme ouverture de champ d'une discipline nouvelle (le MD), s'y trouve développée elle-même non comme contradiction simple, mais comme processus. En effet :

a) *La science est science de l'idéologie.* Sauf à répéter que la science est science de son objet, ce qui est une pure tautologie, la question « De quoi la science est-elle science ? » n'admet pas d'autre réponse que : la science produit la connaissance d'un objet dont une région déterminée de l'idéologie *indique l'existence*. Les notions de l'idéologie peuvent en effet être décrites comme *des indicateurs*¹¹ sur lesquels opèrent des fonctions de liaison. Le système lié des indicateurs re-produit l'unité des existences dans un complexe normatif qui *légitime* la donation phénoménale (ce que Marx appelle l'apparence). Comme le dit Althusser, l'idéologie produit le *sentiment* du théorique. L'imaginaire s'annonce ainsi dans le rapport au « monde » par une *pression unifiante*¹², et la fonction du système global est de fournir une pensée légitimante de *tout* ce qui se donne comme réel. Dans ces conditions, il est clair que c'est à l'intérieur même de l'espace idéologique que se trouve produite la désignation des « objets réels » dont la science produit l'objet de connaissance, *comme d'ailleurs l'indication d'existence de l'objet de connaissance lui-même* (mais non *l'effet de connaissance* qu'il induit). En ce sens, la science apparaît *toujours* comme « transformation d'une généralité idéologique en généralité scientifique » (PM, p. 189).

b) *Réciproquement, l'idéologie est toujours idéologie pour une science.* Le mécanisme idéologique de

la désignation totalitaire et normative des existants n'est découvert (connu) que pour la région où sont désignés les existants *d'une science*, c'est-à-dire les objets réels dont une science réalise l'appropriation cognitive. Sans doute pouvons-nous formellement *désigner* comme idéologiques de très nombreux discours. On ne s'en prive pas dans la pratique politique. Mais précisément parce qu'elle est une désignation, cette évaluation est *elle-même idéologique*. Les seuls discours *connus* comme *idéologiques* le sont dans la *rétrospection* d'une science.

Marx ne nous a laissé la théorie développée (encore devait-il lui consacrer tout le livre IV du *Capital*!) que d'une seule idéologie : l'idéologie *économique*, divisible en économie classique (idéologie « en bord de coupure ») et économie vulgaire (idéologie proprement dite)¹³. C'est qu'il n'a produit dans *Le Capital* que des concepts scientifiques *régionaux* – ceux de l'instance économique – dans la rétrospection desquels il ne pouvait penser que *cette* idéologie.

On mesure ainsi la complexité des rapports entre la science et l'idéologie, leur mobilité organique. Il n'est pas exagéré de dire que le MD est à son apogée dans ce problème : comment penser l'articulation de la science et de ce qui n'est pas elle, tout en préservant la radicalité impure de la différence? Comment penser le non-rapport de ce qui est doublement rapporté? De ce point de vue, on peut définir le MD comme étant *la théorie formelle des coupures*.

Notre problème prend donc place dans un contexte conceptuel plus vaste, qui concerne *toutes* les formes d'articulation et de rupture entre instances d'une formation sociale.

Causalité structurale

Nous allons tenter ici d'être aussi rigoureux que possible, quitte à ne rendre compte que d'une partie de l'effort d'Althusser.

Comme toute construction de concept, la connaissance du « mécanisme de production de *l'effet de société* » (objet propre du MH, LC I, p. 84) présuppose (invisiblement) une théorie *générale*.

La science est en effet un discours démonstratif rapporté, quant à l'ordre de succession des concepts, à une systématique combinée qui les hiérarchise « verticalement ». L'analogie linguistique nous ferait dire que *le processus d'exposition* où se manifeste apodictiquement l'objet de la science est le syntagme d'un *paradigme théorique* : la « structure d'organisation des concepts dans la totalité-de-pensée ou *système* » (LC I, p. 87)¹⁴. Par exemple, la démonstration de Marx relative à la loi de baisse tendancielle du taux de profit apparaît logiquement subordonnée à des constructions conceptuelles « antérieures » (théorie de la valeur, construction du concept de plus-value, théorie de la reproduction simple, etc.). Mais cette subordination diachronique renvoie à un ensemble synchronique complexe où l'on trouve : 1° un système lié de concepts qui ont des lois de combinaison, 2° des formes d'ordre du discours qui organisent le *déploiement* probant du système.

La théorie de l'effet de connaissance a pour objet de thématiser la différence-unité, le « décalage » (LC I, p. 87) entre l'ordre de combinaison des concepts dans le système et leur ordre de présentation-liaison dans la discursivité scientifique; toute la difficulté du problème tenant à ce que le second ordre n'est nullement le parcours du premier, ni son redoublement, mais son *existence*, existence déterminée

par l'absence même du système, et l'immanence de cette absence : sa non-présence à l'intérieur de sa propre existence.

Autant dire que l'explicitation du système ne saurait être l'effet du discours (scientifique), dont le fonctionnement requiert précisément la *non-explication* de la combinaison « verticale » qu'il fait exister. Par conséquent, la présentation théorique du *système* d'une science n'appartient pas à cette science¹⁵. De fait, la présentation du système du MH, la théorie du type spécial de causalité qu'il exhibe comme loi de son objet n'appartiennent pas au MH et ne peuvent lui appartenir. Les textes fondamentaux d'Althusser sur la structure à dominante (*PM*, p. 162-224) et sur l'objet du *Capital* (*LC II*, p. 127-185) n'appartiennent pas non plus au MH, *mais au MD*. C'est dans le MD que ces concepts se déploient selon des formes de succession diachroniques elles-mêmes liées au *système (absent) le plus général qui puisse être indiqué*, le système du MD, ou Théorie.

Considérons donc l'organisation systématique des concepts du MH telle que la produit le MD.

Cette organisation commence par se donner des mots primitifs, c'est-à-dire des notions *non définies* qui seront transformées en concepts par leur liaison « axiomatique », dans le système. Ces notions élémentaires sont rassemblées dans la définition du concept le plus général du MD, le concept de *pratique* : « Par pratique en général, nous entendrons tout processus de *transformation* d'une matière première donnée déterminée, en un *produit* déterminé, utilisant des moyens (de "production") déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment (ou l'élément) *déterminant* du processus n'est ni la matière première ni le produit, mais la pratique au sens étroit : le moment du *travail de transformation* lui-même, qui met en œuvre, dans une structure

spécifique, des hommes, des moyens et une méthode technique d'utilisation des moyens » (*PM*, p. 167).

Les notions primitives sont en fait : 1° force de travail, 2° moyens de travail, 3° formes d'application de la force aux moyens. Les deux extrémités (matière première à l'entrée, produit à la sortie) sont seulement les *bornes* du processus.

Une *combinaison spécifique* de ces trois termes, pensée dans sa structure propre « qui est dans tous les cas la structure d'une production » (*LC I*, p. 74), définit *une* pratique.

Le premier *ensemble* ainsi construit est donc la *liste des pratiques*. Althusser en donne plusieurs, et la plupart sont ouvertes. Le segment invariant de ces listes comporte : la pratique économique (dont les bornes sont la nature et les produits d'usage); la pratique idéologique; la pratique politique; la pratique théorique.

Dire que le concept de pratique est le concept le plus général du MD (sa première combinaison réglée de notions), c'est dire que dans le « tout social » il n'y a *que* des pratiques. Tout autre objet prétendu simple n'est pas un objet de connaissance, mais un indicateur idéologique. C'est dire aussi que la généralité de ce concept *n'appartient pas au MH*, mais seulement au MD ; *la* pratique *n'existe pas* : « il n'est pas de pratique en général, mais des pratiques distinctes » (*LC I*, p. 73). Entendons : l'histoire, telle que pensée par le MH, ne connaît que des pratiques déterminées.

Dans ces conditions, la seule « totalité » concevable est de toute évidence « l'unité complexe de pratiques existant dans une société donnée » (*PM*, p. 167). Mais quel est le *type d'unité* qui articule les unes sur les autres les différentes pratiques ?

Convenons d'abord d'appeler *instance* d'une formation sociale une pratique *en tant qu'*articulée sur

toutes les autres¹⁶. La détermination de l'autonomie différentielle des instances les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire la construction même de leur concept (ce qui fait qu'on peut parler d'une histoire de la science, d'une histoire de la religion, du « politique », etc.), est *en même temps* la détermination de leur articulation et de leur hiérarchie à l'intérieur d'une société donnée. En effet, penser les rapports, de fondation et d'articulation, des différentes instances, c'est penser « leur *degré d'indépendance*, leur type *d'autonomie* "relative" » (LC I, p. 74). Une instance est entièrement définie par le rapport spécifique qu'elle soutient avec toutes les autres : ce qui « existe », c'est la structure articulée des instances. Reste à en *développer* la connaissance.

Dans les assignations de places ainsi déterminées, pour un état d'une société donnée, il peut exister une instance privilégiée : l'instance dont le concept est requis pour penser *l'efficace* effective des autres. Ou, plus exactement, celle à *partir* de laquelle, pour une « stase » donnée d'un tout social, on peut parcourir rationnellement le système complet des instances dans l'ordre effectif de ses dépendances d'efficace. Convenons d'appeler *conjoncture* le système des instances en tant que pensable selon le parcours prescrit par la hiérarchie mobile des efficaces. La conjoncture est d'abord la détermination de l'instance *dominante*, dont le repérage fixe le *point de départ* de l'analyse rationnelle du tout.

La première grande thèse du MD – considéré ici comme épistémologie du MH – pose que l'ensemble des instances définit *toujours* une forme d'existence conjoncturelle : autrement dit, que « le tout complexe possède l'unité d'une structure articulée à dominante » (PM, p. 208).

Maintenant, il est évident que la conjoncture change. Nous voulons dire qu'elle est le concept des

formes d'existence du tout-structuré, et non celui de la variation de ces formes. Pour nous placer d'emblée dans l'hypothèse maxima, nous pouvons admettre que, un *type conjoncturel* étant défini par l'instance qui occupe « le premier rôle » (*PM*, p. 219) – qui est dominante –, tout type est pensable : conjoncture à dominante politique (crise dans l'État), idéologique (combat antireligieux, comme au XVIII^e siècle), économique (grande grève), scientifique (coupure décisive, comme la création de la physique galiléenne), etc. Dès lors, il importe de déterminer l'invariant de ces variations, c'est-à-dire le *mécanisme de production de l'effet-de-conjoncture*, qui se confond du reste avec *l'effet d'existence* du tout.

Convenons d'appeler *détermination* la production de cet effet. On remarquera que la détermination se définit exhaustivement par son effet : le changement de la conjoncture, lui-même identifiable au déplacement de la conjoncture, lui-même identifiable au déplacement de la dominante. Ceci dit, quelle est l'efficace d'où résulte le déplacement ?

Une précaution préalable : ce n'est en tout cas pas dans les *instances*, ou pratiques pensées selon leurs rapports complets à toutes les autres instances, que nous pouvons trouver le secret de la détermination. Au niveau des instances, il n'existe *que* la structure articulée à dominante. Croire qu'une *instance* du tout détermine la conjoncture, c'est inévitablement confondre la détermination (loi du déplacement de la dominante) et la domination (fonction hiérarchisante des efficaces dans un type conjoncturel donné). Telle est au demeurant la racine de toutes les déviations idéologiques du marxisme et notamment de la plus redoutable d'entre elles, l'économisme. L'économisme postule en effet que l'économie est toujours dominante; que toute conjoncture est « économique ». Or il est vrai qu'une instance éco-

nomique figure toujours dans le tout articulé. Mais elle peut y être, *ou n'y être pas* dominante : affaire de conjoncture. Comme telle, l'instance économique n'a aucun privilège de droit.

Si nulle *instance* ne peut déterminer le tout, il est possible en revanche qu'une *pratique*, pensée dans sa structure propre, structure pour ainsi dire *décalée* par rapport à celle qui articule cette pratique comme instance du tout, soit déterminante au regard d'un tout dans lequel elle figure sous des espèces excentrées. On peut imaginer que le déplacement de la dominante et la distorsion corrélative de la conjoncture est l'effet de la sous-jacence, à l'une des instances, d'une structure-de-pratique en non-coïncidence avec l'instance qui la *représente* dans le tout. On peut imaginer qu'un des termes de la combinaison sociale (terme *invariant* cette fois) opère dans sa propre forme complexe le recouvrement articulé de *deux* fonctions : la fonction d'instance, qui le rapporte au tout hiérarchiquement structuré ; la fonction de *pratique déterminante*, qui « s'exerce justement, dans l'histoire réelle, dans les permutations du premier rôle entre l'économie, la politique, et la théorie, etc. » (*PM*, p. 219), bref dans le déplacement de la dominante et la fixation de la conjoncture. Une telle pratique, comme la Nature spinoziste, serait à la fois structurante et structurée. Elle serait placée dans le système des places qu'elle détermine. *En tant que déterminante* toutefois elle demeurerait « invisible », n'étant pas *présentée* dans la constellation des instances, mais seulement *représentée*¹⁷.

Telle est, abruptement schématisée, la seconde grande thèse du MD : il existe une *pratique déterminante*, et cette pratique est *la pratique* « économique » (plus exactement : la pratique dont les bornes sont la nature et les produits d'usage).

Prenons garde que le *type de causalité* de la déterminante est tout à fait original. En effet, pensée comme principe de la détermination, la pratique économique *n'existe pas* : ce qui figure dans le tout-articulé-à-dominante (seul existant effectif), c'est l'instance économique qui n'est que le représentant de la pratique homonyme. Or ce représentant est lui-même *pris* dans la détermination (selon que l'instance économique est dominante ou subordonnée, selon l'étendue, prescrite par la corrélation des instances, de son efficace conjoncturelle, etc.). La causalité de la pratique économique est donc causalité d'une absence sur un tout déjà structuré où elle est représentée par une instance (LC II, p. 156).

Le problème de la causalité structurale, problème de « la détermination des phénomènes d'une région donnée par la structure de cette région » (LC II, p. 167), et plus précisément, chaque instance étant elle-même d'une forme combinée, problème de la « détermination d'une structure subordonnée par une structure dominante » (*Ibid.*), se trouve ainsi posé dans la forme que lui assigne le MH : *unité décentrée* entre la combinaison des instances – « structure d'inégalité à dominante spécifique du tout complexe toujours-déjà-donné » (PM, p. 223) – et la détermination-déplacement de ce tout – « processus complexe » – par une pratique représentée, mais sans autre existence que celle de son effet.

Ce problème, qui selon Althusser « résume [...] la prodigieuse découverte scientifique de Marx [...] comme une prodigieuse question théorique *contenue* "à l'état pratique" dans la découverte scientifique de Marx » (LC I, p. 167), ce problème est bien loin d'être résolu. Il n'est même pas sûr que nous soyons en état de le *poser* (théoriquement). Il se peut que nous ne puissions pour l'instant que *l'indiquer*. Et cette indication devra sans doute, pour se trans-

former en l'objet de connaissance qu'elle indique, prendre la forme inattendue d'une lecture de Spinoza¹⁸. Quoi qu'il en soit, c'est de la solution, ou au moins de la position, du problème de la causalité structurale que dépend le progrès ultérieur du MD.

Il faut en venir enfin aux « blancs » principaux de l'entreprise, à ceux dont les effets déformants sur le texte même sont repérables aux niveaux que nous avons distingués (différence inaugurale entre la science et l'idéologie; théorie de la causalité structurale). Ces blancs peuvent être, avec quelque rai-
deur, mentionnés sous la forme de deux questions :

a) Quel est le statut théorique du MD lui-même ?

b) Les *structures* où s'exerce la détermination sont-elles définies sur des *ensembles*? Et sinon, peut-on réellement concevoir une combinaison sans se donner le concept d'un « espace » des places, et sans spécifier, par leur capacité propre à occuper-distribuer des places, les *éléments* combinés ?

La question du statut du MD n'est pas sans évoquer la seconde question, par ce qu'elle met en jeu des énigmes de la représentation. Car il s'agit de savoir si le MD est *représenté* dans les distinctions opératoires qui le rendent possible et organisent sa discursivité propre. Le MD se trouve-t-il pris dans la configuration formelle des pratiques « cognitives » qu'il a pour fonction de dessiner¹⁹? Le MD est-il une science? Et s'il n'en est pas une, est-il une idéologie?

Althusser marque à ce propos quelque hésitation, quitte le plus souvent à désigner le MD comme *philosophie*. Que cette désignation ne nous fasse guère avancer résulte de ce que le couple d'opposition idéologie/non-idéologie vaut pour la philosophie : « toute l'histoire de la philosophie occidentale est dominée non par "le problème de la connaissance", mais par

la *solution* idéologique, c'est-à-dire imposée d'avance par des "intérêts" pratiques, religieux, moraux et politiques, étrangers à la réalité de la connaissance, que ce "problème" *devait recevoir* » (LC I, p. 66). La meilleure définition que l'on puisse donner du MD serait-elle « philosophie non-idéologique » ? Mais cet agrégat nominal n'est significatif que si l'on pense le rapport intrinsèque de la philosophie au non-idéologique comme tel (la science).

Ce rapport, Althusser le pense en effet, sous les espèces de « la production par la philosophie de nouveaux concepts théoriques qui résolvent les *problèmes théoriques* sinon posés explicitement, du moins contenus « à l'état pratique » dans les grandes découvertes scientifiques » (LC II, p. 166). À chaque coupure scientifique vient correspondre une « reprise » philosophique, qui produit sous forme réfléchie et thématique les concepts théoriques engagés de façon pratique, c'est-à-dire opératoire, dans les diverses sciences. Ainsi de Platon pour la géométrie, de Descartes pour la nouvelle Physique, de Leibniz pour le calcul différentiel, de Kant pour Newton, du MD pour le MH, de Marx (philosophe) pour Marx (savant).

Mais ce qu'Althusser ne nous dit pas, c'est :

a) Ce qui distingue cette « reprise » de la pure et simple *réinscription* idéologique du fait nouveau qu'est une science ; ce qui distingue cette reprise d'une désarticulation réfléchie des concepts de la science allant à refléter-méconnaître l'absolue *différence* du discours scientifique dans l'*unité* phantasmatique du discours idéologique, par le biais des opérateurs idéologiques de « vérité » et de « fondement » ; ce qui distingue la philosophie d'une région particulièrement délicate de l'idéologie, la région où s'opère l'idéologisation de ce qui est principiellement le non-idéologique radical, la science.

Il ne nous dit pas si la corrélation empiriquement évidente entre la science et la philosophie ne tient pas à ce que la philosophie est en effet spécialisée « dans » la science, nous voulons dire : spécialisée dans la *dissimulation* unifiante-fondatrice du seul discours dont le procès spécifique est irréductible à l'idéologie, le discours scientifique.

b) Ce qui distingue le MD, représenté comme philosophie, des épistémologies antérieures (philosophiques), consacrées explicitement à produire, différencier, puis réduire, le concept de science. Althusser ne nous dit pas comment éviter, ou circonvenir, les isomorphismes repérables entre le MD et la forme générale de l'idéologie philosophique telle que le MD lui-même la conceptualise. Althusser sait fort bien que les caractéristiques formelles les plus manifestes de la philosophie idéologique sont celles qu'il attribue à l'éclectisme (*PM*, p. 53) : la *téléologie théorique et l'auto-intelligibilité*. Or ces deux propriétés, le MD, en tant que discipline théorique « suprême » qui « dessine les conditions formelles » de toute pratique théorique (*PM*, p. 170), les possède nécessairement : auto-intelligible et circulaire, le MD l'est inévitablement, s'il est vrai qu'il produit la théorie de toute pratique théorique, et par conséquent (à la différence de toutes les autres sciences) *la théorie de sa propre pratique*²⁰. Théorie générale des coupures épistémologiques, le MD (à la différence de toutes les autres sciences) doit être en état de penser sa propre coupure, de *réfléchir sa différence*, quand *une* science n'est que *l'acte* développé de cette différence même.

Le MD restaure ainsi à son profit l'idéologie de la présence-à-soi de la différence, l'idéologie de l'identité de transparence ; « capable de rendre compte de soi, en se prenant soi-même pour objet » (*PM*, p. 31), il diffère beaucoup moins du savoir absolu

qu'Althusser ne le concède, puisqu'il contient en soi de quoi penser, outre sa propre essence, la *scientificté* de toute science, son essence non visible, mais effectuée, et qu'il articule ainsi *les* modes de production théoriques comme *figures* formelles de son propre procès. Le MD risque fort d'être, à propos cette fois du MH, *une* reprise « philosophique » parmi d'autres, la perpétuation de la tâche à quoi se dévoue l'histoire de la philosophie : l'impossible *renfermement* de l'ouverture scientifique dans l'illusion de clôture de l'idéologie. Le MD risque d'être tout simplement *l'idéologie dont le MH a « besoin »*.

Pour conclure, je voudrais souligner à la fois la nécessité absolue et le risque de ce (re)commencement du MD.

Il est d'abord clair pour moi qu'il n'existe actuellement aucun autre recours, si du moins l'on veut pouvoir *parler* de ce dont la réalité silencieuse (silencieuse *dans la théorie*) nous interpelle et nous fait les « porteurs » de fonctions historiquement déterminées. Il n'existe pas d'autre recours si l'on veut penser ce qui constitue *notre* conjoncture politique : la déstalinisation et la « coexistence pacifique », liées à cette *forme de transition régressive* que définit le régime soviétique ; l'impérialisme américain ; la révolution chinoise, autre *espèce de transition*.

C'est à la seule lucidité épistémologique des marxistes qui travaillent autour d'Althusser que nous devons de pouvoir réfléchir cette conjoncture politique *dans notre conjoncture théorique*, et inversement : à défaut de quoi nous en serions réduits à ressasser les *descriptions* du marxisme vulgaire et à abandonner la science vivante, sous tous ses aspects, à la droite formaliste et aux théologiens de la Littérature.

C'est à ces marxistes que nous devons *l'actualité* des concepts du MH, dont on peut dire qu'ils les ont littéralement dé-couverts, puisqu'on les avait depuis Marx, non pas oubliés, mais travestis, ré-inscrits, *refoulés*. Et comme, me consacrant pour des raisons nécessaires au MD, je n'ai guère parlé de la science de l'histoire proprement dite (mais qu'on lise Marx : désormais, nous le *pouvons*), je veux ici mentionner les *services* que nous rendent, dans la pratique politique elle-même, les surprenants résultats obtenus par É. Balibar en ce qui concerne justement les formes de transition (LC II, p. 277-332).

Sans doute la théorie de l'instance politique est-elle encore à faire. Mais nous savons que des marxistes s'y emploient; et c'est déjà beaucoup que soit clairement désignée la *place* d'une telle théorie. Au moment où la conjoncture nous impose, par-delà la critique commune de l'idéalisme phénoménologique, de préserver, à travers les configurations scientifiques nouvelles, et en elles, la rigueur rationaliste et révolutionnaire des organisations de classe, penser que la pratique politique va se voir assigner son statut donne forme à notre exigence.

Cependant, l'œuvre interpellatrice d'Althusser est en situation de coupure. Par bien des aspects, le *ressentiment* théorique la gouverne encore, qui la rend parfois aveugle à tout ce qui relève en elle de la tradition philosophique, voire idéologique.

Sans doute chacun doit-il pour son propre compte se défaire par meurtre de la tyrannie théorique majeure où nous avons appris à parler, la tyrannie hégélienne. Mais il ne suffit pas de se *déclarer* hors de Hegel pour sortir effectivement d'un royaume maudit où, comme on sait, rien n'est plus facile que de chanter indéfiniment *sur place* le chant du départ.

Si l'on résume provisoirement l'entreprise hégélienne aux deux concepts corrélatifs de totalité et

de négativité, on dira qu'il existe deux façons de se débarrasser du maître, suivant les issues que barrent ces deux concepts.

Que l'accès à la totalité nous soit refusé, c'est ce que la première critique kantienne établit avec rigueur, s'établissant dès l'origine, et sans prétendre le réduire ni le déduire, dans le pur *fait*²¹ de la science. À bien des égards, la dialectique transcendantale est le gouvernement secret de la polémique althussérienne. Rien d'étonnant si tant de descriptions, dans *Lire le Capital*, rapportent l'objet de connaissance à ses conditions de production (à sa problématique par exemple) d'une manière qui rappelle beaucoup la démarche progressive et constituante de Kant. Lorsque même, pour sortir du « cercle » empiriste qui confronte indéfiniment le sujet à l'objet, Althusser parle du « mécanisme de l'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de l'objet de connaissance » (*LC I*, p. 71), il n'est pas si loin du schématisme, qui contourne également les problèmes de garantie, de « police » du vrai, vers la question positive des *structures de fonctionnement du concept*. La théorie de la production des connaissances est une sorte de schématisme pratique. La philosophie du concept, esquissée par Althusser comme elle l'avait été par Cavailles, ressemble fort à l'exhibition du champ structuré du savoir comme champ multi-transcendantal sans sujet.

Si maintenant nous nous tournons vers le concept de négativité, avec tout ce qu'il connote (causalité expressive, intériorité spirituelle de l'idée, liberté du pour-soi, téléologie parousique du Concept, etc.), nous voyons bien que sa critique radicale a été conduite au plus loin par Spinoza (critique de la finalité, théorie de l'idée-objet, irréductibilité de l'illusion, etc.). La dette est cette fois publique, reconnue, et point n'est besoin d'y insister.

La vraie question est finalement de savoir s'il y a compatibilité entre le kantisme du multiple que nous apercevons dans l'épistémologie « régionale » d'Althusser, et le spinozisme de la causalité qui règle les présupposés de son épistémologie « générale ». Autrement dit, la question est celle de *l'unité* du MD, voire même de sa pure et simple *existence* comme discipline théorique distincte.

Car ne nous méprenons pas : Kant et Spinoza peuvent être ici mentionnés dans l'exacte mesure où l'on *supprime* ce qui pourrait superficiellement les rapprocher : supprimé, le Livre V de l'*Éthique*, où se trouve restaurée dans l'amour intellectuel de Dieu une forme de co-appartenance de l'homme à l'ultime fondement; supprimée la deuxième Critique, où la liberté s'ouvre un chemin vers le trans-phénoménal. Reste à penser la difficile jointure d'une épistémologie régionale, historique et régressive, et d'une théorie globale de l'effet de structure. Althusser, ou, pour penser Marx, Kant *dans* Spinoza. Telle est la difficile figure allégorique à partir de laquelle décider si, effectivement, le matérialisme dialectique (re)commence.

Notes

1. Le pseudo-concept de résultat prétend décrire la science comme assemblage de « vérités », disjointes en droit du procès de leur production. C'est au nom précisément de cette disjonction que Hegel prononce condamnation de la connaissance mathématique : « Le mouvement de la démonstration mathématique n'appartient pas au contenu de l'objet, mais est une opération *extérieure* à la chose » (*Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Hyppolite, I, 36). Il en résulte que, pour Hegel, la science « rabaisse ce qui se meut soi-même à une matière pour réussir à y avoir un contenu indifférent, extérieur et sans vitalité » (*ibid.*, 40). Toute la polémique contemporaine contre la froideur, l'extériorité, la fermeture du savoir scientifique; tout l'effort qui va à opposer l'inertie-totalisée des objets scientifiques au mouvement-totalisateur de la pensée scientifique renvoie finalement à cette figure de la Mort où Hegel cloue le résultat sans mémoire de la science.

2. Cf. la critique de ce faux concept dans l'article d'É. Balibar, « Les idéologies pseudo-marxistes de l'aliénation », *Clarté*, janvier 1965.

3. C'est miracle de voir avec quelle vitesse Garaudy est passé du totalitaire au fondamental, de la liberté selon Staline à la liberté selon Jean XXIII.

4. Althusser distingue trois concepts de la causalité : cartésien, leibnizien et spinoziste (*LC II*, p. 167-171).

5. Ainsi du concept aristotélicien de « Nature », dont le manque – l'impossibilité de l'y construire – détermine la physique post-galiléenne. En toute rigueur, il n'y a pas de rapport, même négatif, même renversé, même critique, entre la nouvelle « physique » et ce qui porte ce nom dans la philosophie d'Aristote; car de l'objet d'Aristote, la physique positive ne saurait même affirmer qu'il n'existe pas. De cet objet, elle n'a rien à dire. C'est ce « rien » que Bachelard nomme coupure épistémologique.

6. Ce repérage constitue la *généalogie* d'une science. Les travaux de Koyré ou de Canguilhem sont généalogiques. Ce qui disjoint Althusser de l'étonnante entreprise où Foucault s'est engagé – entreprise dont un chef-d'œuvre, *Naissance de la clinique* (PUF, 1963), manifeste l'exceptionnelle importance –, c'est la conviction théorique que, si une *généalogie de la science* et une *archéologie de la non-science* sont possibles, en revanche il ne saurait exister d'*archéologie de la science*. La science est précisément la pratique sans sub-structure systématique autre qu'elle-même, sans « sol » fondamental, et ce dans l'exacte mesure où tout sol constituant est l'inconscient théorique de l'*idéologie*.

7. J. Derrida, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », *Critique*, n° 230, juillet 1966, p. 617, note 13. Peut-on penser « en même temps » la lecture de Marx par Althusser, celle de Freud par Lacan et celle de Nietzsche-Heidegger par Derrida? Intitulé, dans notre conjoncture, de la plus profonde question. À prendre ces trois discours dans leur actualité intégrale, la réponse est selon moi inévitablement négative. Mieux même : s'approcher indéfiniment de ce qui les tient *le plus éloignés* les uns des autres est la condition du progrès de chacun d'entre eux. Malheureusement, dans le monde instantané où les concepts se commercialisent, l'éclectisme est de règle.

8. On sait que le concept de suture a été introduit par J. Lacan et J.A. Miller pour penser la place-déplacée du sujet dans le champ psychanalytique. Cf. *Cahiers pour l'analyse*, n° 1, janvier 1966. L'usage que j'en fais en passant est indicatif.

9. Soulignons une fois pour toutes que, en restreignant notre examen aux concepts essentiels introduits par Althusser, nous ne prétendons nullement dissimuler que déjà le (re) commencement du marxisme est une œuvre collective. Plus collective qu'aucune autre, ce qui lui est assigné par son exclusive destination *politique*.

10. Sur tout ceci, voir *MH-MD*, p. 115.

11. Le meilleur terme serait peut-être « dénotateur », ou un équivalent de l'anglais « *designator* » (cf. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956, p. 6). La théorie formelle de la dénotation, et plus généralement la sémantique formelle telle que la développe l'empirisme logique anglo-saxon, fournissent à mon sens l'armature d'une analyse structurale de l'idéologie. Naturellement, pour Carnap, la sémantique est une théorie de la science : c'est que l'empirisme logique est lui-même une idéologie. Reste qu'il entreprend le relevé systématique des formes générales de la *description liée*, du discours reproducteur, c'est-à-dire des formes les plus abstraites de tout discours idéologique.

12. Le concept de totalité, pris dans son sens absolu, est l'exemple archétypal d'un phantasme théorique. La totalisation sartrienne est la critique phantasmatique du phantasme : c'est un déplacement-progrès intra-idéologique.

13. L'économie vulgaire est caractérisée en maints endroits. Par exemple : « l'économie vulgaire [...] se contente des apparences, rumine sans cesse pour son propre besoin et pour la vulgarisation des plus grossiers phénomènes des matériaux déjà élaborés par ses prédécesseurs, et se borne à ériger pédantesquement en système et à proclamer comme vérités éternelles les illusions dont le bourgeois aime à peupler son monde à lui, le meilleur des mondes possibles » (*Le Capital*, Éditions sociales, I, p. 83, note). Ainsi, l'idéologie :

a) répète l'immédiat (l'apparence), c'est-à-dire l'illusion objective ;
b) réinscrit dans cet immédiat re-présenté les concepts scientifiques eux-mêmes (matériaux élaborés) ;
c) totalise le re-présenté (système) et le pense comme Vérité : l'idéologie s'auto-désigne comme science ;
d) a pour fonction de servir les besoins d'une classe.

14. La distinction essentielle entre l'objet-de-connaissance et l'objet-réel, la théorie de la connaissance

comme production, la différence entre système et processus d'exposition, tout cela est le fruit d'une réflexion serrée conduite à partir du texte « canonique » de Marx : l'introduction de 1857 à la *Critique de l'économie politique* (cf. traduction de M. Husson et G. Badia, Éditions sociales, 1957, p. 149-175).

15. La thèse contraire est soutenue avec brio par M. Serres en ce qui concerne les mathématiques (M. Serres, « La querelle des anciens et des modernes en mathématiques », *Critique*, n° 198, novembre 1963). Selon Serres, la mathématique moderne s'est prise elle-même pour objet, et a progressivement importé sa propre épistémologie. Plus généralement, une science parvenue à maturité est « une science qui comporte l'auto-régulation de sa propre région, et, partant, son épistémologie autochtone, sa théorie sur elle-même, exprimée en son langage, selon la description, le fondement et la norme » (*ibid.*, p. 1001). La discussion précise de cette thèse est ici hors de question. Indiquons simplement que le *fondement* auquel Serres fait allusion est pointé dans une perspective transcendante. Si en revanche on prend soin de définir la science comme *production* d'un effet spécifique, et l'épistémologie comme histoire théorique des modes de production de cet effet, il apparaît que l'importation épistémologique est impossible. En réalité, ce que la mathématique a effectivement « traité » n'est pas la loi réelle de son procès, mais une re-présentation idéologique des mathématiques, une illusion d'épistémologie. Et ce traitement lui était effectivement nécessaire, car, comme toute science, la mathématique est science de l'idéologie. La singularité des mathématiques tient à ce que leur « extérieur » déterminé n'est rien d'autre que la région de l'idéologie où les mathématiques elles-mêmes sont indiquées. Tel est le contenu réel du caractère « a-priorique » de cette science : elle ne se coupe jamais que de son *propre fait* tel qu'il s'indique

dans la re-présentation.

16. Dans les textes du *Pour Marx*, par un reste d'égard envers la tradition et pour mieux prendre appui sur un texte célèbre de Mao, Althusser appelle encore la pratique-articulée une contradiction. Nous abandonnons résolument cette désignation confuse.

17. Le problème fondamental de tout structuralisme est celui du terme à double fonction qui détermine l'appartenance des autres termes à la structure en tant qu'il en est lui-même exclu par l'opération spécifique qui l'y fait figurer seulement sous les espèces de son *représentant* (son lieu-tenant, pour reprendre un concept de J. Lacan). C'est l'immense mérite de Lévi-Strauss d'avoir, dans la forme encore mêlée du Signifiant-zéro, *reconnu* la véritable importance de cette question (cf. *Introduction à l'œuvre de Mauss*, PUF, 1950, XLVII ss.). Repérage de la place occupée par le terme indiquant l'exclu spécifique, le manque pertinent, c'est-à-dire : la *détermination*, ou « structuralité » de la structure.

18. Cf. par exemple *LC I*, p. 49. La causalité immanente de la substance n'est en effet *rien d'autre* que son effet : la mobilité intra-modale de la Nature naturée, dont la Nature naturante est la détermination absente. Cependant, Dieu est effectivement *représenté* comme mode (par son idée adéquate). Dans la configuration structurale qu'on appelle l'homme, ce représentant de la *détermination* peut être (liberté) ou n'être pas (servitude) *dominant* : la Sagesse est une conjoncture.

19. Le champ complet de ces pratiques, tel qu'indiqué ici et là par Althusser, comprendrait, outre la pratique théorique et la pratique idéologique, la connaissance « technique » et la connaissance « empirique », probablement réductibles à certaines configurations transitionnelles entre le connu, le re-présenté, et d'autres effets, intérieurs à d'autres instances des formations sociales.

20. Comme le remarque Althusser à propos de Husserl, revendiquer le cercle comme cercle n'en fait pas

sortir. J'ajouterai : nommer « dialectique » la circularité du cercle ne doit pas obnubiler le cas où ce cercle est le cercle de l'idéologie.

21. Qu'on relise la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* : Kant y multiplie les indices d'une singularité sans concept, d'un quasi-miracle qui préside à la surrection « factice » de la science : « révolution due à un seul homme »... « heureuse idée d'un essai »... « ... qui eut le bonheur de l'accomplir »... « frappé d'une grande lumière ». La science est le fait pur, « en dessous » duquel il n'y a *rien*.

Jean-François Lyotard
Custos, quid noctis?*

En 1982, alors que je venais de publier Théorie du Sujet dans une indifférence publique vraiment remarquable, au comble donc d'une sorte d'isolement, je fus invité au séminaire « Le retrait du politique » que co-organisaient à l'École normale supérieure Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard et Jean-Luc Nancy. Une équipe comme on en voit peu. J'ai gardé pour cette équipe, qui avait ainsi décidé de mettre fin, dans la mesure où elle le pouvait, à mon isolement, et ce en dépit de graves divergences avec moi, une très fidèle reconnaissance. C'est dans les marges de ce séminaire qu'en 1983, tout à trac, Lyotard, en dépit de sérieuses escarmouches qui nous avaient opposés en tant que collègues à l'Université Paris 8, me dit qu'il publiait ce qu'il appelait son (seul) « livre de philosophie », dont le titre était Le Différend, et qu'il souhaitait que j'en fasse le compte rendu pour le journal Le Monde. J'ai accepté, j'ai lu le livre et, emporté par mon élan, j'ai écrit un article bien trop long pour pouvoir être publié dans un quotidien. D'où sa parution dans la revue Critique.

* Autour de J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.

Un livre de philosophie

On a mis récemment les philosophes en éclipse de leur propre surabondance, à travers le singulier avatar de leur « nouveauté ». Si toutefois on les lit, exercice auquel peut-être ils ne sont pas destinés, les philosophes en question ne relèvent de la nouveauté qu'au sens de la sage maxime de Don Leopold Auguste dans *Le Soulier de satin* de Claudel, lequel après avoir exigé le nouveau, car il l'aime, il lui faut « du nouveau à tout prix », précise : « Mais quel nouveau ? Du nouveau, mais qui soit la suite légitime de notre passé. Du nouveau, et non pas de l'étranger. Du nouveau, encore un coup, mais qui soit exactement semblable à l'ancien. »

Jean-François Lyotard annonce avoir écrit, avec *Le Différend*, son livre de philosophie. S'agit-il d'une nouveauté en tout point identique à l'ancien ? Il semble que Lyotard prenne « philosophie » en un sens hétérogène à celui que prodiguent les magazines. Qu'il s'agisse de son livre de philosophie, au singulier, équivaut en outre à l'aveu, fort risqué, que ce que précédemment il mettait en livre n'était pas de la philosophie, plutôt sans doute de l'intervention préphilosophique, du philosophème à l'état sauvage.

Le style, déjà, met le Lyotard du *Différend* en différend d'avec le Lyotard antérieur. Vous avez là une prose probe et démonstrative, qui suit son fil avec opiniâtreté. Une volonté d'examiner avec soin les objections possibles. Une trame d'autant plus serrée qu'elle est limpide. À la différence du Prométhée de Gide, Lyotard ne sort, pour faire passer sa conférence et calmer le public des journaux, ni poudre aux yeux, ni pétards fumigènes, ni photographies pornographiques. C'est un conflit philosophique à mains nues.

Les références essentielles de Lyotard remontent au Déluge – avant l'arche bénie du Noé plumitif, avant le zoo des concocteurs d'essais. Voyez ces antiquités : Protagoras, Gorgias, Platon, Antisthène, Aristote, quatre notices sur Kant, Hegel... Tous ces gens respectables à chaque fois traités comme il faut, par des procédures de ponctuation et de transcription dont la nouveauté étonne, et dont la rectitude, ordonnée à la plus moderne des tâches, culbute nos convictions académiques.

Lyotard lui-même déclare que ses trois sources sont le Kant de la troisième Critique, le second Wittgenstein (celui des *Investigations*) et le dernier Heidegger. C'est qu'au premier il emprunte la doctrine critique des multiples domaines du jugement, l'impossibilité du tout, la syntaxe de l'impératif et la fonction justicière du sentiment ; au deuxième, l'analytique du langage ; au troisième, la figure retirée de l'Être. *Le Différend* ne contient en effet pas moins qu'une taxinomie des genres de discours et de leur incommensurabilité, une éthique, une politique et une ontologie. C'est dire à quel point il s'agit, comme Lyotard l'annonce, d'un livre de philosophie.

Faisons toutefois comparaître cette annonce devant le tribunal conceptuel du livre lui-même. Il y est en effet écrit que « L'enjeu du discours philosophique est une règle (ou des règles) à rechercher sans qu'on puisse conformer ce discours à cette règle avant de l'avoir trouvée » (p. 145). *Le Différend* relève-t-il en ce sens du genre philosophique ? Est-il un livre autonome, en ce qu'il contient sa propre définition ?

On s'inquiétera d'abord de ce que la prescription d'avoir à rechercher une règle fasse elle-même règle et que, donc, il y ait mesure possible d'une conformité du discours à son genre, contrairement à ce qui est conclu. Ce type d'argumentation « sophistique », félicitons d'emblée Lyotard de le prendre

extrêmement au sérieux. Lyotard rejette en effet la tentation (moderne ? post-moderne ?) de tenir pour vaine l'instruction d'une preuve. Il répudie le style de l'essai. C'est ce que confirme l'usage neuf et convaincant fait des « paradoxes » de Protagoras ou d'Antisthène. Comme Platon, dit Pascal, prépare au christianisme, le scepticisme, dit Lyotard, prépare à la critique. À la suite de quoi on réfutera la réfutation en disant ceci : que le discours philosophique soit à la recherche de sa règle ne vaut pas règle pour ce discours, car « recherche » signifie que le type d'enchaînement des phrases n'est ni prescrit préalablement ni commandé par un résultat.

L'incertitude quant à la règle s'avère dans la multiplicité, proprement dé-réglée, des procédures d'enchaînement. Dans le livre de Lyotard, vous trouvez soit l'argumentation touchant au genre logique, soit l'exégèse d'un nom (« Auschwitz »), soit l'insertion textuelle (les auteurs), soit la mise en jeu d'un destinataire (« vous dites ceci... alors... »), soit la définition des concepts et de leur espèce, soit la mise en impasse... Et bien d'autres techniques. En quoi ce livre est fait tout entier de passages, trajectoire brisée dont ne procède aucun tout : « Que faisons-nous d'autre, ici, que de naviguer entre les îles pour pouvoir déclarer paradoxalement que leurs régimes ou leurs genres sont incommensurables ? » (p. 196)

Ce livre est philosophique parce qu'il est archipelagique. La règle de navigation dont la navigation permet la cartographie n'est autre que celle du différend, c'est-à-dire d'une multiplicité qu'aucun genre ne peut subsumer sous ses règles. La philosophie établit ici qu'elle a pour règle de respecter ce qu'aucune règle ne rend commensurable. Ce respect s'adresse donc au pur « il y a ». Le Mal est philosophiquement définissable : « Par mal j'entends et l'on ne peut entendre que l'interdiction des phrases

possibles à chaque instant, un défi opposé à l'occurrence, le mépris de l'être » (p. 204). Le dernier mot du livre sera donc : Le « il y a » est invincible. On peut, on doit, témoigner contre l'interdiction, pour l'occurrence.

Encore faut-il, ce dernier mot, naviguer jusqu'à lui.

Une atomistique langagière

Il y a beau temps qu'un héros de Samuel Beckett a prononcé que « ce qui arrive, ce sont des mots ». Tel est le point de départ de Lyotard : la désignation comme « phrase » du « ce-qui-arrive ». Par ce geste, Lyotard se dispose dans ce qu'il appelle le « tournant langagier » des philosophies occidentales. Mais bien entendu, l'actualité historique n'est qu'une opportunité. Elle n'a pas valeur de légitimation. La règle philosophique que cherche Lyotard n'est pas la conformité à l'air du temps. Pour établir qu'il n'y a pas lieu de remonter en deçà des phrases, un enchaînement argumentatif est requis. Lyotard retrouve, critique, et détourne, la procédure cartésienne de l'évidence. Ce qui résiste absolument au doute radical n'est pas, comme le croit Descartes, le « Je pense », mais le « Il y a eu cette phrase : je doute ». Toute résistance à se laisser convaincre qu'il y a eu cette phrase n'est elle-même, pour autant qu'elle se produit, qu'une phrase. Là où Descartes pense établir le sujet de l'énonciation comme ultime garant existentiel de l'énoncé, Lyotard s'en tient à ceci : l'énoncé a lieu. Ce qui existe n'est donc pas le Je pense sous-jacent au Je parle, c'est au contraire le Je (du Je parle) qui est une inférence (une instance, celle du destinataire) de l'existant-phrase, ou plus précisément : de l'événement-phrase.

L'unité centrale du Je se trouve ainsi évacuée. Il n'y a aucune raison, dès lors que ce qui existe est

dans l'ordre de l'événement-phrase (et non de sa garantie unitaire sous-jacente), de se soustraire à l'évidence qu'il y a des phrases, et non pas une phrase. Ce qui est ainsi inaugural est une atomistique langagière, où rien n'est antérieur à la multiplicité des occurrences de phrases, ni sujet, on l'a vu, ni monde, car le monde n'est qu'un système de noms propres. « Phrase » désigne donc l'Un du multiple, l'atome du sens comme événement.

Ici commence une analytique austère, dont je ne donne que les arêtes.

Que la phrase soit l'Un absolu signifie aussitôt le multiple, tant dans l'ordre du simultané que dans celui du successif.

Dans le simultané, l'Un de la phrase se distribue en quatre instances : « une phrase présente ce dont il s'agit, le cas, *ta pragmata*, qui est son référent ; ce qui est signifié du cas, le sens, *der Sinn* ; ce à quoi ou à l'adresse de quoi cela est signifié du cas, le destinataire ; ce "par" quoi ou au nom de quoi cela est signifié du cas, le destinateur » (p. 31). Le programme d'investigation exige donc qu'on s'occupe de la présentation elle-même (chapitre sur le référent, ce qui est présenté, puis sur la présentation) ; du sens (critique de la doctrine spéculative-dialectique du sens dans le chapitre sur le résultat) ; et du couple destinateur/destinataire (chapitre sur l'obligation).

Dans le successif, l'axiome fondamental est qu'une phrase ayant lieu, il faut enchaîner. Le silence même est une phrase, qui enchaîne sur la précédente. Et bien entendu, il n'y a ni première phrase (sauf dans les récits d'origine) ni dernière (sauf selon l'angoisse de l'abîme). Ce point est aussi simple que crucial : « Qu'il n'y ait pas de phrase est impossible, qu'il y ait : *Et une phrase* est nécessaire. Il faut enchaîner. Cela n'est pas une obligation, un *Sollen*, mais une nécessité, un *Müssen* » (p. 103).

Mais ne l'est pas moins, au regard de cette nécessité, que le mode d'enchaînement soit, lui, contingent : « Enchaîner est nécessaire, comment enchaîner ne l'est pas » (*ibid.*). L'investigation exige cette fois qu'on s'occupe de l'enchaînement des phrases. Or cette tâche à son tour est double : « Il faut distinguer [...] les règles de formation et d'enchaînement qui déterminent le régime d'une phrase, et les modes d'enchaînement qui relèvent des genres de discours » (p. 198).

L'étude des régimes de phrases est en quelque manière syntaxique. La disposition interne des quatre instances de l'Un d'une phrase varie selon que cette phrase est cognitive, prescriptive, exclamative, etc. L'étude des genres de discours est en revanche stratégique, car un genre de discours unifie des phrases en vue d'un succès. Ou encore : le régime d'une phrase commande un mode de présentation d'univers, et ces modes sont hétérogènes. Un genre est fixé par son enjeu : « un genre de discours imprime à une multiplicité de phrases hétérogènes une finalité unique par des enchaînements visant à procurer le succès qui est propre à ce genre » (p. 188). Ces enjeux à leur tour sont hétérogènes. Il y a donc une double multiplicité qualitative, celle des régimes, qui est intrinsèque, parce qu'elle concerne la syntaxe de la présentation, et celle des genres, qui, unifiant selon une finalité des hétérogènes intrinsèques, organise autour de la question « comment enchaîner ? » une véritable guerre. Car la contingence du « comment enchaîner ? », combinée à la nécessité d'enchaîner, manifeste le multiple des genres comme conflit autour de toute occurrence de phrase.

Or qu'il y ait la guerre des genres fonde l'omniprésence de la politique. Lyotard donne en effet un concept intra-systématique de la politique : « La

politique est la menace du différend. Elle n'est pas un genre, elle est la multiplicité des genres, la diversité des fins, et par excellence la question de l'enchaînement. Elle plonge dans la vacuité où "il arrive que..." [La politique] est à même l'être qui n'est pas. » (p. 200)

Lytotard, on le voit, ne se soucie guère de justifier la politique par la sociologie, ou par l'économie. Ce n'est pas de l'être-étant (les figures du lien communautaire) que se soutient la politique, car elle est plongée dans la béance où il convient et disconvient d'enchaîner. L'être de la politique est de nommer l'être-qui-n'est-pas, le risque et le suspens où tournoie la polémique des genres.

Tournant le dos à l'anthropologisation moderne de la politique, comme à son économisation post-moderne, Lyotard propose abruptement un concept de la politique dont l'inscription discursive, transgénérique, est, et ne peut être, qu'ontologique.

Une ontologie

L'ontologie de Lyotard n'est pas autonome, elle n'appartient pas au *genre de discours ontologique* tel que Lyotard le définit : « genre dont la règle d'enchaînement est que la seconde phrase doit présenter la présentation contenue dans la première » (p. 119). On reconnaîtra au passage Hegel, le début de la *Logique*, le Néant qui présente la présentation de l'Être, et le Devenir qui présente la dissolution présentative.

Lytotard n'est certes pas hégélien, ou du moins : Lyotard n'est pas conforme à cet Hegel qui figure dans Lyotard à la rubrique du résultat, du genre spéculatif. Ce qui est dit de l'être ne va pas à présenter la présentation, plutôt à nommer l'imprésentable. Aussi n'y a-t-il pas un discours sur l'être, mais une

aphoristique déportée, incluse dans les trajectoires archipélagiques.

Épinglons les aphorismes de l'être :

– La nécessité qu'il y ait : *Et une phrase* n'est pas logique (question *comment?*) mais ontologique (question *quoi?*) (p. 103).

– Il y a *Il y a* (p. 114).

– L'occurrence, la phrase, comme *quoi*, qui arrive, ne relève nullement de la question du temps, mais de celle de l'être/non-être (p. 115).

– *Est* ne signifie rien, désignerait l'occurrence « avant » la signification (le contenu) de l'occurrence [...]. *Est* serait plutôt : *Arrive-t-il?* (le *il* français indiquant une place vide à occuper par un référent) (p. 120).

Et maintenant, les aphorismes du non-être :

– Adjointe à la précédente par *et*, une phrase surgit du néant et s'enchaîne à elle. La parataxe connote ainsi l'abîme de non-être qui s'ouvre dans les phrases, elle insiste sur l'étonnement que quelque chose commence quand ce qui est dit est dit (p. 102).

– Ce qui n'est pas présenté n'est pas. La présentation comportée par une phrase n'est pas présentée, elle n'est pas. Ou : l'être n'est pas. On peut dire : une présentation comportée quand elle est présentée est une présentation non comportée mais située. Ou : l'être pris comme étant est le non-être (p. 118).

– Il est besoin de la négation pour présenter la présentation comportée. Elle n'est présentable que comme étant, c'est-à-dire non-être. C'est ce que veut dire le mot *Léthé* (p. 119).

– Les genres de discours sont des modes de l'oubli

du néant ou de l'occurrence, ils comblent le vide entre les phrases. C'est pourtant ce « néant » qui ouvre la possibilité des finalités propres aux genres (p. 200).

Autrement dit : de ce qu'il n'y a que des phrases résulte que le non-être encercle l'être. Je dis « encercle », car il y a triple survenue du non-être.

Premièrement, pour autant que toute phrase présente un univers (selon les quatre instances de son Un), elle ne présente pas cette présentation, laquelle n'est présentable que dans une « seconde » phrase, et donc en toute rigueur, au temps de l'occurrence elle-même, n'est pas (car ce qui est, c'est ce que l'occurrence comporte de présentation).

Deuxièmement, l'être lui-même n'est pas, car nulle phrase n'est son occurrence. L'être n'a pas d'identité présentable, phrasable, ou encore : « l'être n'est pas l'être, mais des *Il y a* » (p. 200).

Troisièmement, le néant « borde » chaque occurrence de phrase, abîme où se joue la question « comment enchaîner ? », abîme qui est recouvert, comblé, mais jamais annulé, par le genre de discours où la contingence du mode d'enchaînement se présente après coup comme nécessité.

Le « Il y a » d'une phrase, étant par cette phrase imphrasable, n'est pas. Le gardiennage polémique de la philosophie tente de préserver l'occurrence, le « Arrive-t-il ? », donc de préserver, contre la prétention unitaire d'un genre, l'encerclement du « Il y a » par la triplicité du non-être. Le philosophe maintient l'agitation vigilante autour de la vulnérabilité de non-être où pointe l'occurrence. Le philosophe est le gardien armé du non-être.

Qui sont les ennemis du philosophe ? En philosophie (mais c'est la non-philosophie interne à la philosophie), le genre spéculatif (hégélien) qui, dans la figure

du résultat, prétend dissoudre le non-être de l'être, expliciter le « Il y a », présenter la présentation, étaler, et donc renier, l'occurrence. En politique, c'est la prégnance du genre narratif, qui conte l'origine et la destination, qui fait « comme si l'occurrence, avec sa puissance de différends, pouvait s'achever, comme s'il y avait un dernier mot » (p. 218).

La politique narrative à son apogée, c'est le nazisme (le mythe aryen). Cette politique veut la mort de l'occurrence elle-même, et c'est pourquoi elle veut la mort du juif, l'idiome juif étant justement par excellence sous le signe du « Arrive-t-il ? ».

En subtil guerrier, Lyotard fait s'entre-battre le genre spéculatif et la politique narrative, il montre que ces deux ennemis principaux s'annulent l'un l'autre. De quel résultat possible Auschwitz est-il en effet le signe ? Qu'est-ce que l'odyssée de l'Esprit absolu peut bien trouver à « relever » dans Auschwitz ? Le silence où se phrase le nazisme vient de ce qu'il a été abattu, comme un chien, mais qu'il n'a pas été réfuté, ne le sera pas, et donc ne sera pas relevé, et ne contribuera jamais à aucun résultat. Au regard des massacres nazis, ce qui enchaîne est un sentiment, non une phrase, ni un concept. Toute phrase spéculative vient à manquer. Seul le sentiment dénote qu'une phrase n'a pas eu lieu, et donc qu'un tort, peut-être un tort absolu, a été commis. Le sentiment où s'annonce une phrase imphasée est le guetteur de la justice, non au lieu du simple dommage, mais au lieu essentiel du tort.

Qu'est-ce qu'un tort ? On le distinguera du dommage, lequel se plaide, dans un idiome commun, déterminant un litige pour lequel existe une puissance habilitée de part et d'autre à trancher entre les phrases. Le tort renvoie au différend, comme le dommage au litige : pas de puissance arbitrale reconnue, hétérogénéité complète des genres, volonté de

l'un d'entre eux d'être hégémonique. Le tort n'est pas phrasable dans le genre de discours où il devrait se faire reconnaître. Le juif n'est pas audible par le SS. L'ouvrier n'a nul lieu où faire reconnaître que sa force de travail n'est pas une marchandise.

La volonté hégémonique d'un genre de discours prétend nécessairement savoir ce qu'est l'être de toute occurrence. Cette volonté pose que l'être-néant est. Or, justement (encerclement de l'être par le non-être), « on ne sait jamais *ce que l'Ereignis est*. Phrase dans quel idiome? Dans quel régime? Le tort est toujours de l'anticiper, c'est-à-dire de l'interdire » (p. 129).

Produit par une réduction au silence, le tort s'annonce par un sentiment : une phrase devait avoir lieu. L'ontologie prescrit au philosophe de témoigner du point du sentiment, dans l'acceptation d'un non-savoir de l'être du « Il y a ».

Capitalisme, marxisme, politique délibérative

Le marxisme n'est-il pas le discours qui prétend que son genre – son succès – est de donner voix au tort? N'est-il pas la parole hétérogène des victimes du Capital? Que pense aujourd'hui Lyotard du marxisme?

En première approximation, le marxisme peut sembler n'être qu'une néfaste accointance de la « philosophie » spéculative (comme dit Lyotard : « prisonnier de la logique du résultat », p. 227) et d'une politique narrative (« pureté » du prolétariat, mythe de la réconciliation finale). L'histoire illustre hélas surabondamment qu'un certain marxisme se dévoue en effet à interdire l'occurrence, s'alimentant à l'amour des structures et à la haine de l'événement.

Mais les choses sont plus complexes. Lyotard ne s'agglutine pas à la tourbe des antimarxistes vul-

gaires. Il pense que « le marxisme n'a pas fini, comme sentiment du différend » (p. 246). Comment Lyotard inscrit-il cette non-fin, où la discursivité doit céder le pas au sentiment ?

Il y a d'abord l'analytique du capital, subsumée sous ce que Lyotard appelle « l'hégémonie du genre économique », et dont il donne une description compacte et convaincante. Il a raison de dire, contre toute métaphysique du producteur et du travail, que l'essence du genre économique est l'annulation du temps dans la figure anticipante de l'échange : « La phrase économique de cession n'attend pas la phrase d'acquiescement (contre-cession), elle la présuppose » (p. 249). Le genre économique (le capital) organise l'indifférence au « Il y a », à la ponctualité hétérogène, puisque tout ce qui advient a sa raison dans un solde comptable nul à venir. Le genre économique « écarte l'occurrence, l'événement, la merveille, l'attente d'une communauté de sentiment » (p. 255).

C'est par excellence sous l'hégémonie du genre économique que rien n'a eu lieu que le lieu.

Faut-il au moins reconnaître que cette interdiction des merveilles – qui a le mérite de rejeter les récits d'origine – gage une politique « pluraliste » et protège nos libertés ? C'est aujourd'hui, on le sait, la thèse commune, et même, si l'on s'en tient aux faits, la thèse quasi universelle : la loi du marché et la tyrannie de la valeur d'échange ne sont certes pas admirables, mais la politique parlementaire, qui en est indissociable, est la moins pire de toutes.

Lyotard ne parle explicitement ni de pluralisme, ni de parlements, ni de libertés civiles. Le démocratisme n'est pas sa valeur axiale. Sa voie consiste à rassembler les déterminations de la politique moderne sous le concept unique de *forme délibérative de la politique*, forme dont l'origine est grecque, et dont la particularité est de laisser vide

le centre politique, de désubstantialiser la phrase du pouvoir. À ce compte, oui, il est possible de dire que « le délibératif est un agencement de genres, et cela suffit pour laisser poindre en lui l'occurrence et les différends » (p. 217).

Seulement, voici une démonstration capitale : non seulement la forme délibérative de la politique n'est pas homogène au capitalisme, mais elle lui est un obstacle. Citons le passage en entier, pour ceux qui seront tentés d'imaginer un Lyotard en passe de ralliement – pour cause, mais c'est toujours le cas, de démocratismes – à l'ordre économique-politique de l'Occident :

Ainsi le genre économique du capital n'exige nullement l'agencement politique délibératif, qui admet l'hétérogénéité des genres de discours. Plutôt le contraire : il exige sa suppression. Il ne le tolère que dans la mesure où le lien social n'est pas (encore) entièrement assimilé à la seule phrase économique (cession et contre-cession). Si c'est un jour le cas, l'institution politique sera superflue, comme le sont déjà les récits et les traditions nationales. Or, à défaut de l'agencement délibératif où la multiplicité des genres et de leurs fins respectives peut en principe s'exprimer, comment l'Idée d'une humanité, non pas maîtresse de « ses » fins (illusion métaphysique), mais sensible aux fins hétérogènes impliquées dans les divers genres de discours connus et inconnus, et capable de les poursuivre autant que possible, pourrait-elle se maintenir ? Et, sans cette Idée, comment une histoire universelle de l'humanité serait-elle possible ? (p. 256)

C'est donc encore et toujours contre le capital, au nom du différend, dont le marxisme connote le sen-

timent, qu'il s'agit de sauver l'idée d'une humanité engagée dans les voies du multiple.

La politique délibérative reste pour Lyotard un idéal polémique. Elle n'est pas portée, mais menacée de mort, par la « liberté » inhérente au genre économique. La philosophie n'a pas fini d'être militante. Et l'espoir est fondé, puisque le différend renaît sans relâche, puisque « *Le Arrive-t-il ?* est invincible à toute volonté de gagner du temps » (p. 260).

Sept ponctuations

1. Les métaphores qui présentent le thème du différend dans le livre de Lyotard sont de nature juridique : litige, dommage, tort, victime, tribunal... Quelle est la présupposition (kantienne ?) enveloppée dans cet appareil ? Dès que critique, la philosophie est-elle astreinte à se phraser dans la proximité du droit ?

Je pose qu'il y a deux espèces de procédures philosophiques, deux manières d'être fidèle à la directive d'avoir à rechercher sa règle sans la connaître. Celle dont le paradigme est juridique, celle dont le paradigme est mathématique. Naturellement, je laisse de côté le genre spéculatif.

Lyotard est-il pris dans le grand retour du droit ? Les Droits de l'Homme ? Et cela bien qu'à très juste titre, il établisse qu'à l'expression « droits de l'homme », inappropriée dans ses deux termes, il conviendrait de substituer : « autorité de l'infini » (p. 54).

On ne saurait mieux dire. Mais, hors du paradigme mathématique, « infini » est un signifiant erratique. Quant au droit, il est littéralement déterminé par sa haine de l'infinitude.

2. Je dirai encore : la pesanteur de la métaphore juridique s'étend à la définition, par Lyotard, de

la connaissance (des phrases du genre cognitif). Tout se joue pour lui dans la question du référent, comme pour le juge, spécialement le juge anglais, qui entend établir de façon réglée à quel fait sont assignables les énoncés des parties. C'est à l'aide du critère référentiel (« réel ») que Lyotard distingue le genre cognitif du genre purement logique : « La question cognitive est celle de savoir si la connexion des signes à laquelle on a affaire (l'expression qui est l'un des cas auxquels s'appliquent les conditions de vérité) rend ou non possible que des référents réels correspondent à cette expression » (p. 83).

Je dis que les phrases mathématiques à elles seules – mais, à mon avis, toutes les phrases dont l'enjeu effectif est la vérité – falsifient cette définition du cognitif. Ce qui fait le « Il y a » de la pensée mathématique ne se gouverne sur aucune procédure d'établissement d'un référent réel. Et cependant, nous ne sommes pas renvoyés à la pure « vérité possible » de la forme logique. L'épistémologie de Lyotard reste critique (juridique). Elle n'a pas la radicalité de son ontologie. Elle ne s'oriente pas selon le bon paradigme.

3. Un tort est commis dans ce livre à l'endroit du paradigme mathématique, qui est de le réduire au genre logique. La filiation est ici de Frege, de Russell, de Wittgenstein. Pour ce qui me concerne, je pose que le genre mathématique n'est sûrement pas réductible au logique, au sens où il est dit de ce dernier que « si une proposition est nécessaire, elle n'a pas de sens » (p. 84). On reconnaît ce qu'il faut bien appeler les légèretés, récurrentes, de Wittgenstein. Il est manifeste que les propositions mathématiques ont du sens, et il l'est tout autant qu'elles sont nécessaires. La tentative de n'y voir que des jeux de mots réglés et libres a fait long

feu, et n'a jamais été, du reste, qu'une provocation inconsistante.

J'aimerais phraser le sentiment que m'inspire le tort fait aux mathématiques par l'hégémonie postulée, sur elles, du genre logique. Je dirai seulement ceci que, pour moi, proche des thèses d'Albert Lautman¹, les mathématiques, dans leur histoire, sont la science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de l'être en tant qu'il n'est pas, la science de la présentation imprésentable. Je le prouverai un jour.

4. S'infère de là que n'est pas entièrement fondé dans le livre que la phrase soit l'Un de l'occurrence – ou en soit le nom approprié. La critique du genre spéculatif, exclusivement centrée sur le thème du résultat, manque l'essence du propos dialectique, qui est le primat non arithmétique du Deux sur le Un, la logique de la scission comme forme de l'occurrence elle-même. On l'établirait sur le paradigme mathématique, dès lors que sa nécessité est de nommer et faire consister l'être pur comme scission existentielle du rien et du nom – par exemple : « l'ensemble (nom) vide (rien) existe ».

Ou encore : dans la connaissance vraie, il n'y a pas de cas, il y a un double. C'est ce que la disposition juridique, qui exige le cas, interdit d'apercevoir.

5. Que l'occurrence puisse être Deux permet de répondre autrement que ne le fait Lyotard (c'est-à-dire négativement) à la question qu'il se pose : « Y a-t-il des phrases ou des genres forts, et d'autres faibles ? » (p. 227). Du point de la politique ou de la philosophie, qui ne sont pas exactement des genres, l'occurrence, saisissable dans son Deux, est qualifiable selon sa force à proportion de ce qu'elle dérègle dans le genre hégémonique qui s'efforce de la compter pour Une. Pour la politique, et la philo-

sophie, justement parce que leur vocation est le gardiennage de l'occurrence, la vigilance à l'ouverture du « Arrive-t-il? », il n'y a pas d'égalité des occurrences. Ceci est un sérieux différend avec *Le Différend*. Je pose que ce qu'un événement détruit d'un genre où il est phrasé (de là qu'il faut qu'il soit deux, inscrit et ex-crit) mesure la puissance de la scission, la singularité de l'occurrence. « Ce qu'il détruit » veut dire : le dysfonctionnement de la capacité du genre à compter le Deux pour Un, d'anticiper le solde de la scission générique.

6. De là encore que la polémique de Lyotard contre le sujet (hégélien), le *Selbst*, le soi, dont l'histoire moderne instruit la fission, est incomplète. Elle n'atteint que le sujet de la spéculation, le *telos* du résultat, l'intériorité totalisante. Mais « sujet » aujourd'hui désigne tout autre chose. Pour faire court : un sujet, c'est-à-dire un processus-sujet, est ce qui tient en écart le Deux de l'occurrence, ce qui insiste dans l'intervalle des événements. Un sujet se déduit de tout dysfonctionnement du compte-pour-Un de l'événement. Un tel sujet ne convoque nul tout, ni n'a besoin du langage (comme être) pour être. Lyotard exclut à juste titre qu'il y ait : le langage. Mais tout aussi bien Lacan l'exclut, puisque pour lui ce qui ek-siste n'est pas le langage, c'est la langue, pas-toute. Et pour moi l'histoire non plus n'existe pas, seulement l'historicité, où la duplicité des événements fait symptôme pour un sujet évanoui.

7. Et par conséquent, depuis le XIX^e siècle, on peut nommer prolétariat la série des événements singuliers que la politique repère comme hétérogènes au capital. On objecte qu'il n'y a pas lieu de conserver ce nom, « prolétariat ». Je dis qu'il n'y a pas non plus lieu qu'il n'y ait pas lieu. La vérité est la sui-

vante : on a fait, à tort, fonctionner « prolétariat » comme un nom juridico-historique, le sujet de la responsabilité dans l'histoire. Mais prolétariat est un concept mathématico-politique, il l'a toujours été, pour autant qu'il renvoyait à des procédures effectuelles. Le sujet y est celui de l'intervalle et de l'excès, dans une histoire qui in-existe, et une dispersion archipelagique dé-générée. Si le nom vous embarrasse, prenez celui de capacité politique, communiste, ou hétérogène, ou de la non-domination, tout ce que vous voudrez : il s'agira toujours de la mise en stratégie, ici et maintenant, dans un discours a-générique, de ce qui nous est enjoint, par sentiment, de fidélité à une série événementielle. La politique revient toujours à découvrir que la fidélité est le contraire de la répétition.

On aura compris que mon différend avec *Le Différend* se situe au point d'où je prononce que si pour moi Jean-François Lyotard, le philosophe, regarde exagérément au désert de sable du multiple, cependant il faut convenir que « l'ombre d'un grand oiseau lui passe sur la face ».

Notes

1. Cf. A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques*, Paris, 10/18, 1977.

Françoise Proust
*Le ton de l'histoire**

Au début des années quatre-vingt-dix, j'avais formé le projet de tenir une rubrique permanente dans la revue Les Temps modernes, consacrée justement aux publications philosophiques contemporaines à mes yeux les plus novatrices et les plus importantes. Cela n'a duré que le temps de trois ou quatre articles. Celui sur Françoise Proust me tenait à cœur. Sa pensée de la résistance était nourrie de ses propres épreuves, singulièrement la maladie qui a fini par l'emporter, mais elle l'inscrivait dans une sorte de tempo abstrait tout à fait original, dont la source, pour moi étrange, était sa constante méditation de Kant. Elle avait en commun avec moi la conviction que la clef de l'histoire réside moins dans la continuité des structures que dans le battement événementiel des discontinuités. Sa disparition nous a privés, tous, d'une pensée neuve en plein déploiement.

Sans doute ce livre même présente-t-il d'abord la singularité d'un ton. Au ton, à la tonalité de l'histoire tels que, dans le sillage de Kant, Françoise Proust entreprend de les restituer, s'accorde dans

* Autour de Françoise Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991.

l'écriture une sorte de vivacité métaphorique, compatible cependant avec une insistante *gravité*.

Commentant le sublime, comme survenue d'un insensible au cœur même du sensible, Françoise Proust décrit « le mouvement par lequel la nature se voit emportée dans une sorte de déplacement immobile [...], ce mouvement par lequel un donné est violenté, soulevé, soufflé par un indéterminé, qui ne se présente pas et qui est pourtant force efficiente, puissance irrésistible, liberté ». On aimera que la prose de Françoise Proust *rende justice* au sublime : il y a dans ce livre quelque chose d'emporté, son déplacement est perceptible.

Mais aussi le paradoxe d'une immobilité, d'une dureté qui font venir l'insensible dans ce qui pourrait être un pathos. Car l'emportement est coupé par le tranchant formulaire, par des thèses risquées, qui se tiennent en équilibre sur la rigueur mouvementée de l'analyse, comme à la crête d'une vague de la pensée.

Considérons par exemple cette forte définition de l'histoire : « L'histoire est la collection ou la récollection des expériences sublimes de liberté. »

Presque tout s'y donne : que l'histoire n'est pas, ne peut pas être la pesanteur au long cours des structures et des lois. Et que la liberté n'est pas une faculté, une disposition, un néant logé dans l'être, mais toujours la singularité d'une expérience.

Ce qu'il convient d'appeler « histoire » est dans la figure de l'événement, et non dans celle de la totalité rationnelle. L'histoire se constitue dans l'imposition d'une discontinuité. Et elle délivre l'unicité aléatoire d'un sujet. Ce nœud de la surrection événementielle, de la frappe discontinue et du sujet libre comme avènement singulier, Françoise Proust se propose d'établir comment et sous quelles conditions nous pouvons y être pris, c'est-à-dire, toujours, *sur-pris*.

Et d'abord, qu'est-ce qui *commence*, comment « ça » commence, l'être-libre dans (ou par) l'histoire? Françoise Proust écrit : « Commencer est un *déclaratif* : "je commence!". Il n'énonce ni l'objet ni le mode de son opération. La décision ne précède pas l'action. J'ose, sors (de l'enclos, de la série), romps (avec le cours de la nature), commence. » Cette assignation du commencement à la déclaration est d'une grande vigueur politique. J'approuve que Françoise Proust mette la déclaration, l'oser-déclarer, où décision et action sont indiscernables, au principe de toute rupture historique. La politique « historique » ainsi conçue n'a aucun protocole opératoire, elle n'est pas transitive à l'objet et aux lois de sa connaissance. Plus même : elle exige une dé-position de l'objet, de l'objectivité. La force de cette conviction est d'arracher la décision politique à toute dialectique du subjectif et de l'objectif. Non, il ne s'agit pas de faire agir une conscience de ce qu'il y a, de changer la nécessité, par réflexion et opération, en liberté. Nul passage de l'en-soi au pour-soi. Le commencement, sous injonction événementielle, est déclaration pure. En quoi Françoise Proust s'accorde – *horresco referens!* – à Mao, pour qui la maxime subjective de la politique, indépendante des pesanteurs du « rapport de forces » et de son intériorisation prudente, était, dans ses propres termes : « oser lutter ».

Il est certain que toute cette vision de l'histoire est suspendue au concept de l'événement, lequel, dans le vocabulaire emprunté à Kant, est en réciprocité avec le sublime. Que dire du sublime? Les maximes de Françoise Proust sont d'une grave limpidité : « Le sublime est ce quelque chose qui *dans* la chose déchosifie la chose. » Ou encore : « Le sublime est l'inapparaissant dans l'apparaître, le point d'invisible dans le visible. »

On conviendra en effet que l'événement, s'il n'est pas un pur « fait », s'il n'est pas captif de la législation objectivante, doit apparaître sous une dérogation à la loi de l'apparaître. Il est, l'événement, ce qui apparaît alors même que l'apparaître n'est pas en disposition d'accueil pour une telle apparition. Il est donc légitime d'affirmer que la visibilité de l'événement est indiscernable d'une invisibilité, puisqu'il n'est pas approprié aux lois de la visibilité.

On remarquera cependant que l'insistance mise par Françoise Proust à souligner que l'inapparaissant est *dans* l'apparaître, que la non-chose est interne à la chose, que l'invisible est un point du visible, laisse ouverte la possibilité que l'événement nous découvre le *fond*, ou le réel, de l'apparaître, de la chose, ou du visible. Ou encore que l'événement soit la défection du *lié* de l'objet, à travers quoi nous est rendu visible son être inapparent. C'est la raison pour laquelle je préfère parler de l'événement comme d'un *supplément*. Et certes, il faut conserver la déliaison, la déposition de toute figure liée de l'objectivité. Mais non pas au sens où nous aurions là l'épreuve d'un *envers* de la visibilité liée, de l'apparaître réglé. Moins encore celle de son être, comme si l'inapparaissant était le « cœur » de l'apparaître. Au sens seulement où, de façon purement hasardeuse, se donne de l'outre-visible, de l'indiscernable entre le visible et l'in-visible, qui vient à la situation « objective », ou aux lois de l'objectivité, comme un excès incalculable, à la fois séparé, surnuméraire, et disparaissant.

Mais il faut convenir que les images sur quoi Françoise Proust achève son livre vont dans ce sens. Citons ce beau passage :

L'histoire n'est pas solaire (diurne) mais étoilée (nocturne). Les événements brillent au ciel étoilé

de l'histoire. Purs éclats de lumière, ils sont toujours déjà passés, toujours déjà disparus, et ne revivent que lorsque l'histoire se réveille de son sommeil dogmatique. Alors ils scintillent et clignent, ils envoient quelques notes pour indiquer que des commencements et des aurores sont toujours possibles et que l'histoire veille sur eux.

Je retiens de ces lignes quatre thèmes avec lesquels je suis en profond accord.

a) L'étoilement me fait penser à Mallarmé, penseur capital du « surgir » pur, de l'indécidabilité de l'événement. Lui aussi, en exception à la sombre hypothèse selon laquelle rien n'aurait eu lieu que le lieu, inscrit « sur une surface vacante et supérieure », exception réservée au temps empirique (et c'est cette exception que Françoise Proust nomme l'histoire), une Constellation, « froide d'oubli et de désuétude ». Et il est vrai que l'étoilement événementiel, discontinu et multiple, est comme la réserve immobile d'où nommer tout ce qui *commencera* de nouveau.

b) Le « toujours-déjà-disparu » note avec précision que l'événement n'a pas de durée intrinsèque mesurable. Qu'il supplémente l'apparaître tient à ce qu'il est toujours un disparaître.

c) Cependant, ce disparaître n'est pas tel qu'il s'agisse d'une perte définitive. L'étoile figure ici, dans sa réserve, la *trace* disponible d'une veille de l'histoire. Elle est dans son « avoir-eu-lieu » ce qu'un nouvel éveil requiert et perçoit pour encourager son commencement nouveau.

d) Et ainsi, d'un événement à un autre, et même de tous les événements à un seul, il y a un tissage d'éveils singuliers, une connivence de tout ce qui a eu son être dans un disparaître excessif. C'est ce que j'ai moi-même appelé la « récurrence événementielle ».

C'est que Françoise Proust s'attache avec pertinence à ce qui, dans le disparaître événementiel, est cependant intégralement *affirmatif* : « Chaque événement fait lever, par sa puissance d'actualité, l'Idée d'un monde, c'est-à-dire présente, le temps et l'espace de son advenue, le mirage d'une coexistence maximale de singularités ou de libertés. »

Au vrai, ce point est d'une grande complexité. On comprend bien que l'événement n'est pas une simple rupture oubliée, ou une clôture-de-soi, mais qu'il délivre une *autre situation*. S'agit-il réellement d'une autre situation, ou d'un « mirage », d'une simple « Idée » ? C'est tout le problème. Françoise Proust admet qu'il s'agit d'une *augmentation de liberté*, dans la guise d'un « maximum ». C'est en quoi il y a bien dans l'événement une puissance radicale d'affirmation. Cependant, pour Françoise Proust, ce qui est ainsi présenté n'est que dans le temps de l'advenue événementielle. Et comme ce temps est celui d'un « toujours-déjà-disparu », il faut bien dire que l'affirmation détenue par l'événement est à la fois intégrale et instantanée : « Il n'y a pas d'éternité ou d'accomplissement historique, il n'y a que des instants d'éternité, des instants d'histoire. »

Ne peut-on pas dire alors que l'événement, en tant que levée Idéale, n'est que la fulguration d'une promesse ? À quoi j'opposerai que, dans sa disparition même, l'événement lègue l'impératif du *tissage* d'une vérité.

Françoise Proust déclare : « Une expérience publique de la liberté ne constitue pas l'un des moments d'un processus de libération historique, elle vaut pour elle-même. » Cela est certain, et consonne avec la critique, par Lyotard, de la philosophie du « résultat ». Mais qu'est-ce exactement, sous la condition surnuméraire radicale d'un événe-

ment, qu'une « expérience publique de la liberté » ? Françoise Proust semble la réduire à l'événement lui-même, et donc à un instant ekstatique, ou éternel. Je penserais plutôt que l'événement lui-même, précisément parce que tout son être est dans le disparaître, ne constitue l'enjeu d'aucune expérience. L'expérience concerne le travail-en-situation du tracé post-événementiel, le travail de la trace nominale où perdure, éternellement abritée par son nom, la surrection évanouie. Et c'est ce que j'appelle la singularité d'une vérité, qui est labeur hasardeux, devenir improbable de ce qui « aura eu lieu » si l'on suppose la situation intégralement *affectée* par l'événement disparu. Ou, pour rester au plus près du lexique kantien de Françoise Proust, si l'on est en parcour de la situation *comme si l'Idée léguée par l'événement y faisait supplément*. Cela seul, je crois, configure une expérience.

C'est sans doute à partir de là que s'organisent les questions qu'on adresse à ce très beau livre.

Françoise Proust ne concède presque rien aux opinions courantes. On s'étonnera donc de la voir si facilement partager celle qui veut que l'histoire du xx^e siècle soit « catastrophique ». Loin de moi l'idée que cette histoire soit rayonnante ! Mais je dirai que, comme tout autre siècle, le nôtre distribue de stupéfiantes horreurs étatiques, et de puissantes surrections événementielles d'où procèdent d'intenses et durables expériences de liberté. Le sublime y est récurrent : octobre 1917, la guerre populaire chinoise, les résistances, Gdansk 1980, les années 1967-1972 presque partout... Si l'histoire est événementielle, c'est de ce point qu'il faut « juger » un siècle, et non par le seul recours aux descriptions de l'horreur uniforme.

Mais peut-être la difficulté tient-elle à ce que, réduisant l'histoire à quelques instants d'éternité,

Françoise Proust éprouve des difficultés quand il s'agit de qualifier la politique. Qu'est-ce qu'un événement *politique*? Françoise Proust dira : « La république, le public, est le seul problème auquel doivent s'affronter les expériences politiques. »

Je vois bien qu'il s'agit de trouver une autre orientation de la pensée que celles qui renvoient la politique, soit à l'analytique du social (couplage de l'État et de la société), soit à la métaphysique de la communauté. La politique n'est ni la composition des forces sociales ni la mise à l'abri du Moi dans une totalité organique. Françoise Proust, pour désigner la dimension collective (publique) de la politique, propose le terme *alliance*. L'alliance est diffusion locale, « communauté » fragmentaire a-substantielle, fondée sur la reconnaissance déterminée d'un accord. Il s'agit en politique de « tisser des fragments ou des îlots d'accord ».

La volonté de Françoise Proust de substituer l'accord à l'appartenance, et le local ou le fragmentaire au global, me paraît tout à fait judicieuse. Mais aussi encore insuffisante pour seulement parvenir à la question politique.

Ma conviction est que désigner philosophiquement la politique, dans une pensée qui la raccorde non à l'Histoire sociale massive, mais à la seule précarité événementielle, requiert que soient pris en compte :

– Le tracé de l'alliance (pour employer le mot de Françoise Proust) *dans sa soustraction à la forme de l'État*. Une politique post-événementielle est l'expérience d'une liberté fragmentaire qui n'est plus prescrite par l'État, ni ordonnée à la gestion de sa puissance. L'événement, c'est aussi et toujours cela : une mise à distance de l'État, une mesure prise et assumée à la fois de sa puissance exacte et de l'Idée de son abolition.

– La singularité déclarative de l'accord, qui le rattache à l'événement *dans la forme d'une prescription*. Disons aussi bien : que tout accord soit *militant*.

– La révélation du caractère *infini* des situations collectives.

Ce dernier point est crucial, et engage sans doute une discussion avec Françoise Proust sur l'infini.

Françoise Proust rejette explicitement – en quoi, me semble-t-il, elle est en effet plus rigoureuse que nombre d'interprètes – l'idée selon laquelle le sublime kantien signalerait, dans l'événement, la venue de l'infini. Non, le sublime n'est pas l'affect de l'infini, ou le déchirement infini du temps de la finitude. Françoise Proust écrit avec vigueur : « Le sublime n'est pas l'infini. » Ou encore : « Le sublime n'est pas le temps infini ou le temps *de* l'infini. C'est au contraire le temps du fini, du toujours déjà fini. » Où l'on remarque que « fini » joue entre ses deux sens possibles : césure finie du temps, ou temps toujours déjà saisi dans sa fin.

Or il me semble que la question est plus intriquée. Pour tout dire, je tiens qu'une pensée *complète* de l'événement n'est pas compatible avec une philosophie de la finitude.

Certes, on conviendra avec Françoise Proust que l'événement n'est en aucun cas l'avènement « mondain » d'une infinité suprasensible. Il faut combattre cette vision du sublime, qui, sournoisement, le christianise. Il n'est pas vrai que le paradigme de tout événement soit la descente christique de l'infini dans l'apparaître de la finitude. Il n'est pas même vrai qu'un événement soit le symbole fini d'une telle descente. Disons qu'un événement, pensé comme supplémentation hasardeuse d'une situation quelconque – ou, dans le lexique de Françoise Proust, comme césure silencieuse –, est une simple multiplicité finie. Et Fran-

çoise Proust a grandement raison de souligner, c'est le sens de son « toujours déjà fini », que la dimension *évanouissante* de ce multiple fini en fait une sorte d'emblème du fini, une attestation de la finitude comme fin.

Mais, pour aller jusqu'au bout dans cette voie, il faut remarquer que l'infini est tout simplement le propre *de ce qui est*, la banalité non événementielle par excellence, ce qui justement n'a besoin de nul événement pour être immédiatement attesté. Ou, dans mon langage, que toute *situation* est infinie. Cela seul achève la laïcisation de l'infini. Il en résulte que la supplémentation événementielle opère « localement » (ou selon une proposition finie) au regard d'une infinité ordinaire. L'extra-ordinaire est fini, de ce que l'ordinaire est infini.

Et, par ailleurs, la disparition *tracée* (ou nommée) de l'événement, le stigmatisme immanent de son abolition, convoque, lui, au devenir hasardeux d'une fidélité en droit infinie, tout simplement parce que ce devenir – qui est ce que j'appelle le processus d'une vérité – ne saurait avoir de limitation intérieure : il « travaille » dans une situation qui, comme toute autre, est infinie. Et certes, l'infinité d'une fidélité à l'événement se distingue de l'infinité de la situation, en ceci que la seconde trame des multiplicités prédicables, classées, étatisées ; tandis que la première, celle qui « aura été » dans son infinité inachevable, et que je nomme « vérité », est imprédictable, incirconscrite, soustraite à la *construction* étatique de la situation. C'est pourquoi je dis qu'elle est une infinité *générique*.

Mais, au bout du compte, la pensée intégrale de la finitude événementielle suppose qu'on la localise *entre deux infinis*. Elle n'est du reste, en effet toujours-déjà-disparue, que la convocation résiliée du vide de cet « entre », ou de cet antre : l'antre de la

vérité comme à-venir. Car cette finitude ne se laisse rétroactivement penser qu'entre l'infinité ordinaire de la situation, et l'infinité générique d'une vérité.

On dira alors, qu'est-ce qui est le fini, ou l'évanouir propre, de cette infinité générique? Je veux dire : qu'est-ce qui, « dans » le labeur infini d'une vérité, fait signe de ce que ce qui l'initie – la finitude événementielle – est une multiplicité évanouissante? La finitude évanouissante dont se compose une vérité générique, je la nomme un *sujet*. De sorte que tout sujet suppose un événement. Alors qu'il me semble que – et c'est, je crois, le prix payé à Kant et à la logique transcendantale –, pour Françoise Proust, tout événement suppose un sujet.

Cette question est sans aucun doute complexe. Il faut d'abord reconnaître à Françoise Proust l'immense mérite de chercher à « lire » la possibilité d'une pensée de l'événement, non pas seulement – ce qui est devenu un lieu commun de ces dernières années – dans la *Critique du jugement* et dans l'analytique du sublime, mais, plus radicalement, dans la *Critique de la raison pure*. C'est un des biais par lesquels elle s'oppose, à juste titre, aux exégèses « molles » de la politique kantienne, à tout ce qui cherche à l'accommoder au démocratisme ambiant. Disons que ce faisant elle incarne, dans le conflit des lectures de Kant, auquel se résume de plus en plus la « philosophie politique » actuelle, une voie abrupte, où J.-F. Lyotard la précède (non sans hésitation), et que contredit tout ce qui provient d'Hannah Arendt. S'il faut absolument en passer par Kant – ce dont pour ma part je ne suis nullement convaincu –, on soutiendra fermement que la seule voie légitime aujourd'hui est celle qui trouve dans le texte de Kant de quoi contredire le concept arendtien du jugement politique, et de la politique comme « être-ensemble », dont tout l'enjeu serait le conflit

raisonnable des opinions. À cette « politique » du spectateur Françoise Proust oppose celle des singularités incalculables, et congédie le fade propos de la paix conflictuelle des opinions. Et il est certain que, pour ce faire, elle « remonte » jusqu'à la racine de la difficulté : l'événement, la césure, l'origine de ce qui fait éclaircie disparaissante dans le tissu du train du monde, et nous convoque *quelquefois* à la liberté.

Ce que Françoise Proust demande à la *Critique de la raison pure*, c'est de fonder de manière universelle la « réceptivité » à l'événement. Elle met en évidence qu'en deçà de l'activité du connaître, il existe « un pouvoir d'être affecté ». Il existe une passivité originare, ou transcendantale, qui est « *archè* », principe, au regard de l'activité du connaître telle qu'elle se donne dans la configuration des jugements. Il y a l'esthétique transcendantale et ses formes (espace et temps), il y a l'analytique transcendantale et ses catégories (causalité, etc.), mais plus radicalement, il y a une *pathétique transcendantale*. Comme le dira Françoise Proust : « Ce qui est premier, c'est un coup qui affecte. »

Cette réceptivité première du sujet transcendantal, Françoise Proust la mobilise pour penser la « frappe » de l'événement, pour en garantir l'adresse : « Un événement de la liberté n'est pas un produit de votre libre arbitre, il n'est pas un effet de votre volonté ; il est ce qui vient, ce qui arrive et nous affecte, ce qui commence et promet. »

On demandera alors : qui est ce « nous » antérieur à la frappe événementielle, et *pour qui* il y a promesse ? Quelle est cette faculté passive qui en quelque manière – c'est tout de même la fonction de tout champ transcendantal, qu'il soit passif ou actif – *garantit* que l'événement « affecte » universellement un sujet ?

Il est cependant empiriquement clair que l'événement n'affecte pas universellement son supposé « sujet ». La récollection nominale de son évanouissement n'est inscrite dans la situation qu'au prix d'un pari hasardeux, et c'est précisément à partir d'un tel pari que quelque effet de sujet se laisse éventuellement discerner. Quant à l'universalité, loin de renvoyer à une *structure* transcendantale de la passivité, elle résulte rétroactivement d'un *processus*, celui d'une vérité générique, qui *aura validé* dans la situation qu'elle fut supplémentée par un événement réel. La seule chose qu'il faille supposer est qu'une vérité se laisse reconnaître, ou montrer comme telle, et cette supposition revient à l'axiome sans quoi la philosophie n'existe pas : il y a de la pensée.

Supposer en revanche qu'il y a une « garantie » transcendantale pour la reconnaissance de l'événement, c'est à mon sens affaiblir gravement le trait constitutif de l'événement : son indécidabilité, ou sa soustraction à toutes les règles de réceptivité à l'œuvre dans la situation. La surprise de l'événement s'attache précisément à ceci qu'aucune structure passive ne peut l'accueillir. Et qu'aucun sujet, aucun « nous », ne pré-existe aux effets de sa disparition.

Il faut donc aller plus loin que Françoise Proust dans la voie de la surprise, de la précarité, de l'indécidable. Le sujet, qui est en aval de l'événement, ne lui est pas « noué » par une frappe première, une entame (je pense à cette belle phrase : « Cette espèce d'alliance qui noue un sujet avec ce qui l'aura entamé, marqué, creusé et en même temps élevé »). Tout simplement parce qu'un sujet *n'existe pas*, pas même comme passivité pure, antérieurement à la supplémentation événementielle. Ce n'est que sous la condition d'une supplémentation qu'advient à la situation la singularité d'un sujet.

Mais il faut aussi aller plus loin que Françoise Proust dans la direction contraire : non, l'événement n'est pas réduit à une césure sur quoi veillent comme des étoiles les événements antérieurs. Il est au contraire proprement *avéré* du point de la consistance non étatique d'une vérité générique. Et *cette* vérité, elle, se laisse reconnaître comme ce qui est à la fois la matière infinie de tout sujet fini, et comme ce à propos de quoi la pensée existe.

En sorte qu'on pourrait dire que Françoise Proust – c'est peut-être son pathos propre, et donc aussi la source de sa vigueur – accorde trop et trop peu.

Elle accorde trop en supposant la « préparation » transcendantale de l'événement dans un supposé sujet passif. C'est une universalité à bon compte.

Elle accorde trop peu en réduisant l'événement à sa surrection finie. C'est ne pas ouvrir la voie à la pensée d'une corrélation organique entre la surprise indécidable de l'événement et la constitution reconnaissable d'une vérité.

On pourrait aussi bien dire : Françoise Proust voit bien que l'événement « finit » un temps. Elle ne voit pas en toute clarté comment il en fonde un autre. Et comment, ce faisant, sa disparition ouvre dans la situation *l'écart immanent* entre l'infinité banale de la situation, et l'infinité générique d'une vérité.

Mais je suis injuste, comme on l'est toujours. Car Françoise Proust dit bien que, dans sa temporalité paradoxale, l'événement est une « trouée entre un pas encore et un déjà plus ». Il suffit d'ajouter que l'événement est *aussi* l'initiation d'un processus de vérité, qui, lui, procède comme « trouée entre un déjà plus (celui de la finitude événementielle) et un pas encore (celui de l'infinité générique).

Jean-Luc Nancy
L'offrande réservée

En janvier 2002, le Collège international de philosophie a organisé un hommage à Jean-Luc Nancy, auquel je me suis joint sans hésiter. C'était pour moi une occasion de m'exprimer publiquement sur un philosophe qui était aussi un ami. On verra bien sûr, dans le texte qui suit, poindre parfois la conviction que ce qui nous sépare demeure tout de même fort important. Après mon intervention, il est venu me trouver, rieur et amical comme toujours, mais aussi perplexe : ne l'avais-je pas, en quelque manière, castré (ce fut son mot)? Tout récemment, nous avons eu, mi-publiques, mi-privées, de vives querelles, d'abord sur l'intervention franco-anglaise en Libye (il en a soutenu le principe et je l'ai très vigoureusement condamnée), puis, de façon plus générale, et non encore tout à fait clarifiée, sur l'état du monde et sur ce qu'il convient d'y faire. À l'arrière-plan, demeure sans doute une césure de caractère ontologique.

La position singulière de Jean-Luc Nancy parmi nous – par « nous » je veux dire l'acrimonieuse et sauvage corporation des philosophes – se résume à ceci : personne ne peut raisonnablement dire ou penser du mal de lui. D'un mot : dans ce milieu où l'indifférence hostile au confrère est la règle, Jean-

Luc Nancy fait doublement exception. D'abord, parce qu'il est équanime et fortement serein envers quiconque. Ensuite, parce qu'il est aimé de tous.

Je me suis un moment demandé si l'unique possibilité d'être original, la voie sombre de la justice, en même temps que la tâche la plus ingrate et la plus difficile, n'était pas de tenter de dire du mal de cet homme incontesté, d'inventer à son propos les formes de ce qu'il appelle la malfaisance. Jean-Luc Nancy nomme en effet malfaisance, à la différence du Mal accidentel des classiques, le Mal essentiel dont notre siècle est partout supposé avoir inventé l'expérience. Soit, je le cite, le « déchaînement contre elle-même » de l'existence, ou « une compréhension de l'existence en tant qu'essence », donc en tant que « destruction de l'existence » (*Une pensée finie*¹, désormais noté *PF*, p. 33). L'insensé, qui n'est pas seulement ruine du sens donné, mais qui, plus gravement, « ferme tout accès au besoin du sens ». Avais-je la puissance d'être, à l'égard de Jean-Luc Nancy, non pas sévère ou critique, ce qui va de soi, et qu'il est lui-même régulièrement, mais malfaisant ? De vouloir, ce qui s'appelle vouloir, non pas le discuter ou réfuter sa disposition spirituelle, mais le destituer ? Enténébrer son aura, enlaidir sa belle âme, ensauvager tout ce que sa droiture signifie de civilisation intellectuelle ?

Eh bien, je n'y suis nullement parvenu ; j'ai, dans cette direction, totalement échoué. Être malfaisant à l'endroit de Jean-Luc Nancy, il n'y faut pas songer. Je ne me crois même pas capable d'employer à son endroit les mots très vifs qu'il utilise pour stigmatiser les façons du temps. Et pourtant ! Je lis par exemple ceci :

S'il y a de la pensée, c'est parce qu'il y a du sens, et c'est selon le sens qui chaque fois donne et se donne à penser. Mais il y a aussi l'intelligence,

ou pis, l'intellectualité : celles-ci sont capables de se livrer à leurs exercices comme si, d'abord et exclusivement, il ne s'agissait pas du sens. Cette lâcheté ou cette paresse sont toujours très répandues (*PF*, p. 11).

« Paresse » et « lâcheté », ce n'est pas rien, ce n'est pas tendre. Et si je sais, absolument, que Jean-Luc Nancy ne pense pas à moi, je peux, moi, penser à moi et à quelques autres. Car avec d'autres, je soutiens explicitement que ce n'est pas du sens qu'il est question ; avec d'autres, je fais l'apologie de la dimension insensée du vrai. Accordant une valeur essentielle, ontologique, à l'aveuglement littéral des mathématiques, je peux me dire que celui qui se livre aux exercices de l'intellectualité, c'est moi.

Et si je continue, c'est pire encore. Ainsi :

Il semble cependant qu'il y a, de la sorte, une lâcheté et une irresponsabilité intellectuelles assez propres à cette fin de siècle : faire précisément comme si ladite fin de siècle, ne serait-ce que par sa valeur symbolique (mais aussi par quelques autres circonstances, politiques, techniques, esthétiques), ne nous rappelait pas avec une certaine rudesse à la question, à la chance ou au souci du sens. Ce siècle qui finit n'aurait-il pas été celui de plusieurs naufrages du sens, de sa dérive, de sa dérélition, de son inanition – bref de sa fin ? (*PF*, p. 12)

Encore la lâcheté et l'irresponsabilité. Or je n'accorde pas à Jean-Luc Nancy, et je trouve même consensuelle, au sens infra-philosophique du terme, sa vision (apparente, et dans ce texte uniquement) du siècle écoulé et du moment présent. Je ne pense pas que le siècle aura été celui des naufrages ou

dérélictions du sens. Mais au contraire celui de son imposition, au détriment de l'ab-sens des vérités disparates. Je ne me sens pas davantage rappelé, en cette fin de siècle, à la chance ou au souci du sens. Mais plutôt à la rigueur, que je dirais volontiers aristocratique, du formalisme et, oui, de l'exercice obscur. Je ne crois pas enfin que l'injonction soit celle de la fin, du fini et de la finitude. Ma conviction est que c'est l'infini qui fait défaut. Et je proposerais volontiers de déposer, au seuil du millénaire, tout usage des mots « fin », « fini » et « finitude ». Puisque Jean-Luc Nancy parle de lâcheté, de paresse et d'irresponsabilité, et puisque je peux, moi, me reconnaître aux places qu'ainsi il désigne, bien que je sache qu'il n'a jamais songé à m'y disposer, alors soyons un instant un peu violent aussi. Disons, proclamons : ce avec quoi il est pressant de rompre, ce avec quoi il faut en finir, c'est la finitude. Dans le motif de la finitude se concentrent le reniement de l'émancipation, le règne mortifère du pur présent, l'absence des peuples à eux-mêmes et l'éradication des vérités. Au profit, à coup sûr, du sens, au moins comme invasion du sentir, de la sensation extrême, laquelle est identique à l'anesthésie.

Mais aussitôt je vois qu'il ne saurait non plus s'agir, dans mon propos polémique, de Jean-Luc Nancy. Il est impossible en effet de soutenir, en quelque sens que ce soit, qu'il participe du reniement et de la soumission à la stupidité démocratique contemporaine. De la « démocratie », au sens où le journalisme ininterrompu s'accorde à y voir l'horizon indépassable de nos libertés, Nancy dit et répète qu'elle n'est en rien à la hauteur de la question du sens aujourd'hui et que, même, elle agence les moyens d'une surdité, d'un évitement de cette question. Et puis et surtout, Jean-Luc Nancy, plus que beaucoup d'autres, plus que moi-même, est, en un sens raffiné, le dernier

communiste. C'est lui et nul autre qui écrit, non pas en 1960 ou 1970, mais 1991, que « le communiste est le nom archaïque d'une pensée encore tout entière à venir² ». Ah ! Je salue fraternellement cet énoncé. Je tente pourtant une dernière fois d'être malfaisant. « Une pensée tout entière à venir ! » Comme est irritant le style post-heideggérien de l'annonce perpétuelle, de l'à-venir interminable, cette sorte de prophétisme laïcisé qui ne cesse de déclarer que nous ne sommes pas encore en état de penser ce qu'il y a à penser, ce pathos de l'avoir-à-répondre de l'être, ce Dieu qui fait défaut, cette attente face à l'abîme, cette posture du regard qui porte loin dans la brume et dit qu'on voit venir l'indistinct ! Comme on a envie de dire : « Écoutez, si cette pensée est encore tout entière à venir, revenez nous voir quand au moins un morceau en sera venu ! »

Mais je ne parviens pas à ce que ce blasphème me persuade. L'emporte le bonheur de lire, un peu plus loin : « Le communisme veut dire que chaque *un* de nous, d'*entre* nous, est en commun, communément. » Et plus encore, sachant la portée du vocable pour Nancy : « Le communisme est une proposition ontologique », étant acquis que « l'ontologie dont il s'agit n'est pas l'ontologie de l'Être, ou de ce qui est : mais de l'être en tant qu'il n'est rien de ce qui est³ ».

Là, nous sommes si proches que je ne nous distingue plus. L'advenue de ce qui, de l'être, n'est rien de ce qui est, rien même de ce qu'il est, avec d'autres, avec Nancy lui-même, nous le nommons événement, et j'y fais naître le caractère générique des vérités, ce qui veut après tout exactement dire leur en-commun, le « communément » de leur création. Alors, qu'en définitive tout événement soit « communiste », c'est ce que Jean-Luc Nancy affirme, et qui est si vrai pour moi que j'y perds jusqu'au lexique de la malfaisance.

Que faire, parvenu à ce point, de l'antinomie sur la finitude? C'est peu de dire qu'elle est une notion cruciale pour Nancy. Je prétendrais volontiers, empruntant de façon provocante au discours de Lacan, auquel Nancy s'est quelque peu frotté, que « finitude » est le signifiant-maître de son discours philosophique.

« Discours philosophique »? Qu'ai-je dit là? C'est l'occasion d'un double litige.

Tout d'abord, pour Nancy, le discours est exactement ce par quoi l'irresponsabilité s'insinue dans la pensée. Et pis encore. Nancy déclare que lâcheté et paresse s'introduisent « dans tout effort ou dans toute inclination de pensée, dès qu'il y a discours » (*PF*, p. 12). Il ajoute certes, avec son équanimité coutumière, qu'il y a « toujours » discours, vu que – répudiation de la perspective directement mystique – il n'y a pas d'extase silencieuse du sens. Cela cependant ne saurait innocenter le discours. Quant à la philosophie, il faut, nous le savons depuis Heidegger, en annoncer la fin. Cette fin nomme même le programme de la pensée. Nancy parle sans désespérer de « la tâche qui succède à la philosophie, notre tâche ». Moi qui ai écrit tout un Manifeste contre le motif de la fin de la philosophie, me voici évincé du « nous » à l'œuvre dans le temps. Qui plus est, Jean-Luc Nancy écrit que ce qui réagit mal au mot « fin », à l'expression « fin de la philosophie », c'est, tout simplement, « la lâcheté intellectuelle » (*PF*, p. 12). Aïe! Vais-je devoir remobiliser les très maigres ressources de la malfaisance? Disons qu'il y a assez de malfaisance dans le pur et simple maintien de la thèse : « Finitude » est le signifiant-maître du discours philosophique de Jean-Luc Nancy.

Car dans ce discours, la finitude est le maître de la pensée en un double sens.

D'abord parce qu'en elle se récapitulent tous les vocables chargés de nommer, de mal nommer – au sens où Beckett pense le « mal vu mal dit » – ce qu'est la pensée elle-même.

Le style très particulier de Nancy est entièrement affirmatif, tout bâti presque monotonement autour d'équivalences signalées par le verbe « être ». L'énoncé matriciel de Nancy est très simple, c'est une équation du type : ceci est cela. La très grande sophistication de l'écriture, qui est tout aussi notable, tient de ce qu'il faut faire venir la simplicité des équations dans le contexte persuasif d'une douce insistance, d'une invocation presque irrésistible. Et cette pression, cette invocation, organisent simultanément la nécessité de l'identité, « ceci n'est autre que cela », et aussi son caractère encore toujours énigmatique, encore toujours à re-penser. Voyez par exemple comme sera dit que la limite, donc la finitude, est le sens lui-même, le sens entier :

En effet [...] quel que doive être le contenu ou le sens de ce qu'on nomme ainsi « finitude » (et ce livre ne s'occupe de rien d'autre, bien qu'il soit très loin d'en être le traité), il est au moins certain que la pensée d'un tel « objet » doit en épouser la forme ou la condition, en étant elle-même une pensée finie : une pensée qui, sans renoncer à la vérité, à l'universalité, bref au sens, ne peut penser qu'en touchant identiquement à sa propre limite, et à sa singularité. Comment penser tout – tout le sens, on ne peut pas faire moins, il est indivisible – dans une pensée, dans la limite d'un seul infime tracé ? Et comment penser que cette limite *est* celle de *tout* le sens ? (PF, p. 13)

Vous noterez au passage, s'agissant du recueil *Une pensée finie*, l'affirmation qu'il ne s'occupe que de

la finitude. Nous tenons ici l'aveu de la souveraineté signifiante de « finitude », de l'Un qu'elle impose au texte.

Le paragraphe cité contient l'établissement complexe de l'équation : finitude = sens. Ceci par le biais de ce que la pensée de la finitude est elle-même nécessairement finie, donc touche à sa propre limite.

Mais cette équation va en fait absorber sa médiation. Si le sens est la finitude parce que la pensée est finie, alors, en vérité, la pensée, elle aussi, est la finitude. C'est ce qui sera dit maintes fois, par exemple : « La finitude est la responsabilité du sens » (*PF*, p. 27). Or la responsabilité du sens est évidemment, nous l'avons vu, contre l'irresponsabilité de l'intellectualité, la pensée elle-même.

Comment passe-t-on de l'équation « la finitude est le sens » à l'équation « la finitude est la pensée » ? Tout simplement par une équation intermédiaire, qui est « la finitude est l'existence ». Parce que l'existence n'est autre que le sens lui-même. Par exemple : « Le sens est l'existence qui chaque fois est à naître et à mourir » (*PF*, p. 21). Ou encore : « L'existence est le sens de l'être » (*PF*, p. 23). Donc, si la finitude est le sens, et que le sens est l'existence, alors la finitude est l'existence.

Reste à passer de « la finitude est l'existence » à « la finitude est la pensée », évidemment par l'équation « l'existence est la pensée », ce qui, à vrai dire, est contenu dans l'équation « l'existence est sens de l'être ». Mais une filière plus subtile – Nancy aime dériver ses équivalences par le détour d'une inéquivalence apparente – va encore proposer une équation intermédiaire. Il est admis, depuis Heidegger, que l'essence de la vérité est la liberté, ce qui chez Nancy, dans ce livre complexe qu'est *L'Expérience de la liberté*, travaille dans une direction qui subsume « vérité » sous « pensée ». Donc, la pensée,

c'est l'existence, mais l'existence comme liberté, ou, selon une très belle formule de Nancy, « l'existence remise à l'existence ». Si l'on établit que la finitude est la liberté ainsi conçue, on parviendra à l'équation désirée : la finitude est la pensée ; et c'est bien ce qui a lieu. Nancy écrit : « Le sens de "liberté" n'est pas autre chose que la finitude même du sens » (*PF*, p. 29).

Vous voyez que, en définitive, « finitude » est la polarité nominale d'une filière qui inclut le sens, le sens de l'être, la responsabilité du sens, l'existence, la liberté et la pensée. « Finitude » est le signifiant-maître en ce qu'il absorbe la totalité des vocables positifs. La philosophie, le discours philosophique, consiste à déplier ces vocables de telle sorte que leur absorption par un seul d'entre eux soit rendue visible. Il s'agit donc bien, formellement, d'une apologie de la finitude.

Mais, ainsi, « finitude » est un signifiant-maître en un autre sens. Celui de l'injonction, de devoir ; non pas évidemment au sens de l'extériorité d'un commandement. Mais au sens qui s'attachait déjà à la méditation de Nancy sur l'impératif catégorique, dans son très beau livre sur Kant. Nommément de ce qu'un mot indique comme relevant de la responsabilité de la pensée. Ou ce qu'un mot indique comme ce par quoi la liberté s'oblige elle-même, sans délai, « en tant que sa propre fin dans les deux sens du mot ».

Et ce mot est bel et bien, encore une fois, « finitude ». Comme l'écrit Nancy, « le devoir indique la finitude de l'être » (*PF*, p. 34). L'appel contemporain à une éthique est l'appel « à conserver et à augmenter l'accès de l'existence à son propre sens inappropriable et sans fondement » (*ibid.*, p. 34), ce qui veut dire l'appel à tenir la pensée dans la responsabilité de la finitude.

Que dois-je alors penser, moi pour qui le devoir est d'appeler la pensée aux exercices dissidents de sa propre infinité? S'agit-il d'une querelle des signifiants-maîtres, comme en politique, du temps du maoïsme, la querelle entre souveraineté politique du parti et souveraineté politique des masses? On soutiendrait aisément que, dans la fureur temporelle, les masses avaient pour devoir d'infiniter la médiocre finitude du parti.

Je sais ce que Jean-Luc Nancy pense, et qu'il m'a souvent dit : ce que j'appelle l'infini est en tout cas au point même de la pensée qu'il nomme « finitude ».

Or c'est cela, voyez-vous, l'offrande réservée de Nancy. D'un côté la pensée, dans le mode inévitable du discours, nous offre un signifiant-maître approprié à l'injonction du temps. Cependant, cette proposition, cette offrande, il faut qu'elle soit là, exposée, sans nous imposer sa présence. C'est du reste le propre de l'offrande véritable selon Jean-Luc Nancy :

Du « présent » impliqué par la présentation, l'offrande ne retient que le geste de présenter. L'offrande offre, porte en avant et met devant (étymologiquement, l'offrande n'est pas très différente de l'objet), mais elle n'installe pas dans la présence. Ce qui est offert reste à une limite, suspendu au bord d'un accueil, d'une acceptation – qui ne peut à son tour qu'avoir la forme d'une offrande (*PF*, p. 185).

Cette non-imposition d'une présence fait que le mot porté par l'offrande, par exemple « finitude », pourrait bien signifier un autre mot d'apparence tout à fait contraire, par exemple l'infini. Puisqu'il a déjà absorbé être, sens, existence et liberté, de quoi n'est-il pas sémantiquement capable? C'est qu'une

équation ultime est la suivante : « Aucun sens des mots “fin” et “fini” ne nous permet de penser ce dont l'*index*, tendu à l'extrémité de notre histoire, porte le nom de “finitude” – ou, aussi bien, le nom d'absolu de l'existence » (*PF*, p. 51). L'équation dont je parle est « finitude = absolu ». Par conséquent, il est vrai que « fini » ne permet pas de penser « finitude ». Alors, pourquoi pas « infini » ? L'infini comme absolu de l'existence finie ? Nous sommes tout près de Hegel, au vrai un compagnon essentiel de la pensée de Nancy, et auquel il a consacré d'admirables essais. Hegel est après tout lui aussi le grand maître de la résorption des vocables dans une récapitulation essentielle et sous un nom ultime. Lui aussi tente de penser l'absolu de l'existence. Et bien sûr, Nancy dit : « La finitude ne finit pas, n'étant pas l'infini. » Mais justement, le « ne pas finir » n'est-ce pas l'infini, un autre infini que cet infini qui finissait la fin ? En sorte que nous ne serions pas dans une querelle sur la finitude, mais dans ce que je tiens avec d'autres pour le vrai défi de la pensée moderne, depuis Cantor : le discernement de la pluralité des infinis, et de sa conséquence pour les orientations fondamentales de la pensée.

Alors je jette l'éponge, je ne songe plus ni à la mal-faisance ni même à la *disputatio*. Et je me tourne vers l'autre Jean-Luc Nancy, celui pour qui l'énigme du sens est celle de nos cinq sens, l'énigme du sens comme sensible, la finitude esthétique d'une pensée de l'hétéronomie du sensible.

Dans cette voie cependant, je rencontre aussitôt, très intimidante, l'écriture de Jacques Derrida, dans cet immense livre qu'il a dédié à Nancy, dont il a fait le puissant tabernacle de son amitié admirative. Livre qui non seulement réexpose la doctrine du sens-sensible, mais finalement est comme une réécriture pour notre temps du *Traité de l'âme*

d'Aristote. À quoi bon peiner pour une mauvaise esquisse, ou faible copie, de ce qui se tient là ?

Aussi me résigné-je à tout simplement inviter chacun à se délecter de ce que Jean-Luc Nancy écrit sur le corps, dans *Corpus*, sur la peinture, dans *Le Regard du portrait*, sur la poésie, dans « Posséder la vérité dans une âme et un corps ». On y retrouve, bien sûr, l'offrande réservée. Cette certitude que toute exposition sensible répond sourdement à une offrande du sens de l'être, puisqu'elle en est la finitude ; mais aussi que, justement parce qu'elle en est la finitude, elle la réserve à un soi qui est hors de soi, à une traversée de l'autre dans le même, à un écart infini et essentiel, où la pensée crée un mode nouveau de remise de l'existence à l'existence. Exposition, retrait, offrande : voilà au fond l'éventail déplié de la finitude. Voyons comment cela est dit :

Un corps est une image offerte à d'autres corps, tout un corpus d'images tendues de corps en corps, couleurs, ombres locales, fragments, grains, aréoles, lunules, ongles, poils, tendons, crânes, côtes, pelvis, ventres, méats, écumes, larmes, dents, baves, fentes, blocs, langues, sueurs, liqueurs, veines, peines et joies, et moi, et toi (*La Comparution*, p. 104).

Offert à l'autre, c'est l'offrande. Les fragments, c'est l'exposition. Et toi et moi, c'est la réserve.

Mais j'ai dans ce registre une tendresse toute particulière pour le petit livre de 1997 titré *La Naissance des seins*. Formellement, l'offrande est ici la saisie de ce qu'une femme offre, ou s'offre, d'elle-même, dans l'existence de ses seins. Elle est réservée par une sorte de discrétion amoureuse enchanteresse. La texture du livre dit les deux. Il y a en lui une exposition, au sens ordinaire : des repro-

ductions, des photos et surtout, présentés sur fond gris, un ensemble extraordinaire de textes, de citations, indiquant la prolifération créatrice, la contre-offrande perpétuelle, induite par ce qui, du corps des femmes, est nativement présenté. Mais tout l'effort de Nancy, sa réserve propre, est d'établir que ce qui répond à l'offrande dans la pensée n'est pas de l'ordre de l'objet. La naissance des seins, pensée comme venue au sensible d'un délice partagé, est absolument autre chose que la découpe d'un objet, absolument autre chose que l'objet cause du désir qui machine un fantasme. C'est ce sein inobjectif dont Jean-Luc Nancy veut dire la merveille.

Or cet effort l'amène à raturer le mot « offrande » lui-même. C'est au point de cette rature que sans doute on saisit la puissance du féminin dans la pensée. Car penser ce qui est exposé par une femme conduit à résilier le mot clef « offrande », et donc à faire prévaloir, dans « offrande réservée », la réserve sur l'offrande.

Tout commence, je l'ai dit, par la critique de l'objet et de l'origine. « Le fantasme ou l'objet – le fantasme d'objet – est la défiguration du sein, une hallucination sans tact. Comment parler de lui avec tact, et sans l'avaler⁴? »

Ce tact est un autre nom de la réserve.

Trois citations vont conduire de cette question à la rature réservée de l'offrande comme démonstration du tact, prééminence, dans la finitude, de la réserve. Il faut les lire.

Sur la dunette du yacht d'Onassis, le Vieux Lion regardait Garbo « d'un air salace ». Aurait-elle l'obligeance de lui montrer ses seins? Aux vainqueurs les dépouilles des femmes. Il verra ce que personne n'a jamais contemplé.

Se recroqueville en croisant ses bras sur ses
jeunes seins,
et les tient serrés l'un et l'autre dans chacune de
ses mains.

Purs en subjects très purs, en Dieu ils iront
prendre

Le voir, l'odeur, le goust, le toucher et l'en-
tendre...

Au visage de Dieu seront nos saints plaisirs,
Dans le sein d'Abraham fleuriront nos désirs,
Désirs, parfaits amours, hauts désirs sans
absence,

Car les fruicts et les fleurs n'y font qu'une nais-
sance⁵.

Alors, on peut parler du corps d'amour, du corps
comme exposition (d')amour, dont le sein est simple-
ment l'annonce, « annonce de la nudité tout entière ». C'est là que, raturant l'offrande, Nancy commet à son propre endroit le parricide platonicien :

C'est suspendu entre le don et le refus. Ce n'est pas non plus en attente ni en puissance de l'un ou de l'autre. Ce n'est pas pris dans cette gigantomachie de grandes catégories farouches et de postures sublimes. C'est autre chose. Le don ou le refus sont dans l'ordre de l'échange, et celui-ci peut consister en échange de biens et de services ou de maux et de peines. Il y a de l'offre et de la demande, et l'offre elle-même est une demande : la demande qu'il y ait de la demande. Mais ici, c'est autre chose. Ni offre ni demande – et par conséquent, pour finir, même pas offrande. Ce mot est encore trop religieux, trop sacrificiel et trop grandiloquent. Trop intentionnel.

Or, il s'agit de qui est sans intention : tout en extension. Il s'agit de ce qui est tendu sans intention, offert sans demande, proposé sans invite⁶.

L'offrande réservée n'est pas une offrande, parce que le sein d'une femme aimée est « offert sans demande, proposé sans invite ».

C'est là, exactement, que Nancy veut tenir son propre discours. Il nous l'offre, de part en part affirmatif, mais sans rien demander. Il nous le propose, sans nous inviter à le suivre. Dirais-je qu'il désire que ses livres soient, pour le désir de penser, comme la naissance des seins pour le désir amoureux? Et peut-on réellement occuper ce lieu sans quelque chose de vaguement maternel? Sans une diminution exagérée des violences et des aveuglements nécessaires? Sans que la part faite à l'exercice aride et à la dissidence farouche soit trop réduite, au profit d'une sûre bénévolence? Mais me voici encore aux lisières de la malfaisance, dans laquelle, s'agissant de Jean-Luc Nancy, il est impossible de réussir. Saluons l'ami, l'homme loyal, le dernier communiste, le penseur, l'artiste intellectuel des disparités sensibles. Disons tous avec lui, puisque nous l'aimons tous : « Il y a cette constitution éclatante de l'être. L'amour ne la définit pas, mais il la nomme, et nous oblige à la penser » (*PF*, p. 266).

Notes

1. J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990.

2. J.-L. Nancy, *La Comparution*, avec Jean-Christophe Bailly, Paris, Christian Bourgois, 1991, p. 62.

3. *Ibid.*, p. 65.

4. J.-L. Nancy, *La Naissance des seins*, Valence, Erba, 1997, p. 45.

5. *Ibid.*, p. 46-47.

6. *Ibid.*, p. 48.

Barbara Cassin
Logologie contre ontologie*

Bien des gens demandent comment il se fait que la brillante spécialiste – et admiratrice – de la sophistique et le vieux platonicien que je suis puissent travailler ensemble au point de co-diriger des collections philosophiques depuis une bonne vingtaine d'années. Il n'est pas très facile de répondre autrement qu'en constatant que telle est la situation, et que nous n'avons jamais rencontré, dans le travail éditorial, de sérieuses difficultés, encore moins d'insurmontables désaccords. Peut-être peut-on cependant dire qu'il est plus facile à un platonicien de parler (de bavarder?) sur la sophistique, comme je le fais dans le texte qui suit, qu'il ne l'est à une supposée sophiste de parler d'un platonicien. Après tout, le sophiste est aussi – sans doute, dira Barbara, à son corps défendant – un personnage des dialogues de Platon, au fond le principal vis-à-vis de Socrate. Quoi d'étonnant alors que je travaille avec Barbara et que j'écrive sur son œuvre? Ce dont on a le plus besoin est ce qui vous ressemble le moins, et en vérité c'est ce qui ne se ressemble pas qui s'assemble le plus efficacement.

* Autour de Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

Pour appuyer son éloge de la sophistique, sa joie savante de nous restituer ceux pour qui, dit-elle « le logos prend le pas sur l'objet », Barbara Cassin a recours au contraste de deux poètes : Saint-John Perse, dont il lui semble que les éloges majestueux restent judéo-chrétiens et phénoménologues ; Francis Ponge, beaucoup plus sophistique, puisqu'il réclame « une rhétorique par objet ». Et que, comme Gorgias, il suppose que « toute description, tout éloge, est en même temps un éloge du logos ».

Commençons donc, le livre de Barbara Cassin étant un livre majeur, par deux éloges dans ces deux styles.

Disons d'abord : « Ô livre déposé dans ses branches et ses fruits ! Entrelacement, comme on voit aux palimpsestes, aux incunables et aux très grands papyrus dans leurs jarres ensablées, de la patience du scribe et de la haute vision du prophète ! Renversement des tables de la Loi par la douceur implacable du fragment retrouvé, du vers restitué, de la préface retranscrite ! Vieilles métaphysiques mises à mal par la joie autonome du logos ! Scrupule audacieux, comme d'un stratège au bord de la mer guettant le monstre ontologique, et il n'est armé que des débris de sa machination ! »

Et disons ensuite : « Le livre de Barbara Cassin. Il est feuilleté d'avance. Strates de poussière levée sur des pépites. Strates de calculs exacts. Strates de mots agencés pour détruire. Strates électriques : court-circuit du plus ancien que l'antique et du plus récent que le moderne. Strates de couture entre plusieurs morceaux qu'on croyait de couleurs différentes, et que le fil et l'aiguille ne permettent plus de distinguer. Odeur de résine, d'herbes au soleil, de jarre de vin. Un roman feuilleté. Je lis ce livre comme on mange. Sous la dent, les différentes strates font venir un goût mêlé. Succulence de la traversée par

le goût de l'érudition, joyeuse, et de la pensée, plus triste qu'il n'y paraît. »

Mais voici qu'après l'éloge il me faut comparer la saisie où je suis, le doux plaisir langagier, anesthésié, du partage consensuel – car Barbara Cassin nous le dit : le consensus, c'est l'art de l'homonymie –, comparer ce consensus donc, à tout autre chose. À ma vieille conviction, platonicienne et antisophistique, que ce livre tendre et dur vient à la fois endormir et déchirer.

L'axiome sophistique, celui qui, pour Barbara Cassin, ouvre la pensée en résiliant la métaphysique, nous est livré dès le début : « L'être, de manière radicalement critique par rapport à l'ontologie, n'est pas ce que la parole dévoile, mais ce que le discours crée. » Il importe de substituer, par un geste qui retourne à la sophistique originaire, la logologie (puissance d'être et de non-être du discours maîtrisé) à l'ontologie (saisie langagière d'un « il y a » antéprédicatif).

La conséquence politique de cet axiome est parfaitement et fortement prescrite : la politique est constituée par le lien rhétorique. Il s'ensuit qu'elle est étrangère au Bien et au Vrai. Quelle que soit la spécification retenue du politique, nous dit Barbara Cassin, « elle ne se confondra jamais, par définition, avec la distinction éthique entre bien et mal, ni avec la distinction théorique entre vrai et faux ».

La conséquence discursive et esthétique est tout aussi nécessaire. De ce que l'être est un artefact langagier, s'ensuit que ce qui crée le plus d'être est à tout coup le fictionnement le plus déployé. C'est le roman qui est la logologie la plus dense. Le faux se sachant faux est ce qui vient en place de la norme terrorisante et extrinsèque du vrai. Citons, pour être à nouveau endormis et séduits : « Un *pseudos* qui se sait *pseudos* et se donne pour tel dans une *agaté*

librement consentie, un discours qui renonce à toute adéquation ontologique pour suivre sa démiurgie propre, *logou kharin* et non *semainein ti*, c'est bien la fiction romanesque. »

Me voici bien ! Moi qui pense au rebours de tout cela ! Car je pense :

– que l'être, en tant qu'être, s'articule comme multiplicité pure dans la mathématique, laquelle justement n'est pas un discours, ni n'a de convenance rhétorique ;

– que les politiques d'émancipation se distinguent des politiques de gestion en ceci justement qu'elles ont un effet de vérité quant à ce qui du collectif demeure, sans elles, invisible et impensable. Et qu'en outre elles ont pour catégorie philosophique centrale non la liberté, mais l'égalité. Alors que pour Barbara Cassin (comme pour Hannah Arendt), la politique de l'apparence et de l'opinion, soutenue par la sophistique, fait de la liberté la catégorie non philosophique du politique ;

– que le grand roman a sans aucun doute un puissant effet de vérité, et qu'une vérité peut certes se présenter dans une structure de fiction ; mais que nous sommes alors entièrement à l'extérieur de ce qui peut s'appeler « philosophie ».

Moi qui pense, pour tout dire, que justement parce qu'il n'est que la ruse des homonymies, tout consensus est perte pour la pensée, je serais naturellement porté à m'indigner quand Barbara Cassin déclare : « la performance est la mesure du vrai ». Cet éloge de la virtuosité m'incommode.

Mais les raisons de Barbara Cassin sont si instruites, si captieuses, si fortes... Pour tout dire, elles sont si *grecques*... La tentation du sommeil bienheureux sur le lit des rhétoriques me gagne à nouveau. Parler, et ce faisant faire être : n'avoir d'autre impératif politique que la libre persuasion consensuelle ;

se délecter aux admirables proses romanesques. Que demander d'autre? Ma force n'ira, je le sens, qu'à poser à Barbara Cassin quelques questions enchaînées.

Première question : Platon. Barbara Cassin doit démonter Platon, puisque c'est lui qui a monté l'exclusion de la sophistique du corpus philosophique. Mais ce démontage est-il, selon les critères mêmes qui sont les siens, performant? Le projet de Barbara Cassin est d'opposer, à l'histoire philosophique de la philosophie, une histoire sophistique : c'est un grandiose « bougé » historial. Platon ne se trouve-t-il pas aussi exclu de la nouvelle figure que les sophistes l'étaient de l'ancienne? Sur ce point, Barbara Cassin reste heideggérienne. Elle adopte une idée fermée de l'ontologie et de la métaphysique. Elle adopte le thème de leur péremption. Elle pense même que l'entrée en scène des sophistes dans le thème présocratique, entrée en scène qu'elle machine avec un art souverain, va accomplir ce que Heidegger, encore captif de l'authenticité ontologique, n'a pu que programmer. Je la cite : « Loin qu'on tombe par là dans la non-philosophie, je crois au contraire qu'on se trouve confronté à une prise de position si forte à l'égard de l'ontologie et de la métaphysique en général qu'elle pourrait bien s'avérer philosophiquement non dépassable. »

Ma question est : l'instruction de cette critique définitive de la métaphysique n'a-t-elle pas pour prix un Platon maltraité? Un Platon, si je puis dire, réduit à l'exclusion de la sophistique, et que Barbara Cassin peut ainsi aisément *retourner*, comme Marx prétendait le faire pour Hegel? Ah! Platon reste la pierre de touche de toute philosophie. Je veux dire : du *geste* qu'on attribue à Platon (fondateur, oublieux, limítrophe, égaré...) dépend presque toujours la lisibilité, le *type d'intellectualité* de votre propre entreprise.

Le retournement d'un supposé geste d'exclusion engage dans un originaire dont il n'est jamais assuré que Platon l'ait à ce point méconnu.

Barbara Cassin considère comme une thèse spécifiquement sophistique, et donc oblitérée par Platon au profit d'un impérialisme ontologique, ceci que « seul le cas du non-être permet de prendre conscience du discours et de la différence normalement inscrite dans l'énoncé d'identité : c'est le "n'est pas" qui doit devenir la règle du "est" ».

Or, ne s'agit-il pas là du motif le plus constant de la philosophie antisophistique (Hegel serait ici paradigmatique)? Mieux même : n'est-ce pas un axiome que Platon lui-même dégage, il est vrai selon un labour à ses propres yeux paradoxal et risqué, comme oblitération nécessaire de la « première » ontologie, celle de Parménide? Trois exemples, dont Barbara Cassin est plus que quiconque familière, mais dont justement, comme elle ne peut les saisir dans son geste de retournement, elle n'entreprend jamais de les instruire, fût-ce au titre de *complication* de son appareillage (soit, en somme, la mise en lumière d'une dimension proprement « sophistique » de Platon) :

– Dans *Le Sophiste*, l'inscription de la différence, comme réquisit de toute idéalité, se fait justement de ce que l'être, ici établi comme un des genres suprêmes, n'est différenciable qu'autant que le non-être est. La règle d'intelligibilité de l'être *en tant qu'être* est précisément le non-être. Entendons que s'il s'agit de penser l'être dans sa différence d'être, et non comme simple « part d'être » d'un autre genre suprême (part d'être du mouvement, ou du repos, ou du Même), alors il faut « envelopper » la saisie de l'être sous son Autre, qui est, proprement, le non-être.

– Dans le *Parménide*, l'hypothèse terminale, celle qui va donner son élan négatif à tout le néo-

platonisme, est que l'Un n'est pas. La suréminence de l'Un ne sera pensable que sous le signe de son non-être.

– Dans *La République*, la forme générique de l'être est l'Idée. Quand il s'agit de désigner le principe d'intelligibilité de l'être de l'Idée, de ce qui la rend connaissable, il faut recourir à la transcendance du Bien. Or que nous dit aussitôt Platon ? Que le Bien n'est pas une idée, et donc qu'au regard du dispositif de l'ontologie, ce qui est la racine de l'être et du pensable est en exception d'être, dans la forme propre du non-être qu'est la non-idée.

Le cœur de la philosophie – de la Métaphysique, n'ayons pas peur du mot – n'a jamais été la donation. Il s'agit au contraire, et toujours, d'un procédé diagonal : vous construisez une contrainte ontologique, un discours normé. Par exemple celui de l'Idée, ou celui des genres suprêmes. Et il apparaît que l'être, le réel de ce discours, le réel de cette contrainte, est ce qui ne s'y soumet pas, son revers, le point diagonal d'exception. Et par conséquent, le non-être propre de tout le discours sur l'être. Si l'être était dévoilement et donation, toute philosophie serait intuitive et poétique, et non pas conceptuelle. Le réseau conceptuel philosophique est justement celui qui ne s'édifie que sous la règle ultime de sa défaillance ; et l'être, qui ne se donne pas, est ce qui se soustrait.

Ma question est alors : la sophistique n'est-elle pas la simple immédiateté rhétorique de cette soustraction, la prétention de s'y établir dans l'économie de la contrainte ? De s'imaginer qu'elle est déjà là dans le langage ordinaire ?

On pourrait dire : la sophistique (ou logologie) fait au langage une confiance immodérée. Non parce qu'elle y déchiffre le primat du non-être et la saisie « en fiction » d'un être-créé, car de ce primat,

et de cette saisie, la métaphysique n'a cessé de donner les plus forts exemples; mais parce que la sophistique pose une réversibilité *technique* de l'être et du non-être, simple aménagement rhétorique (et transmissible) de l'immédiat naturel qui nous « donne » le langage. Alors que la métaphysique découvre que ce n'est qu'en soumettant la langue à des formalismes conceptuels axiomatisés et contraignants qu'on ouvre la pensée au subtractif (au non-être *pensable*), lequel n'advient qu'en défaillance, ou en procès de limitation, de ces formalismes inventés.

Ce que la philosophie, avec Platon, répudie, ce n'est pas le paradoxe ou la complexité « immorale » du primat du non-être, ou de la souveraineté du langage. C'est au contraire la *facilité* de la « solution » sophistique. Que le non-être soit règle pour l'être, les sophistes ont font parade. Mais le difficile n'est pas de l'énoncer et d'en déduire plaisamment la légitimité « démocratique » du rhéteur. Le difficile est de parvenir à le *penser*, et d'en déduire mathématiquement l'existence laborieuse de *quelques* vérités.

Barbara Cassin veut nous enfermer dans l'alternative : ou l'être est une donation antérieure au dire, et la vérité norme le discours du dehors; ou l'être est une création du dire, et la vérité est inutile, la performance et l'opinion suffisent.

J'appelle (avec Platon) « philosophie » ce qui est originellement soustrait à cette alternative, ce qui la diagonalise, en situant l'être en un point « évidé » qui n'est ni antérieur au dire ni créé par lui, puisque la pensée ne s'y ouvre que dans l'intervalle *construit*, ou la limite procédurière infinie, de ses propres appareillages discursifs. De là, du reste, que ce n'est pas en discours que l'être (c'est-à-dire le non-être) est dicible, mais en mathème, en formule, en traces toujours écrites. De là aussi qu'une vérité est tout le

contraire d'une norme extérieure : elle est une production immanente.

La philosophie appellera « dogmatique » la position selon quoi l'être est donné dans une antériorité inassignable au dire. Elle appellera « sophistique » la position symétrique : que l'être est une production du dire. Elle s'identifiera elle-même comme labeur réglé d'une diagonale qui subvertit le couplage (et en vérité, la profonde identité de nature) du dogmatisme et de la sophistique.

Ma deuxième question portera sur Lacan. Est-il assuré qu'à partir de quelques textes on puisse si aisément subsumer Lacan sous la conception rénovée que Barbara Cassin propose de la sophistique ? Il est vrai que Lacan, les appuis textuels de Barbara Cassin sont comme toujours littéraux, fonde la réalité dans le discours et indique que le dehors vient révéler le discours, et non inversement. Certes. Mais ni la réalité ni le dehors ne sont le réel. Et quant au réel, au sens de la topique lacanienne des instances, il faut remarquer : premièrement, qu'il est insymbolisable, et donc soustrait à la pure production rhétorique ; deuxièmement, que s'il opère par la parole, c'est en tant que cause absente de la consistance de cette parole, et non comme création coextensive à sa puissance – c'est si vrai que Lacan soutient *in fine* que le réel est « ce qu'on rencontre » ; troisièmement, qu'il est délivré, non parce que Lacan appelle une symbolisation correcte, et que Barbara Cassin appellerait une performance, mais par un acte de coupure, où il s'avère comme déchet, comme revers ; quatrièmement, que même s'agissant de la formalisation, qui est une écriture et non un discours, le réel en est l'impasse, et non la production ; cinquièmement et surtout, que ce réel, qui est l'être extime de tout savoir, reste le garant de la vérité. Car, dit Lacan, « la vérité se

situe de supposer ce qui du réel fait fonction dans le savoir ».

Sophistiquer une telle chicane du triplet vérité/savoir/réel est autrement difficile que de la philosopher.

Car si l'être des philosophes est toujours le point diagonal d'une contrainte argumentative, et s'il se délivre comme ce qui manque à cette contrainte, Lacan avec son réel est plus proche de Platon que de Gorgias.

Certes encore, Barbara Cassin note que Lacan objecte à Platon que l'objet a , qui est un nom littéral du réel, est ce dont il n'y a pas d'idée. Mais précisément : pour Platon, le Bien, l'Un, ou l'Autre, sont déterminés comme nominations ultimes de l'être de ce qu'il n'y en a pas non plus d'idée. Et ce dont, par conséquent, il y a seulement, soit poème, il est vrai, comme est dans *La République* l'image du Soleil, soit mathème, comme c'est le cas tant pour l'objet a de Lacan que pour l'Un-qui-n'est-pas de la neuvième hypothèse du *Parménide*.

Poème ou mathème, mais certainement pas rhétorique des opinions.

Ce qui induit ma troisième et dernière question.

Si c'est le discours qui crée l'être, si donc la performance langagière est mesure de toute « valeur », deux espaces sont les plus adéquats à la délivrance créatrice du maximum d'être. La politique dite démocratique d'un côté, au sens de Hannah Arendt : libre espacement rhétorique des jugements dans l'arène publique, hypocrisie féconde des opinions; et, de l'autre côté, la démiurgie de la fiction romanesque.

Que faut-il entendre dès lors par « philosophie », à supposer que sous emblème des sophistes on veuille (c'est l'idée de Barbara Cassin) en maintenir et en renforcer le motif, sinon la pâle appropriation d'une métapolitique du jugement à une esthétique de la

fiction? Et si tel est le destin bâtard de la philosophie, Platon n'avait-il pas entièrement raison d'en exclure le principe sophistique, afin de fonder une discursivité pleinement indépendante, où la détermination de l'être comme non-être règle en réalité une diagonale irréductible de la pensée?

Barbara Cassin relie à la sophistique une multiplicité consensuelle de jeux discursifs, qui crée des mondes. Ce ludique nietzschéen est par elle enraciné dans la science des textes. Mais la philosophie commence par détruire le concept même de monde; elle sait, comme Lacan, qu'il n'y a qu'un phantasme du monde, et que ce n'est que dans son défait, ou sa défaite, qu'on peut penser soustractivement quelque réel.

La philosophie se constitue légitimement comme antisophistique parce qu'elle dispose l'origine des vérités comme point d'évanouissement de tout entrechoc des discours. C'est ce point que je nomme « événement »; et de l'événement, il ne peut y avoir rhétorique antérieure, ou constituante, puisque précisément la question même de son nom est largement suspendue. L'événement est le nom du sans-nom, ce qui est rencontré, ce qui advient et suscite une vérité *comme nouveauté*. Croire qu'il n'y a de « création » que dans l'ordre du langage, c'est confondre la recherche inventive et diagonale d'une nomination de ce qui surgit avec l'évanouissement inaugural de ce « surgir » même. C'est pratiquer ce que Lacan appelait « l'idéalinguisterie ».

Au fond, déniait et l'événement et la procédure par quoi sa dimension soustractive est contrainte de se livrer, la sophistique ne donne de la création et de la nouveauté que les protocoles rhétoriques les plus inoffensifs. Ce que nous visons dans la sophistique est ceci que, sous son apparence subversive, elle n'autorise dans la pensée qu'une variante tech-

nique de la conservation des ressources langagières et politiques. La sophistique ne vaut pas la peine. Comme aurait dit Deleuze, qui pourtant ne croyait pas non plus à la vérité, la sophistique « n'est pas intéressante ». C'est du reste l'argument ultime, et principal, de Platon. La sophistique n'est pas tant immorale qu'ennuyeuse : « croire qu'on a fait une invention difficile parce qu'on torture à plaisir les arguments dans tous les sens, c'est peiner sur ce qui ne vaut pas la peine ».

Barbara Cassin, elle, ne nous ennuie pas une seconde. Mais c'est peut-être que sa stratégie la plus vive va moins à rétablir la sophistique dans sa prééminence qu'à sauver Heidegger. Là, me semble-t-il, est la force *contemporaine* de son propos.

Quelles sont les fortes opérations de ce sauvetage ?

1. Déplacer le centre de gravité du concept de présocratique de Parménide vers Gorgias. C'est à ce prix qu'on peut, selon Barbara Cassin, faire remonter un certain démocratisme fictionnel jusqu'aux origines, ce qui guérit des tentations fascisantes de type « grand forestier », tout en conservant le montage historial antimétaphysique.

2. Conserver le diagnostic de fermeture platonicienne. Non pas cependant comme geste d'oubli de l'être, mais plutôt, si je peux dire, comme oubli du non-être, du *pseudos* libre inhérent au langage. Comme exclusion de la sophistique, plutôt que comme oblitération de Parménide.

3. Remplacer l'authenticité heideggérienne, qui conserve la juridiction de l'ontologie sur la politique, par l'hypocrisie démocratique. Ainsi le faux pas national-socialiste devient-il un péché métaphysique, et Hannah Arendt devient la véritable heideggérienne libérale, celle dont les Grecs sophistiqués nous gardent de tout jugement de vérité sur la chose politique.

4. Préférer le roman au poème, car le second est prétexte à donation, présence et ontologie, tandis que le premier est la réjouissance de l'artefact, du faux et de la logologie.

Ce Heidegger dépoétisé, déphilosophé, démocratisé, a assez bonne mine pour qu'on en puisse conserver l'arche historique. C'est-à-dire la condamnation de la métaphysique.

Aussi bien Barbara Cassin pense-t-elle que le Heidegger terminal n'est pas si éloigné de la rédemption sophistique à laquelle elle le convie *post mortem* : « Aussi n'est-ce pas à tort qu'on pourrait proposer, pour caractériser le dernier Heidegger et la sophistique à la fois, le nom commun de "logologie" risqué par Novalis. »

On peut naturellement conclure que ce nom, commun à la fois à Heidegger et à la sophistique, confère à la sophistique toutes les garanties de la modernité.

On peut aussi conclure qu'il démontre, et ce serait l'usage diagonal le plus fondé pour moi du beau livre de Barbara Cassin, que la philosophie, aujourd'hui, pour renouveler le geste antisophistique qui la fonde, doit exclure le dernier Heidegger. C'est-à-dire affirmer, contre Barbara Cassin, et contre, il faut le dire, beaucoup d'autres, que pour penser dans les conditions de notre temps le réel de l'être, c'est-à-dire l'être comme non-être, c'est-à-dire l'événement comme puissance de vérité, nous devons briser le montage historial heideggérien, restituer Platon et construire, sans la moindre vergogne, une métaphysique du contemporain.

D'une telle tentative « intempestive », ce livre renouvelle à l'envers le paradoxal courage. C'est le propre des livres forts que de stimuler l'envie de leur tenir tête.

Christian Jambet et Guy Lardreau
Un ange est passé*

Si une opposition politique a pris dans ma vie un tour venimeux, c'est bien celle, interne au maoïsme français, entre la Gauche prolétarienne, organisation dirigée par Benny Lévy, mais où figurèrent aussi André Glucksmann, Jacques-Alain Miller ou Jean-Claude Milner, et l'organisation dont j'étais militant, dont le nom complet était « Groupe pour la fondation de l'Union des communistes de France marxistes-léninistes ». Ce fut donc pour moi une grande surprise que d'avoir, durant les années quatre-vingt, de fort bons et passionnants rapports avec Christian Jambet et Guy Lardreau, lesquels avaient été, encore lycéens, d'ardents militants de la GP. Nous avons plusieurs fois travaillé ensemble (voir par exemple la note sur le premier texte de ce recueil). Je me suis vivement intéressé au bilan en quelque sorte métaphysique qu'ils tiraient de leur expérience révolutionnaire extrémiste, bilan récapitulé dans un livre tendu et provocateur titré L'Ange. Il y avait là, bien entendu, la racine de grandes divergences à venir, notamment dans la constante comparaison entre l'expérience politique et l'expérience mystico-religieuse. Mais il y avait aussi une tonalité

* Guy Lardreau et Christian Jambet, *L'Ange, ontologie de la révolution*, t. 1, Paris, Grasset, 1976.

subjective, une sorte de grandeur sans doute un peu emphatique, qui cependant décrivait assez bien le mélange d'angoisse et d'élan quasiment solaire qui marquait nos pensées et nos actions dans les années soixante-dix. Je suis aujourd'hui séparé de Guy Lardreau – qui a produit une œuvre philosophique importante – par sa mort prématurée, et de Christian Jambet par le travail cyclopéen d'édition, de découvertes textuelles et de commentaires raffinés, qui est le sien dans le domaine des pensées qui s'adossent aux grands monothéismes. C'est comme ça.

Lardreau et Jambet nous disent ceci : la Révolution culturelle en Chine, Mai 68 en France, ce n'était d'aucune manière un processus, une politique, ou quoi que ce soit qui appartienne à ce monde. Pour fonder pareille insurrection des esprits, il faut avoir recours à une ontologie du Deux, au manichéisme. Le Rebelle s'est levé, et ce n'était même pas *contre* le Maître, mais ailleurs, dans un monde dont l'essence est l'insoumission contemplative éternelle, où nul maître ne tient plus son discours organisateur. Lardreau et Jambet, fidèles en cela à l'esprit de 1793 dont se prévalait la Gauche prolétarienne, postulent que la révolution n'est rien si elle n'est l'instance de la Liberté absolue, l'évanouissement de tout effet de domination. Leur concept de la révolution, c'est la révolution démocratique bourgeoise poussée jusqu'au bout, c'est la Grande Démocratie, celle de la tyrannie abolie jusque dans son concept. Toute entreprise qui, au plus près de la rébellion, restaure en fait une nouvelle maîtrise, lors même, et surtout, qu'elle se réclame de la révolution, est la forme spécifique que prend le monde du maître à l'épreuve de celui du rebelle. Il faut donc distinguer :

– la Révolution culturelle, assomption angélique du Rebelle, avènement de l'autre monde, liberté absolue détachée de la chair et de la mort ;

– la révolution idéologique, renouvellement du discours du maître, réinscription dans ce monde par-delà la tempête ; nouveauté, certes, mais nouveauté *de la contre-révolution culturelle*.

Cette distinction s'éclaire d'une comparaison systématique entre la Révolution culturelle en Chine et la révolution culturelle chrétienne. De même que saint Paul, génie de la révolution idéologique, a fondé l'Église et sa maîtrise au plus près d'une insurrection spirituelle de masse d'essence manichéenne, qui cassait en deux l'histoire du monde antique (rupture dont la trace se déchiffre ensuite à travers toutes les hérésies populaires), de même le maoïsme a finalement régénéré le parti et le marxisme au plus près d'une levée (celle des gardes rouges) qui posait, en plein cœur de l'histoire bourgeoise, l'exigence pure d'un autre monde, d'une autre histoire.

La révolution idéologique, chrétienne ou marxiste, est ce à travers quoi la puissance d'altérité absolue du Rebelle change le monde du Maître, de façon que soit restaurée la soumission homogène. Inverser la rébellion en soumission absolue, tel est le traquenard tendu au rebelle par les nouveaux maîtres et leur nouveau discours. On le voit dans ce que les moines ont su capter et asservir de la haine délivrée par l'insurrection spirituelle des pauvres au crépuscule du monde antique. Ils en ont fait un ordre, un enfermement, une implacable loi. La liberté absolue du vagabondage primitif, l'égalitarisme furieux, le mépris de *ce* monde sont devenus (le maître antique ayant cédé la place au nouveau maître chrétien, maître que la rébellion instruit) l'obéissance absolue au Supérieur, la hiérarchie, l'ordre divin d'un monde radicalement unifié.

On le voit de même, selon Lardreau et Jambet, dans ce que le parti a su faire des rebelles rouges en Chine, sous la loi d'un nouveau concept de la dictature prolétarienne : laborieuse obéissance, macération sacrificielle, embrigadement, culte sans fin du Chef et du Texte, barbarie de la pensée morte.

Dans un cas comme dans l'autre, une catégorie soutient le point d'inversion : celle du Travail. Les moines bêchent le jardin, les gardes rouges défrichent les terres vierges. Ceux qui étaient *de l'autre monde* s'asservissent au plus profond des besoins de la terre. La révolution idéologique est ce par quoi ils en viennent à le faire de leur propre gré, pris au *semblant* de révolte qu'est l'idéologie révolutionnaire.

C'est ainsi que Lardreau et Jambert nous enseignent comment, ayant pris leur départ, après 68, pour la révolte illimitée, l'avènement d'une autre Pensée, la haine du semblant révisionniste, ils se retrouvèrent stupides, ânonnant trois phrases de Mao, et courbés jusqu'à terre sous les ordres absurdes de la camarilla d'aventuriers qui « dirigeait » la Gauche prolétarienne. Lamentable histoire en effet, dont peu sont revenus, et dont on conçoit qu'il leur faille de vastes détours pour en éclairer la raison.

Or ce livre décourage d'emblée, étant idéaliste et fasciste.

– Idéaliste absolument : « Le réel n'est rien que discours. » Ou encore : « le monde est un fantasme » (p. 18).

– Fasciste : « Je puis écrire à présent ce mot d'ordre qui ne me sert plus de rien, qu'il eût fallu crier voici cinq ans : *la haine de la Pensée est réactionnaire à cent pour cent si elle ne s'assortit pas de la haine du Prolétaire* » (p. 136).

La haine de la pensée *et* la haine du prolétariat, c'est une exemplaire figure idéologique du fascisme.

On ne s'abritera pas derrière le culte des masses¹ pour y parer. Le fascisme, tout aussi bien, est doctrine violente des masses.

On tirera donc une croix : le fascisme ne se discute pas.

Ne peut-on dire aussi le contraire ? Texte antifasciste en ce qu'il nie radicalement toute biologie politique, évacue tout naturalisme, débusque ce que dissimule d'abjection préfasciste les apologies indifférenciées de la jouissance. Oui, cette diatribe contre Lyotard-le-menteur (p. 213), cette furieuse exigence d'une morale, ce procès intenté à Sade d'être le semblant haïssable du rebelle, la pire complaisance, le pire des maîtres (p. 184), nous en soutenons l'effort. Quand ils disent, les sectateurs de l'Ange, que Lyotard (et nous dirions aussi bien Deleuze) « c'est pas de la théorie. Mais un programme : celui de la fascisation de l'esprit » (p. 219), nous sommes contents.

Et texte matérialiste au moins en ceci que sa question lui vient de l'histoire, de l'histoire *bien centrée*, sans erreur sur ce qui importe : la Révolution culturelle, Mai 68, l'équipée des « maos de *La Cause du peuple* », Lardreau-Jambet se refusent, comme tant d'autres de leurs anciens camarades y donnent ignoblement la main, à en falsifier la force et la nouveauté, à en trafiquer l'oubli. De cette irréductible fidélité à la révolte, de cet *autre chose* entrevu et pratiqué, ils demeurent les gardiens. La trace réelle du mouvement du monde ne fut pas pour eux simple faux pas sur les sables avant la marée des émoluments bourgeois.

Plus profondément encore, c'est à partir de cette expérience inouïe, de son tranchant, qu'ils légifèrent sur la philosophie, et non l'inverse. Nous disons par là que Lardreau et Jambet tiennent ferme sur la révolte, et qu'il leur faut concevoir un système d'où

elle soit radicalement avérée, fût-ce contre la systématique pessimiste héritée de Freud et de Lacan.

Car, pour Lardreau et Jambet, philosophie veut dire Lacan. Mais de ce que Lacan forclôt la révolte ils tirent courageusement la leçon qu'il faut trouver un monde – celui du rebelle – d'où Lacan, en tant que pensée, soit à son tour forclos.

Pourtant, ce pari de fidélité, dont nous mesurons la grandeur au regard de l'abaissement du plus grand nombre sous la férule des nouveaux bourgeois, chemine malaisément et se change au bout du compte en prophétie quasi désespérée, en Attente millénariste. « Il faut que l'Ange vienne » (p. 36), cri étouffé. Ce qui était en apparence le roc d'une surrection populaire ineffaçable, dans son fait comme dans ses effets, s'évapore en question aléatoire, en vaine allégorie du Retour. Le Rebelle n'est point à l'œuvre en ce monde, il est, il fut, Visitation :

J'ai tenté de montrer comment les deux grands thèmes à travers quoi s'était parlée la révolution culturelle s'étaient raréfiés et subvertis. Au terme, la Rébellion exactement se retourne en Obéissance ; c'est la triste fin où le monachisme mène le Rebelle qu'à son ombre exsangue il fasse dire à genoux les mérites de la soumission (quant au Rebelle lui-même, il faut s'imaginer que déjà il est reparti ailleurs, que, quittant cette histoire qu'il avait traversée de sa fureur, il a fait retour vers la sienne, où il ne cesse d'ourdir la révolution culturelle) (p. 134).

Traversée, retraite obscure : la révolution culturelle ne s'ourdit point dans le visible, dans l'existant. De ce que son règne soit possible, voici que finalement on se prend à douter, et que Lardreau et Jambert, partis de la plus exaltante certitude – ceci, de la

Révolution, a eu lieu –, tombent dans la banale et consternante question de toute la petite bourgeoisie intellectuelle défaite à partir de 1972 : n'avons-nous pas rêvé ? N'était-ce pas plutôt rien, en vérité ? Le nihilisme éthique investit l'audace du pari pour le Rebelle. Ce n'est, en sursaut, qu'à se prévaloir d'un modeste calcul que nos anges précipités maintiennent, branlante, leur foi :

Et je dirais encore ceci : que d'avoir tort nous aurions encore raison. Oui, s'il n'y avait des gens comme nous, aussi abusés qu'on nous suppose, et quitte à jouer la figure de l'ahuri, le monde serait encore plus mauvais qu'il n'est. C'est en ce sens que nous disons comme Rousseau, dans le sens même où il le disait, qu'aucun homme n'oserait dire qu'il est meilleur que nous (p. 153).

Comment ce qui les avait si fort soulevés peut-il voir sa substance historique ravalée à cet « optimisme » moral de toutes parts cerné par les puissances du doute ?

Ce chemin exemplaire, qui ponce une idée juste (l'histoire du monde, à partir des années soixante, a réorienté son cours) jusqu'à la faire s'évanouir, il faut le suivre, car c'est celui d'un bilan. Et ce bilan nous intéresse, nous révolutionnaires maoïstes pour qui la Révolution culturelle et Mai 68 ne sont pas des lieux de la mémoire, mais la substance du présent.

C'est entre deux négatifs que Lardreau et Jambet veulent tenir la prise sur le nouveau, sur la révolte.

D'abord, la philosophie à partir de laquelle ils opèrent : Lacan, théoricien du discours du Maître et négateur de tout monde qui ne soit pas ce discours. Rappelons schématiquement ses repères : l'homme est sexe et langage. Son désir n'est qu'articulé, sous

la loi du signifiant. Mais la prise du signifiant, c'est le manque en tant que cause. La castration, qui fait s'équivaloir Désir et Loi, les noue dans un espace sans dehors ni dedans, est ce qui scelle un destin : que le désir, parce qu'il est désir de l'Autre, se règle sur le Même. Pris dans les défilés du signifiant où son objet ne se présente que comme absence, le désir plie sous le signifiant-maître, le signifiant du manque, le signifiant du signifié nul. Il n'est de corps (sexué) que sous la Loi, disposé par le discours du Maître. La rébellion est, en son désir de l'Autre, désir de l'absolue soumission. Lacan interpelle, en 1969, les chahuteurs gauchistes de Vincennes : « Vous voulez un maître, vous l'aurez. »

Lardreau et Jambet veulent penser la rébellion selon cette raison freudienne qui, sans hypocrisie, en réénonce, comme déjà faisaient les Grecs, l'impossibilité radicale.

Voyons bien l'antinomie : Lacan institue nécessairement la révolution au passé, comme « question transcendantale² ». Si en effet ce qui a eu lieu (Révolution culturelle, Mai 68, Gauche prolétarienne) se mesure à ce que Lacan le déclare impossible, il n'est d'autre ressource que de formuler la question en ces termes : comment la révolution est-elle possible ?

C'est là le point d'où tout s'ébranle, car il n'y a pas de réalité d'une telle question. Et pas même pour Lardreau et Jambet, sauf s'ils se tiennent déjà aux lisières de l'oubli. La révolution *est*. C'est même historiquement, en un sens, la seule chose qui soit, puisque ses adversaires n'ont d'être politique interne que de s'y opposer : contre-révolution. Poser à l'ensemble de ce qui est la question kantienne de sa possibilité, c'est feindre de s'extraire de cet ensemble, c'est déjà s'installer dans la figure fictive de l'au-delà.

Le tourniquet de l'Ange est le suivant : interroger la Révolution culturelle du point de son impossibilité (lacanienne), et donc comme ce qui, faisant question par son existence, conduit à établir cette exigence dans l'inexistence : autre monde, au-delà, royaume des Anges.

Là où les maoïstes disent, à l'inverse : *le monde est celui qui s'avère dans la révolution*. N'en cherchez pas un autre, pas même celui de la contre-révolution, dont la loi interne nous est déchiffrable du seul point de vue de notre réalité. La Révolution culturelle et Mai 68 ne sont pas des exceptions encerclées, quasiment inintelligibles. C'est la réalité elle-même, et ce dont procède toute réalité.

Dans l'ordre de l'histoire du monde, la révolte est première, le maître second. L'intelligence du monde (et des discours), ce n'est pas la Loi, c'est l'antagonisme.

Il n'y a pas de bilan lacanien possible de Mai 68. Il n'y a qu'un bilan impossible. C'est de cet impossible que Lardreau et Jambet brodent la légende, en ses affectations historiennes (les origines du christianisme). Tel est le premier négatif de leur propos.

Et le second : de Mai 68 et de la Gauche prolétarienne, Lardreau et Jambet retiennent exclusivement, en tant qu'altérité, le négatif. Fin du savoir, haine de la culture héritée, activisme exténuant, annulation de soi. Voyez ce tableau exalté :

Nous rêvions tous, au fond, de parvenir à une lecture aussi grossière du *Capital* que de la Bible, celle des "anthropomorphites".

Nous avons le désir d'une souveraine amnésie. Leur fureur à détruire les temples, à profaner les tombeaux païens pour en vendre les marbres à des fabricants de chaux – c'était la même amnésie.

Nous eussions brûlé la Bibliothèque nationale pour souffrir comme il fallait. [...]

Nous voulions l'humilité; le saint, avec son statut d'abjection, de rebut, d'ordure, auquel l'intellectuel se sentait plus naturellement accordé, voilà ce vers quoi nous tendions. [...]

Et il était normal que, voulant rompre avec toute philosophie de la survie, avec ce "*conatus*" que la méditation classique installe à la place que l'on sait, nous retrouvions le détachement chrétien : mépris de toutes choses, oubli des parents et horreur du monde lui-même; normal que réapparaissent les formes les plus aberrantes de destruction du corps, d'exténuation de ses désirs. Nous vîmes resurgir une folie du jeûne, une démente de la veille. Et, émerveillés, nous comprîmes que nous n'avions plus peur de la mort (p. 132).

De la tempête, Lardreau et Jambet n'ont mémoire que subjective et nulle. Un peu plus haut, ils évoquent la « componction de l'intellectuel » et déclarent avoir pu vérifier que, dans la « douleur de l'âme », « les larmes de l'amour accompagnent celles de la pénitence ». De la levée ouvrière, ils n'ont filtré, dans leur invraisemblable narcissisme, que ce mot d'ordre absurde : nous (les intellectuels) étions tout, soyons rien.

Et c'est, paradoxalement, la raison pour laquelle ils ont, quoi qu'ils en disent, si peu changé. C'est de part en part leur être ancien qui parle, celui de l'intellectuel bourgeois qui n'en revient pas d'avoir pu renoncer à ses délectations ordinaires, à ceci près qu'en faisant une forme exaltée – une philosophie idéaliste singulière – de son renoncement il s'abstient en vérité de renoncer *jusqu'au bout*. Ils ont renoncé si peu, Lardreau et Jambet, que les y voici

retournés ; si Lacan est resté debout pour eux, c'est que l'ascèse révoltée, la folie du corps exténué et de la raison défaite, contenus privilégiés et négatifs de leur expérience, assuraient en eux la permanence de l'intellectuel ordinaire.

Le révolutionnaire prolétarien n'est pas renoncement, il est scission affirmative.

Lardreau et Jambet ont partagé avec leurs adversaires deleuziens cette conviction aristocratique que le militantisme révolutionnaire est d'abord cassure absolue, crachat sur soi-même, épuration intérieure. Leur seule force est de revendiquer cette figure négative, au lieu d'en tirer prétexte, comme les autres, pour vilipender ce qu'ils furent pendant quatre ans, et exiger le retour des jouissances d'autrefois³. Le fond toutefois demeure, dans sa faiblesse insigne : la volonté éperdue de l'intellectuel bourgeois de survivre, fût-ce dans la représentation tragique imaginaire de sa dépossession.

Lardreau et Jambet vont ainsi cheminer entre deux négations qui se répondent et se consolident, lors même qu'elles font mine de s'exclure : le lacanisme, qui au nom du monde en tant que discours nie la révolte, et l'ascèse manichéenne, qui selon la révolte nie le monde.

La rencontre du lacanisme et de Mai 68 aboutit donc à cette variante de la question transcendante où s'évanouit son objet : comment la négation du monde est-elle possible ?

L'immense détour par les origines du christianisme, qui occupe l'essentiel du livre⁴, s'éclaire sans peine. Le « mon royaume n'est pas de ce monde » vaut en effet maxime pour le Rebelle, dès lors que ce monde est du Maître.

Ce que Lardreau et Jambet, linpiaoïstes décidés, appellent « révolution culturelle » est l'irruption

imaginaire absolue du hors-monde, éradication définitive de l'égoïsme. C'est le « casser en deux l'histoire du monde » (p. 226). C'est l'idéologisme de la refonte de soi, fasciste dans son ambition sectaire de pureté absolue, de simplicité absolue, de recommencement à zéro.

Car ce zéro à la fin est le peuple lui-même, le peuple travailleur, à qui il faut inculquer violemment la pureté, la simplicité. De l'Ange au tortionnaire militariste, on l'a vu avec Lin Piao, on l'a vu avec l'Armée rouge japonaise, on l'a entrevue avec la Gauche prolétarienne, le pas est bref.

Certes, Lardreau et Jambet savent que « négation du monde » ne veut rien dire. Il faut poser (parier) un *autre* monde. L'Ange réitère inlassablement la proposition simple : il y a deux mondes (deux discours). Tout se scinde dès lors selon une ontologie manichéenne exemplaire, à partir cependant des « notions communes » de tout bilan petit-bourgeois de Mai 68 : Corps et Discours.

Le corps doit se diviser en corps non sexué et corps sexué (ou, selon les Pères de l'Église, en corps glorieux et Chair). Le second tient du Maître, le premier non.

Le discours est discours du maître disposant le corps sexué. Mais le corps glorieux, l'Ange, se tient selon le discours du Rebelle :

Dire que le sexe est du Maître est une tautologie, comme de dire que le discours du maître est du Maître. Mais, si le sexe n'est pas le corps, alors le discours du Maître n'est pas le discours. Et, puisque nous parlons d'Occident, la raison n'est pas la pensée. [...]

Si nous ne tenions pas cette disjonction de la pensée et de la raison, du corps et du sexe, nous dirions l'impossibilité de la rébellion.

[...] Il faut qu'il y ait non deux objets du désir, c'est là que se perdirent les Pères, mais deux désirs.

Ou plutôt un désir, c'est-à-dire un désir sexuel, et un désir qui n'ait rien à voir avec le sexe, pas même le désir de Dieu : rébellion (p. 35-36).

À ce point, le découragement de la critique nous saisit de nouveau. Fariboles, après tout, ce dualisme, et sur ses deux versants. Il est tout aussi faux que le désir sexué soit du Maître, et que le désir non sexué n'en soit d'aucune manière. Encore plus que passe là la division des mondes.

Que dire, sinon que rien, et surtout pas la révolte, n'autorise le Deux pur de la métaphysique? La révolte est exemplairement ce qui scinde, donc non pas le Deux, mais le Un se divisant en Deux et révélant dès lors ce que le Un a toujours été, le devenir de sa propre scission. Il n'est d'unité que des contraires. En ce point s'affrontent, sans médiation, deux ontologies contradictoires (métaphysique et dialectique). Lardreau et Jambet maintiennent en fait la consistance métaphysique non scindée de l'Un, ne pouvant dès lors la réduire qu'en posant à l'extérieur le double hétérogène de cet Un. Leur maxime, contre « un se divise en deux », c'est « deux fois un ».

On comprend que Lardreau et Jambet s'opposent :

a) à l'anarchisme du multiple, tel que, sur son sol de Nature, il prépare au fascisme (*n'importe quel* désir vaut, dans les multiplicités machiniques). C'est à quoi leur sert l'aphorisme : « Le Deux est ce qui protège le multiple de l'universalité du maître » (p. 68)⁵;

b) à l'usurpation de l'Un comme semblant et perversion, tel qu'il s'incarne dans le projet d'État révisionniste, dans le social-fascisme (*aucun* désir

ne vaut, toute expérience de masse est nulle, seul l'État, capitaliste unique, fait la politique).

Mais le biais qu'ils adoptent est fictif. Car c'est la problématique « numérique » elle-même qui induit une ontologie falsifiée. Nous n'échapperons pas aux contraintes alternées du Multiple et de l'Un par la postulation angélique du Deux. Ce qui ébranle le cadre arithmétique de l'ontologie, c'est le primat inconditionnel du devenir comme scission. Mais c'est ce que Lardreau et Jambet ne peuvent pas vouloir, à *raison de leur politique*. Ce qui soutient irréductiblement la pensée dialectique, c'est en effet qu'au cœur du mouvement de masse s'effectue l'*antagonisme* de classe.

Lardreau et Jambet se plaignent de ce que les masses n'aient finalement été pour eux (et, prétendent-ils, pour les gardes rouges) qu'une abstraction :

En fait, les masses sont totalement absentes de nos récits. Tout le temps *nommées*, elles ne sont qu'un pur signifiant, exactement identiques au nom du Président (p. 150).

Les Masses n'avaient jamais été pour nous qu'un pur signifiant, le signifiant-maître (p. 136).

Laissons les gardes rouges. Mais, pour la Gauche prolétarienne, il en devint bien ainsi : vous les aviez prises, les masses, dans leur indivision symbolique, dans les signes que vous offraient la violence démocratique, la révolte nue, l'oppression racontée. Or ce sont les masses travaillées par l'antagonisme, et où s'affirme conflictuellement un point de vue de classe, qui opèrent la politique de la révolution. Voilà ce qu'avec la GP vous avez rejeté. Voilà ce qui vous accule à ce bilan désastreux. Quand les signes vous ont fait défaut, vous avez perdu la tête et le monde.

Ce qui entrait en scène ne valait plus symbole, mais réalité. L'antagonisme.

L'antagonisme, c'est en fait l'élément organisateur, *parce qu'absent*, du bilan tracé par les Anges. Vous vous présentez en héros des deux mondes hétérogènes, mais la vérité est qu'à la seule approche de l'hétérogène effectif, quand ne valait plus rien votre brutale exagération des violences symboliques, vous avez fui sans demander votre reste, vous vous êtes dissous. Et aujourd'hui encore, vous payez le prix philosophique de ce qui fut l'errance de la GP : une politique fictive, dès lors que la pensée qui la gouvernait prétendait s'en tenir aux masses et contourner l'antagonisme de classe. Car les masses sans les classes n'ont nulle existence et deviennent en effet le pur signe de l'Idée, l'Idée de révolution.

Le déni de l'antagonisme est tel que Lardreau et Jambet sont astreints à poser les deux mondes, celui du Maître et celui du Rebelle, dans une coexistence éternelle :

II. Le Multiple se laisse ramener à Deux. Le Duel est dès l'Origine. L'Un peut être/ne peut être conquis.

III. Chaque Plérôme se donne toujours pour un Aiôn, même si la contemplation peut le résoudre en histoire (p. 23-24)⁶.

L'histoire, où se résout l'éternité coexistante des deux mondes, n'est qu'une disposition contemplative. Ce qui se donne comme révolte est, dans son être, l'inverse : *la coexistence pacifique*.

Ce qui est proprement exclu, c'est qu'un monde ne puisse advenir que dans la destruction d'un autre.

Et cette juxtaposition éternitaire du Maître et du Rebelle éclaire ce qui frappe dans ce livre si violent d'allure et si « peuple » d'intention (n'écriront-ils

pas, page 142, que leur but est de « donner aux intellectuels des raisons de se mettre du côté du peuple »? Mais ce qui est donné d'une main est repris de l'autre, la vieille main sceptique qui fait des choses simples d'obscures énigmes : « Resterait bien sûr à savoir ce qu'est le peuple! » [*ibid.*] Quatre ans de « Cause du peuple » les ont laissés sur ce point apparemment perplexes) : *y prédomine la conception bourgeoise du prolétariat.*

Quand la petite bourgeoisie intellectuelle attribue au seul mouvement de masse révolté le tout de la révolution, elle en dissout toute apparence, tant l'évidence sporadique et circonstancielle des tempêtes de masse entre en contradiction avec l'idée même d'une transformation radicale (allant à la racine) de la société et de l'État. Ce qui seul donne son corps politique à la rupture de masse, et change la révolte en monde, c'est l'essence de classe de l'antagonisme, c'est l'existence, *en ce monde*, et comme loi de son existence unique, de deux politiques (de deux conceptions du monde) rigoureusement contradictoires, mais l'une comme l'autre praticables exclusivement selon la destruction effective de l'autre. En dehors de quoi la révolte est répétition vaine de la protestation infinie, son être historique étant dès lors d'être défaite et résiliée. Ce qui est faux : nous tenons et prouvons que l'histoire est celle des victoires, et qu'il est sans exemple qu'une classe antagonique à l'ordre existant, dès lors qu'elle s'érige en classe politique, ne l'emporte pas à la fin, et ne remodèle pas le monde à son image.

Lardreau et Jambet veulent une autre voie, parce que leur concept de la victoire est tout entier dans la métaphysique du *définitif* : Maître à jamais silencieux et rompu. Traduisons : ils ont peur et dégoût de la dictature du prolétariat. Leur saut ontologique

consiste à changer idéalement le sporadique du mouvement en éternité de coexistence.

Cette opération mentale vise à anéantir (dans les idées) le prolétariat. Dépouillé de son essence politique, qui est sa dimension pleinement antagonique, ramené à n'être qu'une composante des masses, le prolétariat se dissout en classe ouvrière, le prolétaire n'est plus que son être social, c'est-à-dire le Travail. Il est facile alors de prétendre, comme l'ont toujours fait Lyotard et Deleuze, que la classe n'est jamais qu'une pièce du discours du Maître (capitaliste), puisqu'elle est le Capital lui-même par le biais du labeur où il s'enfante et se reproduit.

Cette idée consternante, il faut dire énergiquement que, dès Marx, c'est *contre elle* très précisément que s'est édifiée la théorie marxiste de la révolution. En faire le pont aux ânes d'une « critique » du marxisme est une de ces stupidités tenaces dont l'antimarxisme petit-bourgeois a toujours eu le secret. À tout prendre, quand la bourgeoisie réactionnaire franche et ouverte voit dans tout antagonisme, toute violence, la main du complot marxiste, et donc à la fin la main des prolétaires et des rouges, elle montre qu'elle en sait plus long sur le marxisme que nos docteurs qui pontifient sur la reproduction élargie du Capital et « l'aliénation » des ouvriers.

On regrettera que Lardreau et Jambet pataugent dans ces méprises séculaires. Voyez :

Avec Mao, nous disions : *“Laissez venir à moi les petits enfants, qui sont comme le soleil à huit ou neuf heures du matin.”* Avec ce vieillard que l'amnésie avait saisi assez pour qu'il ne parle plus que par logia, ce vieillard superbement irresponsable qui devant ces hordes, ces torrents de gardes rouges assemblés sur la place où se lève le soleil, lance l'idée la plus folle, la

plus profonde de la Révolution culturelle, dont le marxisme éclatait mieux que de tout ce que depuis nous avons pu dire, de tout ce que nous dirons jamais : le prolétariat, c'est vous ! (p. 133)

Idée profonde, en effet, mais idée exemplairement *marxiste* : reconnaître le point de vue de classe là où il est, c'est-à-dire dans la fraction du peuple révolutionnaire qui matérialise l'antagonisme, est depuis toujours le principe même de l'action marxiste. Fer de lance de la révolte contre la nouvelle bourgeoisie révisionniste, la bourgeoisie dans le parti, les gardes rouges de 1966 sont le prolétariat, dans l'exacte mesure où le prolétariat n'est jamais que ce qui pratique jusqu'au bout l'antagonisme politique avec la bourgeoisie. Et, en janvier 1967, c'est la classe ouvrière de Shanghai qui sera le prolétariat, prenant la tête en ceci que la classe ouvrière, quand elle advient sur la scène comme prolétariat, délivre l'unité d'ensemble de l'antagonisme, le désencercle irréversiblement, ce que nul ne sait faire à sa place.

Qui vient nous dire que le prolétariat, c'est l'ouvrier exploité du capitalisme, prouve la nullité de son marxisme, au niveau le plus élémentaire : la saisie de la notion de lutte des classes, tout simplement.

La classe sociale de l'exploitation et du syndicalisme, il faut s'en diviser, s'en épurer et s'emparer du monde politique total, de la politique révolutionnaire de tout le peuple, pour que s'édifie et existe le prolétariat. Et il est vrai que le maoïsme, que la Révolution culturelle ont porté à son comble cette certitude marxiste.

La médiocre critique du Travail, réfléchie comme critique du prolétariat et du marxisme, n'est que l'adoption des catégories de l'adversaire : la vision

purement « sociale » et objectiviste du phénomène ouvrier. Ici se montre la deuxième composante du bilan de la GP, dont Lardreau et Jambet sont impuissants à comprendre les termes. Parce qu'elle était dans l'idéologie apolitique des masses, la GP transporta partout la réduction de l'ouvrier à son être social, son être « de masse », précisément. L'usine, le travail productif, le « fascisme d'atelier », on ne voyait pas plus loin. *Parce qu'elle était « massiste », la GP fut aussi ouvriériste.* Et c'est ce qui la fit échouer contre le syndicalisme et le PCF, dont l'ouvriérisme cimente la base de masse au sein de la classe ouvrière.

Lardreau et Jambet ont conscience d'avoir été reconduits à la soumission et à la bêtise politique par le culte sournois du travail ouvrier, du travail tel qu'il se donne dans l'usine capitaliste :

L'un des enjeux essentiels de la révolution idéologique, dans la définition qu'elle proposa des deux vies, ce fut assurément d'autoriser d'une nouvelle doctrine, la fixation au travail, en en affirmant la *dignité*. [...]

Ce considérable remaniement intellectuel, dont on a essayé de préciser les articulations, s'est finalement ordonné à ceci qu'il fallait poser le Travail comme idéal. [...]

Il me semblait voir [dans la révolution culturelle chrétienne] la même haine qui nous avait animés [nous, la GP] de ce que cette coupure entre le Travail et la Pensée avait construit d'une vie raréfiée, la même haine des détenteurs du savoir de ce monde ; je ne m'apercevais pas encore que c'était à en rendre compte, eux et nous, du côté d'une surestimation également profitable au Maître du travail productif, que nous nous étions employés » (p. 128-131).

Il me semble qu'au fond le tour fut le même par quoi la haine de la Pensée nous jeta dans les bras du Maître, nous qui croyions avoir de cela à jamais rompu avec lui : nous aussi, marxistes, nous l'ordonnions à l'amour du travail (p. 136).

Le marxisme, théorie et pratique de l'antagonisme politique bourgeoisie/prolétariat, n'a rien à voir avec « l'amour du travail » ! Laissons cela aux propagandes giscardiennes sur la réhabilitation du travail manuel ! La GP, hélas ! n'en était pas éloignée. Haine abstraite de la pensée, amour abstrait du travail ouvrier : la GP a oscillé de la révolte idéologique à l'ouvriérisme syndicalisant avant de disparaître, laissant aux prises les seules politiques antagonistes : bourgeois et prolétaires, révisionnistes et maoïstes⁷.

Il est à l'honneur de Lardreau et Jambet d'avoir exécré l'abêtissement ouvriériste, qui est le plus grand mépris et le plus grand obstacle séparant la classe ouvrière de l'antagonisme, du programme de la révolution, de la classe politique. Car n'est politique, n'est pleinement antagonique que ce qui concerne tout le peuple.

Mais, n'ayant pas su se cheviller durablement au mouvement réel, obsédés par l'idée de Salut, voici qu'ils ont glissé de la haine de l'ouvriérisme à la haine des ouvriers, à la haine de la politique, du marxisme et du prolétariat.

Ne parvenant pas à décoller le prolétaire de son pur être social objectif, ils ne parviennent pas à briser cela même qu'ils tentent de critiquer : la définition ouvriériste de l'ouvrier, la définition syndicaliste du marxisme, la définition apolitique, non antagonique et contre-révolutionnaire de la lutte des classes. Et les voici contre-révolutionnaires à leur tour, crachant sur la classe au nom des masses,

sur la révolution au nom de la révolte, sur l'action au nom de la contemplation.

Lardreau et Jambet passent absolument à côté du maoïsme, de l'essence même de la Révolution culturelle, à côté de cela qui les eût sauvés, peut-être, et de la dualité mystique des mondes éternels et du pessimisme lacanien : l'antagonisme en tant que tel, dont le lieu est la politique révolutionnaire du peuple, qui incessamment se divise d'avec la politique bourgeoise, et fait valoir, dans les tempêtes de la révolte, le tranchant organisateur du nouveau monde prolétaire.

Disons que ce qui, par l'exigence absurdemment métaphysique de pureté, par la haine du prolétaire et du marxisme, par le culte des masses apolitiques, apparente Lardreau et Jambet au fascisme provient non de ce qu'ils critiquent de la GP, mais de ce qu'ils en ont conservé, et qui la rattachait sur le fond aux bourgeois et aux révisionnistes : une vision du prolétaire restreinte et négative, close sur l'atelier, concentrée dans le syndicalisme des comités de lutte.

Séparer les masses de la classe les annule l'une et l'autre, en même temps que la politique. Les « masses » deviennent un pur nom, la classe s'absorbe dans le syndicat. Et Lardreau et Jambet reviennent au point de départ : des intellectuels bourgeois, rien de plus, ou, si l'on veut, rien de moins.

Ce bilan angélique, si insensé qu'il paraisse, n'est à la fin que conservateur. Rien de ce qui fit l'aventure et l'effondrement des « maos de *La Cause du peuple* » n'y est en son fond questionné. Prise telle quelle, au ras de sa conscience immédiate, cette expérience est seulement arrangée et exportée dans le fastueux décor du Manichéisme. L'Ange n'apporte aucune nouvelle que nous ne connaissions déjà, et son attirail gnostique, sinueux et savant, n'est la visitation que de l'ombre d'une ombre.

Notes

1. Masses elles-mêmes inconscientes, registrées dans l'en-soi : « Les masses n'ont pas besoin de l'Ange, puisqu'elles le sont » (p. 79). Ce qui apparaît ici, c'est le traitement de la question des intellectuels comme question séparée, exception du pour-soi : « [L'Ange] n'est ici que l'exigence, pour les intellectuels, de ne point se leurrer sur l'Éthique » (*ibid.*). Des masses, de leur mouvement réel, les Anges, en vérité, n'ont cure. C'est du seul salut des intellectuels qu'il est question.

2. Question transcendante dont le corrélat, comme chez Kant, est la foi, la gnose obscurantiste, sa langueur, son style inopérant et sucré, qui, dans *L'Apologie de Platon* (C. Jambet, Paris, Grasset, 1976), font un contraste pénible avec ce que l'Ange tire encore de force d'être branché sur la secousse de l'histoire.

3. C'est-à-dire le bénéfique serein des miettes de l'impérialisme, le salaire du chien de garde antiprolétaire et antimarxiste, et l'inutilité stipendiée du bouffon.

4. Et fait son intérêt de détail. Appréhender la force de masse et de rupture qui donna puissance, pour deux millénaires ou presque, à cette religion, est un propos d'histoire supérieur à beaucoup d'autres. À ceux qui disent, les yeux torves et croyant nous défaire, que les maoïstes sont les chrétiens de notre temps, nous répondrons ceci : si vous voulez dire que la pensée marxiste a pour nous puissance populaire pour les siècles à venir, d'accord ! Nous espérons même faire mieux. Là où Lardreau et Jambet errent, c'est quand ils pensent selon la répétition et croient que notre question immobile est celle du christianisme : « Tant que le modèle jus'ici éternel des révolutions culturelles, tant que la chrétienté n'aura pas été entendue, que peut vraiment nous faire ce savoir dont la nouveauté nous enchante ? » (p. 232)

5. Cf. la note consacrée au *Rhizome* de Deleuze et Guattari par Jambet,

dans son *Apologie de Platon*. Nous sommes d'accord (voir mon texte ci-dessus) pour repérer dans Deleuze l'effort de « conjurer le dualisme » et de proposer ainsi ses services au semblant. Mais c'est au cœur même du multiple deleuzien qu'il faut dépister l'antagonisme forclos, l'allégeance, d'autant plus reconnaissable qu'inversée, à l'Un de l'État réactionnaire. C'est la condition nécessaire pour réduire le fascisme larvé de l'entreprise de Deleuze. Mettre à l'extérieur le Un du Rebelle ne fait que tendre un miroir à l'extériorité, posée par Deleuze, du Un soustractif qui conditionne les multiplicités, exactement comme l'État bourgeois organise, en tant que séparé, la division du peuple et l'État fasciste, par la terreur, son atomisation. Justement : les multiplicités « moléculaires » de Deleuze, il faut y reconnaître aussitôt les atomes inorganisés à quoi l'État fasciste rêve de réduire toutes les classes et forces sociales du camp de la révolution. Dès lors, c'est faire trop d'honneur à Deleuze que de le saluer, comme fait Jambet, en tant que « le seul philosophe actif d'aujourd'hui ». Pas plus actif, en vérité, que ne l'est la bourgeoisie dans sa pratique ordinaire, dont toute la substance est d'interdire, autant que faire se peut, que le peuple, surmontant sa division en termes de multiplicités, se scinde selon l'antagonisme, et pose ainsi dans l'histoire réelle l'Un du prolétariat.

6. *Plérôme* veut dire multiplicité unifiée, monde. *Aïôn* veut dire existant éternel. La seconde thèse signifie donc que chacun des deux mondes (lesquels sont, comme le dit la première thèse, « dès l'origine ») se donne comme éternel.

7. À quel point l'ouvriérisme façonne la mémoire de tous ceux qui furent pris dans la débâcle de la GP, et conforte leur bilan catastrophique d'un matérialisme social entièrement révisionniste et bourgeois, on le voit aussi chez J.-A. Miller, autre lacanien restauré. Dans son « Discours de Rome » (*Ornicar*), la seule allusion à son passé de « maoïste » évoque

l'utile humilité qui fut la sienne
quand il rencontra, chez les ouvriers,
la supériorité de celui qui sait faire
quelque chose avec ses mains.
Ce n'est certes pas un mauvais
sentiment. Mais on comprend que
quelques années aient suffi pour
épuiser les charmes *politiques* de
cette instruction et légitimer qu'au-
delà on retourne sans trop d'histoire
à la logique du signifiant. C'est un fait
du temps : quand les leçons qu'on
prend de l'histoire sont exclusive-
ment des leçons de « matérialisme »,
on peut vaquer à ses occupations,
et même trouver raisonnable le
Programme commun. La seule leçon
qui soit sans retour est la leçon
d'antagonisme.

Jacques Rancière
Savoir et pouvoir après la tempête

Jacques Rancière est bien connu de ceux qui suivent les publications de nos amis de La Fabrique, et je ne vais certes pas le présenter. J'ai beaucoup écrit sur lui, et souvent de façon très critique. Lui-même, s'il a dès 1982 commenté ma Théorie du sujet, dont personne ne parlait – ce dont je lui fus très reconnaissant –, l'a fait sans aménité aucune. Nous avons partagé maintes tribunes, engagé maintes discussions publiques. Nous nous sommes plusieurs fois croisés à l'étranger, où nombre de mes amis sont aussi les siens. Comment dire? Nous sommes sans doute trop proches sur trop de choses pour accepter sereinement d'être, sur quelques points, si éloignés. J'ai prononcé le texte qu'on va lire à Cerisy, au printemps 2005, lors d'une semaine qui lui était consacrée. On verra que j'y tente de pousser la proximité aussi loin que possible, et que finalement je suis content de trouver un motif minuscule de désaccord radical: nos interprétations des Maîtres chanteurs de Wagner ne sont pas identiques!

Je tiens à dire d'entrée de jeu que ce soir je ne dirai, de Jacques Rancière, que du bien. J'en ai dit dans le passé assez de mal, ma réserve est épuisée. Oui oui, nous sommes frères, tout le monde le voit, et moi aussi, à la fin.

Ne dire que du bien de Jacques Rancière n'est pas facile, dans la position que nous occupons lui et moi. Car n'est-il pas capable de penser que se trouver ainsi constamment loué par moi est le pire sort qui puisse lui être réservé? En sorte que la décision d'en dire du bien ne serait que la façon la plus rusée de lui faire du mal. En particulier, si j'annonce que sur nombre de points importants nous sommes d'accord, comment va-t-il le prendre? Ne va-t-il pas aussitôt modifier sa perspective sur tous ces points d'accord, et me laisser seul avec eux?

Le principe éthique qu'il me faut mettre en avant est d'éviter toute comparaison avec moi. Ne rien dire de moi. Ni accord ni désaccord, rien. Que du Rancière pur, intégralement loué. C'est du reste pour partir au plus loin de moi que j'ai choisi d'entrer dans son œuvre par ce qui semble appartenir à un autre : la relation entre savoir et pouvoir. Cette dialectique du savoir et du pouvoir est aujourd'hui en effet académisée par une référence systématique, et sans doute unilatérale, à Foucault. En réalité, sous sa forme vulgaire (« Tout savoir est un pouvoir, jetons bas l'autorité savante! »), elle a été une sorte de lieu commun de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix. Affirmons que si quelqu'un peut en revendiquer le déploiement conceptuel plus et mieux que Foucault, c'est bien Rancière, dont ce fut inauguralement le propos, comme il est clair dès le titre de son premier livre, *La Leçon d'Althusser*, qui médite sur le lien entre le « théoricisme » d'Althusser, son apologie de la science, et l'autorité politique réactive du Parti communiste français. Entre le savoir de l'intellectuel et le pouvoir du Parti dont il est le compagnon, de route ou de dérouté.

Pour comprendre ce dont il retourne, il faut revenir au contexte des années soixante et singulièrement à la séquence cruciale qui va de 1964 à 1968,

culminant en 1966. Car ce contexte est absolument paradoxal sur la question qui nous occupe : il prépare et organise la bascule, à partir de 1968, d'une position scientifique, qui fétichise les concepts, à une position praticiste, qui fétichise l'action et les idées immédiates de leurs acteurs. N'oublions pas que ce contexte a été celui des années de formation de Rancière.

Regardons ce qui se passe autour des années 1966-1967. Le règne du structuralisme est incontestablement celui de la science. Le motif en est profond, car il ne s'agit pas d'un scientisme ordinaire. Ce néo-scientisme est centré sur le motif de la formalisation, se mettant à l'école des réussites de la linguistique structurale, singulièrement de la phonologie. Il peut lire dans les dispositifs dominants des sciences humaines, le marxisme et la psychanalyse, des théories voilées de la forme : appareils psychiques pour la seconde, qui sont les formes du Sujet; modes de production pour le premier, qui sont les formes de l'Histoire.

Althusser et Lacan, chacun à sa manière, se portent dans ce mouvement et assument l'idéal de scientificité, soit l'idéal de la formalisation, l'un pour distinguer radicalement la science de l'histoire de l'idéologie, l'autre pour faire de cette formalisation, dans un texte canonique, l'idéal de la psychanalyse elle-même. Nous sommes donc dans un contexte où la question du savoir, dans sa modalité la plus raide, la plus dure, celle des sciences formalisées comme la logique, la mathématique, ou le noyau phonologique de la linguistique, est paradigmatique.

Or voici que s'installe, au cœur et à la fin des années soixante, une disposition toute contraire. Tel est le paradoxe initial qu'il nous faut considérer pour avoir une intelligence fondée de la trajectoire de Rancière. Ce paradoxe est en effet peut-être

l'exemple originaire et subjectivement décisif de ce qu'il nommera plus tard (et ce sont pour lui des catégories capitales) le rapport d'un non-rapport, ou le non-rapport pensé comme rapport.

Rappelons qu'en Chine, la Révolution culturelle se déroule entre 65 et 68 pour sa période d'intense activité et qu'elle a précisément en son cœur la question des formes d'autorité du savoir. La révolte étudiante se fait contre ce que les gardes rouges nomment les « bonzes académiques », dont ils réclament la destitution et qu'ils n'hésitent pas à malmener cruellement. Nous avons, à très grande échelle, une révolte anti-autoritaire visant le renversement des hiérarchies fondées sur la détention d'un savoir. Les révoltes d'usine, qui trouvent leur forme politique précisément en janvier 67 à Shanghai, sont également des révoltes anti-hiérarchiques qui mettent en cause l'autorité des ingénieurs et des chefs fondée sur le savoir technico-scientifique. L'idée est que l'expérimentation ouvrière directe a une importance au moins aussi grande. Voici une séquence qui va être référentielle pour nombre de jeunes philosophes, Rancière et moi entre autres, au moment même où nous étions engagés dans une apologie du concept scientifique et de son autorité libératrice. La question de savoir si nous avons tort ou raison d'être fascinés par la Révolution culturelle est un débat marginal. Le fait est qu'un immense phénomène politique semble polarisé sur la question du déni ou de la contestation révoltée de l'ensemble des autorités fondées sur la détention d'un savoir. Ce faisant, il constitue pour les scientifiques révolutionnaires que nous tendions à être le plus violent des paradoxes intimes.

Mais revenons en France. À partir de 67 ont lieu toute une série de révoltes ouvrières d'usine, qui commencent avant l'année 68 et se poursuivent en

son début avant le mois de mai. Ces révoltes sont de type nouveau parce que, organisées par des noyaux de jeunes ouvriers, souvent non syndiqués, elles se proposent aussi de bouleverser les hiérarchies internes à l'usine, ce qui prend la forme d'abord d'une réticence, voire d'une franche opposition à l'égard de l'encadrement syndical des mouvements, et ensuite d'une volonté assez systématique d'humiliation des autorités. Dans les mois qui suivront, cette volonté aboutira à la généralisation d'une pratique assez violente : la séquestration des patrons. Je vous signale une sorte de résumé stylisé de tout cela dans le film de Godard, *Tout va bien*, qu'on peut considérer comme un document artistique sur la façon dont des consciences s'éduquent précisément par l'expérience d'un rapport bouleversé entre savoir et pouvoir.

Enfin, préparée elle aussi en amont par plusieurs mouvements de dissidence, notamment sur la ségrégation sexuelle et sociale, la révolte étudiante de Mai 68 et des années qui vont suivre est explicitement dirigée contre l'organisation verticale de la transmission du savoir. Elle porte en effet sur la question des autorités académiques, du choix des formations, des étapes du cursus, du contrôle des connaissances, de la possibilité d'une auto-formation des groupes étudiants, qui s'organiseraient pour ce faire en l'absence de toute figure du professeur-savant.

Ces événements organisent le paradoxe : la bascule entre une sorte d'idéologie philosophique dominante sous le paradigme de l'absoluité des savoirs scientifiques et une série de phénomènes politico-idéologiques qui, au contraire, développent la conviction que la connexion entre savoir et autorité est une construction politique oppressive, qui doit être défaite, au besoin par la force.

De là provient que, pour Rancière comme pour moi et pour beaucoup d'autres, qui avons pratiqué le paradoxe de façon différente mais qui l'avons tous rencontré, va surgir une question considérable : comment délier, défaire les figures existantes de relation entre le savoir et l'autorité, entre le savoir et le pouvoir ? Cette question émerge comme naturellement dans le contexte dont je parlais, à partir du moment où l'on se range du côté du mouvement, ce qui est à l'époque notre geste inaugural de jeunes enseignants. Mais je pense que la question se développe sous une forme plus complexe autour du problème suivant : s'il faut destituer l'autorité du savoir, établi comme fonction réactionnaire dans les figures oppressives par lesquelles le savoir se trouve monopolisé, comment alors va se transmettre l'expérience ? La question de la transmission devient une question particulièrement aiguë. Si le concept n'est pas premier, si la pratique, l'expérience effective sont les vraies sources de l'émancipation, comment cette expérience se transmet-elle ? Et d'abord, bien entendu, l'expérience révolutionnaire elle-même. Quels sont les nouveaux protocoles de transmission, dès lors qu'on a défait, délié, résilié la canonique autorité du pouvoir et du savoir conjoints qui servait institutionnellement de lieu pour cette transmission ? Qu'est-ce qu'une transmission qui n'est pas une imposition ?

On peut aussi demander : quelle est la nouvelle figure du Maître, si l'on exclut toute validation par l'autorité institutionnelle ? Y a-t-il des maîtres hors institution, ou n'y a-t-il plus de maîtres du tout ? Cette question du maître, vous connaissez son importance dans l'œuvre de Rancière, mais elle est également tout à fait cruciale dans l'œuvre de Lacan. Elle émerge contextuellement non seulement de la question abstraite ou généalogique des relations entre

savoir et pouvoir, mais aussi, mais surtout, de ce qui nous est immédiatement légué par l'engagement dans le mouvement de masse mondial des jeunes et des ouvriers entre 1965 et 1975 au moins.

Je signale que dès l'origine de la Révolution culturelle Mao avait formulé cette question cruciale de la transmission hors institution sous la forme : qu'en est-il des successeurs de la cause du prolétariat ? Et comme lui-même accordait son soutien à la révolte étudiante, puis aux révoltes ouvrières, il devenait clair que cette question de la transmission ne pouvait passer par les canaux de l'autorité établie, pas même par les canaux du Parti communiste au pouvoir, Parti qui, dépositaire de l'autorité et concentré supposé de l'expérience, devenait jour après jour la cible principale dans toute cette affaire. Le résultat a été l'érection par le mouvement de Mao en figure de maître absolu. À la question : y a-t-il des maîtres hors de l'institution, la réponse a été : le maître délié de l'institution est le maître du mouvement lui-même. Il est le maître paradoxal, puisqu'il est le maître du mouvement qui destitue les maîtres. Mais qu'est-ce que c'était que Mao ? Un nom propre. Ce qu'ont proposé les gardes rouges était la subsumption de la révolte, éclatée, infinie, par la transcendance d'un nom propre. L'autorité du nom singulier remplaçait celle des institutions disparates et bureaucratisées. Transmettre voulait dire : étudier collectivement ce qui est à la hauteur du nom. Tel est le rôle du Petit Livre rouge des pensées de Mao : donner forme, au feu de l'expérience, à ce dont le nom est le gardien. Nous n'avons presque plus aucune idée de l'enthousiasme de cette donation de forme, de l'exaltation qui régnait alors autour du thème de l'étude, liée qu'elle était à des trajets politiques inédits, à des actions sans précédent.

C'est là un exemple caractéristique des problèmes et des solutions transitoires de l'époque. Lacan lui-même s'est attaqué personnellement à la question de la maîtrise. Non seulement il a produit un mathème du discours du maître, mais il a médité sur le rapport entre maîtrise, transmission et institution. Il a en particulier avancé l'idée remarquable d'une sorte d'équivalence, pour les nouvelles écoles de psychanalyse, lieux de transmission de l'expérience, entre fondation et dissolution. Si l'on suit la genèse, chez Lacan, d'une institution véritable, on constate d'abord qu'elle est sous la garantie radicale du nom propre d'un maître en exception des formes instituées de la maîtrise (là encore, « Lacan », tout comme « Mao », se dit d'une condition de transmission). Et on voit ensuite que, pour qu'elle ne fasse pas « effet de colle » et puisse cependant assurer la transparence d'une transmission, elle doit être jour après jour au bord de sa propre dissolution.

Tout ce contexte, comme paradoxe historique et subjectif, est notre origine, à nous, la « génération », comme on dit, qui a été frappée par Mai 68 comme par la foudre. Et cette origine éclaire le trajet de pensée de Rancière, elle l'éclaire dans le long cours, pour la simple raison qu'à la différence de tant d'autres Rancière ne l'a jamais reniée. C'est pour la même raison qu'elle éclaire aussi bien mon propre trajet. Si bien que reniant, moi, le début de cet exposé, je crois obligatoire de faire tout de même un certain usage de la comparaison entre Rancière et moi.

Je retombe évidemment dans ma difficulté initiale : comment faire la comparaison entre Rancière et moi sans avérer immédiatement que Rancière a tort et moi raison ? Dans des milieux restreints, mais internationaux et, soyons sans vergogne, significatifs, la comparaison Rancière/Badiou est en train de deve-

nir petit à petit canonique. Nous n'en tirons ni l'un ni l'autre aucune fierté particulière. Plein de bon sens, Jacques m'a dit un jour : « Tu sais, nous avançons à l'ancienneté. » C'est vrai, mais nous pouvons nous flatter de ce qu'il s'agisse d'une ancienneté fidèle, et non des avantages sociaux qu'ont trouvés certains collègues dans une trompettante renégation (« Nous nous sommes trompés, quelle horreur, nous avons cru au communisme, nous avons été totalitaires, oui, oui, oui, vive la démo-cratie !... »).

Disons quelques mots de nature méthodologique concernant cet exercice qu'est devenue la comparaison entre Rancière et moi. En règle générale, elle a trois fonctions. La comparaison sert d'abord souvent à élaborer un dispositif critique, en nous montrant l'un contre l'autre, à propos d'objets comme Mallarmé ou Platon, ou Straub, ou Godard. Quelquefois elle sert de méthode synthétique pour constituer un problème supposé inaperçu, mais qui circule « entre » nous deux. Enfin, elle sert d'éclaircie positive sur le travail de l'un d'entre nous. C'est cette troisième fonction que je vais assumer, en essayant à chaque fois, plus ou moins maladroitement, de me donner le mauvais rôle. Je maintiendrai l'axiome « ne dire que du bien de Rancière », fût-ce au prix de ne dire, de moi, que du mal.

Sur le problème qui est au cœur du contexte que j'ai mentionné, à savoir non seulement le rapport du pouvoir et du savoir, mais plus singulièrement la question de la transmission quand on défait le lien institué entre savoir et pouvoir, je dirais que Rancière en tient pour une hypothèse démocratique, quant aux figures possibles d'une transmission de type nouveau. J'appelle « démocratique » une hypothèse qui est liée à l'irruption, au mouvement, à la foule, à l'inscription foudroyante. Et aussi à

une distinction « sociale » entre les gens d'en bas et les gens d'en haut. Ce type de circonstance, combiné à ce type de distinction, fonde une corrélation entre un régime de transmission et de maîtrise nouveau et la défection, toujours incomplète, d'anciennes pratiques instituées. À l'arrière-plan, on trouve la corrélation des motifs de l'inégalité et de l'égalité dans leur articulation effective, dans le non-rapport tel qu'il est à son tour rapporté.

Ma première remarque est que cette hypothèse contraint Rancière à des médiations de caractère historique. En effet, une hypothèse démocratique ainsi conçue s'appuie sur des observations portant sur le dysfonctionnement d'un certain régime institué du partage. Par ce dysfonctionnement s'insinue comme dans une brèche la possibilité d'un partage différent du pouvoir, des savoirs, des corps actifs, et finalement du visible tout entier. Et ce partage différent met à l'ordre du jour une modalité neuve de la transmission, modalité fragile, transitoire, qui ne passe plus du tout par les canaux du savoir institué mais qui s'inscrit précisément là où change la distribution des insignes du savoir-pouvoir. Là où se réalise l'inscription d'une part de ce qui, dans l'ancien partage, était le sans-part. Cette transmission est réellement démocratique parce qu'elle s'articule directement sur un différentiel d'avec le régime du partage institué. Elle vient au point où la « polis », la Cité virtuelle du collectif des égaux, se sépare soudainement, tout en restant au contact, de la « police », régime des partages institués, et des parts inégalement distribuées, incluant le sans-part comme figure obligée de toute ré-partition.

J'insiste sur le fait que le bilan épocal de Rancière organise les conséquences d'une hypothèse démocratique renouvelée, tout simplement parce que ma propre hypothèse n'est pas la sienne. À vrai dire,

et là je commence à endosser le mauvais rôle, je crois bien que mon hypothèse est tout simplement aristocratique. L'émergence d'une nouvelle transmission suppose pour moi la constitution post-événementielle des effets d'un corps hétérogène. Or, ce corps hétérogène est dans une dimension non immédiatement démocratique parce que son hétérogénéité affecte de façon immanente mais séparatrice la multiplicité, le *dèmos*, au sein duquel elle se constitue. Ce qui rend possible sinon l'existence, du moins la propagation de l'hypothèse égalitaire n'est pas soi-même dans un régime immédiatement égal. C'est un peu comme les mathématiques : quoi de plus égalitaire que leurs enchaînements purs ? Les pensées sont strictement identiques face à ce jeu formel dont les règles sont entièrement explicites, et où tout est inscrit, où rien n'est caché. C'est bien pourquoi Platon, leur accordant le statut de vestibule obligé de la dialectique, dispose celle-ci dans la plus convaincante égalité. Tel est son démocratisme à lui : l'égalité devant l'Idée. Cependant, tout le monde sait que la formation du corps des théorèmes et l'organisation de leur intégrale transmission est le travail d'un groupe toujours finalement étroit de mathématiciens créateurs. De là que les mathématiciens proprement dits constituent un milieu très aristocratique, alors même que leur désintéressement et la mise au service de l'universel de toutes leurs capacités ne font aucun doute. C'est de ce constat, ou de ce paradigme de la démocratie profonde, que Platon a tiré ses conclusions quant à la rareté des gardiens, en même temps que celles qui entérinent leur égalité radicale, femmes comprises, et leur désintéressement communiste absolu (ils ignorent la propriété privée). C'est en ce sens que je parle d'une aristocratie de la transmission, aristocratie « communiste », dont le problème

aujourd'hui est qu'elle doit se soustraire à tout ce qui rappelle la forme-Parti.

Pour éviter d'en venir à ce problème, Rancière reste au plus près du processus collectif tel qu'il opère le déchirement des formes établies de la transmission, et ne se soucie pas d'aller plus loin dans l'investigation des moyens d'une organisation matérielle des conséquences.

Voici la forme la plus ramassée de notre différence : nous avons deux oxymores distincts. Celui de Rancière est le *maître ignorant*, le mien est une *aristocratie prolétaire*. Évidemment, à certains égards, ces deux oxymores, qui sont deux maximes du jugement, sont très proches. Vu de loin, c'est la même chose. Mais vu de près, c'est extrêmement différent. Pourquoi ? Nous tenons là une question philosophique qu'on peut dire précise, bien formée. Pourquoi est-ce que « maître ignorant » reste insubstituable, comme bilan du paradoxe des années soixante et soixante-dix, à « aristocratie prolétaire » ?

L'oxymore du maître ignorant active sa place, qui est la place de la non-place, dans des collectifs contingents. Il y opère une transmission sans garantie aucune de tout ce qui a eu lieu, et qu'il entérine à ce titre. Le maître ignorant est une activation, disposée dans une sorte d'universalité potentielle, de ce qui est là, de ce qui, là, est devenu. Le phénomène historique de cette transmission est à la fois immédiat et séquentiel.

Ce que j'appelle aristocratie prolétaire est une aristocratie elle aussi contingente, mais qui est prescriptive, plutôt qu'elle ne témoigne démocratiquement des puissances de l'avoir-lieu, du devenir placé du hors-place. Elle prescrit ce qui lui importe et elle transmet elle aussi sans garantie aucune. Mais elle transmet *par incorporation à sa propre durée*, ce qui est un mode tout différent de la transmission.

Je ne l'introduis ici que pour éclairer l'oxymore du maître ignorant et pour dire que ce sont deux noms appariés et nouveaux, destinés à nommer dans la pensée un certain bilan du contexte paradoxal dont je parlais tout à l'heure.

Cette dualité conduit à des usages partagés mais en même temps différents de toutes sortes de choses. Par exemple, Platon.

Rancière et moi savons évidemment – comme le savait Foucault, qui aurait ri de se la voir attribuée – que la dialectique disjonctive du savoir et du pouvoir est d'abord, en philosophie, une affaire platonicienne. Platon argumente dans d'innombrables pages la proposition selon laquelle il y a un lien obligé entre les protocoles de l'acquisition du savoir et la distribution des places de pouvoir, la disposition hiérarchique de la Cité (les gardiens, les guerriers, les artisans...). De sorte que Platon a été pour Rancière et pour moi un interlocuteur invariant et fondamental. Platon est comme une ligne de crête et je crois que nous marchons sur la même crête, mais en ne regardant pas du même côté.

Si vous observez la construction de *La République*, qui est paradigmatique en la matière, vous remarquerez qu'on peut traiter ce texte soit en regardant du côté de la distribution globale des places qu'il opère, du côté de sa vision du social, dirait-on aujourd'hui, soit en concentrant l'attention sur l'éducation des gardiens. Dans le premier cas, on aboutit à la conclusion de Rancière, qui est que l'essence de Platon est la critique de la démocratie. Pourquoi? Parce que le principe qui gouverne la distribution des places est que celui qui ne fait qu'une chose, qui est astreint à ne faire qu'une chose, ne peut pas participer réellement à la direction des affaires politiques. Rancière insiste beaucoup sur ce point. En dernier ressort, ce qui fonde l'antidémocratisme « social » de Platon, ce

n'est pas tellement la nécessité de l'oisiveté savante, ou la division rigide entre travail manuel et travail intellectuel. Non, ce qui est essentiel, c'est une fois de plus la question de l'Un et du multiple. La distribution hiérarchique des pouvoirs chez Platon est commandée par la conviction que celui qui est assigné aux tâches productives ne peut bien les faire que s'il ne fait que cela. Pour l'artisanat (la « technique », y compris la technique poétique, l'art), le principe de l'Un est rigide : une tâche, un homme. Il y a donc une *univocité pratique*. Par contre, les gardiens de la Cité, autrement dit les chefs politiques, sont obligés de faire plusieurs choses à la fois, même s'ils sont exceptés de la production manuelle. Par exemple, ils doivent faire des mathématiques, de la gymnastique, des arts martiaux, de la philosophie dialectique...

On peut dire que, dans nos visions générales de Platon, Rancière insiste sur la dimension réactive de l'univocité pratique (chacun à sa place) et moi sur la multiplicité théorique (la place des dirigeants, de toujours, se dé-place). Si, abstraction faite du schéma « social », on considère les gardiens comme une métonymie de l'humanité polyvalente, on lit dans Platon un paradigme communiste. C'est qu'il y a coexistence, dans les dialogues, d'une hiérarchie sévère qui met au plus bas l'artisan productif et d'un communisme générique allant jusqu'à l'hypothèse, considérée par Socrate comme terrifiante mais inévitable, de la participation des femmes à la direction des affaires. Le partage de Platon est alors une projection de cette division entre l'oxymore du maître ignorant, qui organise la pensée du côté de l'univocité pratique, de la hiérarchie « sociale » et de son côté insupportablement antidémocratique, et l'oxymore de l'aristocratie prolétaire, ou communiste, qui au contraire extrapolerait la vision pla-

tonicienne des gardiens comme paradigme de la multiplicité polyvalente, de l'humanité générique (ou sans classe) comme support réel de l'égalité authentique.

Platon conclut de cette relation entre savoir et pouvoir que la question clef de la politique est l'éducation. Il est donc intéressant de se demander comment Rancière traite philosophiquement de l'éducation. On pourrait, pour tendre un peu les choses, remarquer que, chez Foucault, l'antidialectique du savoir et du pouvoir ne conduit nullement à une théorie de l'éducation. Il cherche plutôt du côté de ce qu'on pourrait appeler l'imprévisibilité diagonale des pratiques, et singulièrement des pratiques locales pathologiques, excessives, plébéiennes, qui sont aux lisières de l'innommable et qui, à ce titre, tracent des sortes de diagonales dans le schéma d'articulation des savoirs et des pouvoirs.

Il est temps de soutenir que Rancière occupe une position tout à fait originale, en raison du système de formalisation qu'il a peu à peu tiré de l'expérience paradoxale dont je suis parti. Il y a une circulation de Rancière dont la singularité mérite qu'on en prenne la mesure, circulation que son écriture organise entre les origines proprement philosophiques de la question, un matériau tiré notamment des expériences et des inscriptions ouvrières du XIX^e siècle, les thèses des contemporains, en particulier celles de Foucault, l'examen de la position des sociologues et des historiens, avec des contentieux significatifs du côté de l'École des Annales, la littérature ou plus généralement l'esthétique et finalement le cinéma. Si vous regardez cette circulation, vous verrez qu'elle rend possible une formalisation de ce que pouvait être notre situation dans le contexte des années soixante/soixante-dix. Le matériau hétérogène de la production de Rancière prépare à mon

avis une formalisation convaincante de l'expérience paradoxale originaire.

S'agissant du problème de l'éducation, on peut dire ceci : Rancière n'affirme pas que l'éducation occupe une position centrale dans le processus politique. En ce sens, il n'entérine pas la conclusion platonicienne. Mais il n'affirme pas non plus le contraire, à savoir que l'éducation est une superstructure sans privilège aucun. C'est un bon exemple, et peut-être la source, de ce que j'appelle son style « médian ». Par « médian » je ne veux pas dire centriste, mais plutôt qui n'est jamais immédiatement conclusif. Ce style médian résulte de ce que Rancière cherche toujours un point d'où les solutions héritées entrent dans un jeu qui les obscurcit, cet obscurcissement valant démonstration que ces solutions n'ont pas l'évidence à laquelle elles prétendent.

Rancière a été instruit, pour toujours, par les événements dont j'ai parlé au début. Il en a tiré – tout comme moi – la conviction que la lutte est toujours une *lutte sur deux fronts*. C'était le grand enseignement du maoïsme. En politique, la lutte nous opposait naturellement aux détenteurs du pouvoir bourgeois, capitaliste et impérialiste, mais cette lutte principale n'était possible que si l'on se dressait également contre le parti communiste et le syndicalisme institutionnel. Il fallait certes abattre l'impérialisme américain, mais on ne pouvait espérer y parvenir qu'en stigmatisant la complicité du social-impérialisme soviétique. Pour faire court : une vraie gauche révolutionnaire combat la droite et la « gauche » officielle. Tel était le contexte très puissant et très vaste qui a tenu le coup jusqu'au début des années quatre-vingt et qu'armaturait l'idée d'une lutte sur deux fronts.

Sur les points théoriques qui nous importent encore aujourd'hui, il y avait aussi une lutte sur

deux fronts. Il y avait la lutte contre l'idée que la politique puisse être dépendante d'une science, donc d'une transmission instituée. Contre l'idée que par conséquent la politique aurait à être enseignée aux ouvriers ignorants, aux gens du peuple, par des experts, c'est-à-dire par le Parti de la classe ouvrière. Mais Rancière lutte aussi contre l'idée que la politique puisse être une spontanéité aveugle, une énergie vitale étrangère au concept et tout entière absorbable dans le geste de la révolte. Ni il n'y a le Parti savant en surplomb du mouvement, ni il n'y a une immanence mouvementiste vitale telle que le geste de la révolte absorbe ou éponge la totalité de la substance politique.

Sur le premier front Rancière devra, tout comme moi dans les mêmes années, rompre avec Althusser et écrire *La Leçon d'Althusser*. C'est que pour Althusser la science demeurerait le point fixe d'où assurer la division des idéologies, raison pour laquelle il est resté fidèle au Parti extrêmement longtemps, bien après la séquence dont je parle. Il faut se rendre compte que derrière Althusser, qui est la figure du maître savant, on peut trouver ce que les maoïstes de l'époque nommaient « léninisme ossifié ». C'était la conviction, détachée de tout mouvement, que la conscience vient aux ouvriers du dehors, qu'elle n'est pas immanente à un savoir ouvrier quelconque, que ce dehors, c'est la science positive de l'histoire des sociétés, le marxisme.

Mais il ne faut pas oublier qu'il y a un second front. Rancière doit détacher la politique de toute identification vitaliste, en maintenir fermement le statut de déclaration, la consistance discursive, la figure d'exception. Il n'en fait pas le prolongement activé des formes de vie telles quelles. Sa thèse est donc que si la politique n'est pas transitive à la science, premier front, elle n'en est pas moins effectivement

productrice de savoirs multiformes, qui sont nécessaires, y compris aux acteurs ouvriers des conflits. Et sur ce front il met en place une dialectique toute nouvelle du savoir et de l'ignorance.

Finalement, la question du déliement politique du savoir et du pouvoir et la nécessité qu'il y ait cependant quelque chose comme une transmission de type nouveau aboutit, dans le champ conceptuel proprement dit, à proposer une dialectique du savoir et de l'ignorance, et, plus généralement, de la maîtrise et de l'égalité. Je crois que ces dialectiques sont au cœur de cette part capitale de l'œuvre de Rancière qui formalise son expérience originaire.

Cette dialectique se résume, me semble-t-il, dans deux thèses très subtiles et plus subtil encore est leur ajointement. Formalisant la formalisation de Rancière, voici comment j'écris ces deux thèses :

a) Sous condition de l'égalité déclarée, l'ignorance est le point d'où peut naître un savoir nouveau.

b) Sous l'autorité d'un maître ignorant, le savoir peut être un lieu pour l'égalité.

Bien entendu on retiendra un point essentiel, qui est devenu comme un acquis commun de l'œuvre de Rancière : l'égalité est déclarée et elle n'est jamais programmatique. Cela va peut-être de soi pour les ranciériens convaincus que nous sommes ici, mais il faut bien voir que c'est un apport majeur de son entreprise. C'est lui qui a instauré dans le champ conceptuel contemporain l'idée que l'égalité est déclarée et non programmatique. C'est un renversement fondamental et j'ai très tôt prononcé mon accord absolu avec cette thèse, qu'il faut rendre à son auteur.

Encore une petite séquence comparative. Nous sommes d'accord sur la dimension déclaratoire de l'égalité, mais nous n'avons pas, de cette dimension, la même herméneutique. Pour moi, que l'égalité soit

déclarée et non programmatique, cela signifie que l'égalité est en réalité l'axiome invariant de toute séquence réelle de la politique d'émancipation. Cet axiome est (re)déclaré à chaque fois que, pour des raisons événementielles, s'ouvre une séquence nouvelle de la politique d'émancipation. C'est ce que j'avais appelé en 1976, dans une période encore contemporaine du contexte initial, les « invariants communistes ». L'invariant communiste par excellence est l'axiome égalitaire comme axiome d'une séquence. L'égalité en tant que déclarée est la maxime d'un aristocratisme politique aux prises avec une forme spécifiée ou singulière de l'inégalité. Aristocratie politique contingente qui est le corps actif qui porte la maxime dans une séquence singulière et qui n'a pas d'autre tâche que de la déployer à la mesure des possibles de la situation. Cette aristocratie est absolument contingente et identifiable uniquement parce qu'elle est l'effectivité du corps de la maxime dans une séquence donnée.

Il en va différemment pour Rancière, qui se méfie des principes et plus encore de ce qu'il peut y avoir de prescriptif dans le rapport des principes à une séquence. Je dirais que pour lui l'égalité est simultanément condition et production. Tel est le sens profond des deux thèses que je formalisais à l'instant. D'une part, l'égalité est condition d'une figure nouvelle du savoir et de la transmission. D'autre part, cette figure nouvelle, qui est sous le signe du maître ignorant, alimente à son tour l'égalité, crée un lieu ou un espacement nouveau dans la société pour l'égalité.

L'égalité est condition en tant que sa déclaration institue un nouveau rapport au savoir, créant la possibilité d'un savoir là où la distribution des places n'en prévoyait aucune. C'est pourquoi le maître d'un tel savoir ne peut que se déclarer ignorant. Dans ce

mouvement de condition, la prescription égalitaire institue un nouveau régime du savoir et de sa transmission dans la guise d'un dé-rapport imprévu entre savoir et ignorance.

L'égalité est production en tant que la nouvelle disposition du savoir fait exister un lieu d'égalité qui n'existait pas antérieurement. On a béni la belle formule selon laquelle vient à exister une part du sans-part. Elle me paraît toutefois un peu trop structurale pour récapituler convenablement la pensée de Rancière. Car tout ici est processus, advenue, éclair du sens. Et dans ce processus, ce qui est capital est que l'égalité soit en double occurrence, de condition et de production. C'est ce nouage des deux fonctions qui fait de l'égalité *l'événement par excellence*.

Ce qui me porte à nouveau vers la comparaison interdite. Oui, on peut dire que la déclaration de l'égalité est pour Rancière l'événement lui-même. L'événement en tant qu'il va donner lieu à une trace ineffaçable. Dans ma vision des choses de la politique, la déclaration égalitaire est *rendue possible* par l'événement, elle ne se confond pas avec lui. Elle est ce qui organise un corps, mais sous une condition événementielle qui n'est pas homogène à la déclaration.

Filer la comparaison mène à des discussions très compliquées, portant sur le fait que nous n'avons pas la même manière de prendre congé du Parti, comme nous y oblige notre commune expérience originnaire.

Le congé donné au Parti par Rancière est un congé qui ne maintient pas, comme tel, le motif de l'organisation, il le laisse en suspens. Si je décidais de changer à l'instant le titre de ma conférence, je dirais : « Rancière ou l'organisation en suspens ». Chez lui le congé donné est très soucieux de rester

au plus près de l'inscription. Cela ne veut pas dire qu'il soit pour le mouvement et contre le parti, il veut être au plus près de l'inscription. Point surnuméraire, inscription ineffaçable, cela dans un écart, dans un rapport non rapporté, ça, on en est sûr, ça a existé, ça existe, parfois, l'histoire en témoigne, on peut donc l'entériner.

Je suis, davantage que Rancière, dans le souci, dans la difficulté de donner congé au Parti de façon telle que ne soit pas sacrifiée cette évidence : la *continuité* politique est nécessairement organisée. Qu'est-ce qu'un corps politique hétérogène, aristocratiquement porteur de l'égalité, qui n'est pas l'héritier ou l'imitateur du parti savant post-léniniste, du parti des experts ? Philosophiquement, cette différence entre la mise en suspens du principe organisationnel et sa maintenance au centre des préoccupations politiques, a des répercussions considérables dans le traitement du rapport entre événement, inscription, corps et conséquences. Nous aboutissons finalement à deux définitions philosophiques de la politique qui sont voisines, mais aussi suffisamment distinctes pour ne pas être toujours amies l'une de l'autre.

De fait, l'intelligence complète des deux thèses de Rancière (sur la double occurrence de l'égalité) suppose qu'on puisse conclure par quelques définitions concernant la politique. La difficulté d'extraire d'un texte de Rancière quelques définitions *précises* n'a pas une origine théorique. Je ne crois pas que ce soit parce que sa pente antiplatonicienne est telle qu'elle le conduirait à refuser les définitions, supposées ne convenir qu'à la transcendance des Idées. Au contraire sa prose est très définitionnelle, il y a beaucoup de formules bien frappées qui ressemblent à des définitions, au point même que parfois je me dis qu'il est *trop* définitionnel et pas assez

axiomatique, et que donc il est peut-être du côté d'Aristote... Mais c'est pour moi une accusation si grave que je la retire immédiatement !

Sans doute faut-il plutôt penser que la difficulté concernant la précision est une difficulté formelle, liée au style philosophique de Rancière. Ce style est très singulier. Il est emporté et compact, et il n'a certes pas fini de nous charmer. Cependant, pour un platonicien comme moi, en philosophie le charme est toujours équivoque. Même et surtout chez Platon ! Quand il nous charme, ce qui lui arrive plus souvent qu'à son tour, c'est qu'il cherche à passer à travers une équivoque.

Le style de Rancière a trois caractéristiques. Il est assertif, il enchaîne les affirmations, mais dans une espèce de fluidité singulière qui fait que l'assertion est *conduite* par le style. Il serait très intéressant de le comparer dans le détail au style de Deleuze qui est également un style assertif, mais d'une autre espèce. Deuxièmement, c'est un style sans discontinuité argumentative. Vous n'avez pas de moments où il propose une démonstration séparée, à l'appui d'une thèse identifiable. C'est enfin un style qui cherche un enroulement conceptuel autour des exemples, dans le but de créer certaines zones d'indécidabilité entre l'effectif et le concept. Il ne s'agit aucunement d'un empirisme. Bien plutôt, que Jacques me pardonne, d'un inflexionnement hégélien : il s'agit de montrer que le concept est *là*, dans le réel des irrptions historiques comme dans l'effectivité de sa conduite prosodique. Évidemment mon style propre est certainement plus axiomatique et formulaire, et il contient plus de dimensions argumentatives séparées. En tout cas, les procédures stylistiques de Rancière, affirmations fluides, pas de discontinuités argumentatives, enroulement

exemplifiant, rendent difficile d'extraire du texte des définitions précises.

Je voudrais le faire entendre, ce style. Prenons un passage fameux, qui justement s'approche de la définition de la politique et réarticule presque tous les thèmes que nous avons effleurés ce soir. C'est le début de la fin de *La Méésentente* :

La politique existe là où le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-part. Elle commence quand l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui s'inscrit en liberté du peuple. Cette liberté du peuple est une propriété vide, une propriété impropre par quoi ceux qui ne sont rien posent leur collectif comme identique au tout de la communauté. La politique existe tant que des formes de subjectivation singulières renouvellent les formes de l'inscription première de l'identité entre le tout de la communauté et le rien qui la sépare d'elle-même, c'est-à-dire le seul compte de ses parties. La politique cesse d'être là où cet écart n'a plus de lieu, où le tout de la communauté est ramené sans reste à la somme de ses parties (p. 169).

C'est ce que j'appelle le style emporté et compact. L'intelligibilité du mouvement est entièrement construite par la syntaxe. Disons que le style de Rancière est un style essentiellement syntaxique, avec une distribution sémantique singulière du rapport entre concept et exemple. Il est donc difficile d'extraire de ce texte des définitions précises de choses comme la politique, l'égalité, le maître, le savoir... Mais je voudrais tenter de le faire quand même.

Commençons par une définition très singulière. Que peut-on appeler la « fin » d'une politique, voire

la fin de l'existence, dans une conjoncture donnée, de l'activité politique ? Il s'agit ici des séquences où existe une politique d'émancipation. La politique cesse, nous dit Rancière, quand l'ensemble (le collectif) est ramené sans reste à la somme de ses parties. Sur ce point, je marquerais une différence très suggestive entre Rancière et moi, une différence un peu plus ésotérique que d'autres, parce qu'elle est de nature ontologique. Cette histoire de la somme des parties suppose une ontologie du multiple que Rancière ne nous donne pas vraiment. Parce qu'en réalité, si l'on est rigoureux, un ensemble ne peut tout simplement pas être ramené à la somme de ses parties. Il y a toujours quelque chose qui, dans le compte des parties, déborde l'ensemble lui-même. C'est précisément cet excès que j'ai nommé l'état, l'état du multiple, l'état de la situation. Le moment où un collectif n'est que la gestion de la somme de ses parties, c'est ce que Rancière appellerait la police et que moi j'appelle l'état. Mais aussitôt après cela bifurque. Pour Rancière, le protocole de cessation de la politique, c'est le moment où est restauré l'état du collectif, la police des parties. Alors que pour moi il ne saurait y avoir de cessation de la politique en ce sens, pour la raison que l'excès de l'état est irréductible. Il y a toujours quelque chose dans l'état dont la puissance déborde la présentation pure du collectif. Il y a du non-présenté dans l'état. On ne peut donc pas imaginer que la politique cesse dans la figure d'un ensemble ramené à la somme de ses parties. Je n'irai pas plus loin, mais cela signifie que, pour moi, il n'y a pas de description structurale possible de ce qu'est la cessation de la politique. C'est pourquoi je n'ai en général pas le même diagnostic que Rancière *sur son existence*. Parce nous n'avons pas les mêmes protocoles de diagnostic quant à ce qu'est sa cessation. Il y a

pour lui une forme structurale désignable de la fin de la politique, c'est le moment où le surnuméraire est aboli au profit d'une restauration sans reste de la totalité comme somme de ses parties. Disposant d'un protocole de cessation de la politique, il peut désigner son absentement, sa fin. Comme je n'en ai pas, la question de la politique reste, structurellement du moins, toujours ouverte. C'est probablement le lieu purement ontologique d'une différence dans le diagnostic porté sur la conjoncture. Et sans doute est-ce la racine d'une différence empirique : Rancière, contrairement à moi, ne fait plus, depuis longtemps, de politique organisée.

Maintenant, peut-on définir l'égalité ? L'égalité est une déclaration, certes située dans un régime donné de l'inégalité, mais qui affirme qu'a lieu un temps d'abolition de ce régime. Ce n'est pas le *programme* de l'abolition, c'est l'affirmation que cette abolition *a lieu*. Je suis profondément d'accord avec ce geste essentiel. On voit alors que l'exercice de l'égalité est toujours de l'ordre des conséquences et jamais de l'ordre de ce qui poursuit une fin. Causalité, ou conséquences, et non finalité. C'est essentiel. Ce qu'on peut avoir, et qu'il s'agit d'organiser, ce sont les conséquences de la déclaration égalitaire et non pas les moyens de l'égalité comme fin. Là aussi je suis absolument d'accord. Dans la conceptualisation de Rancière, il s'ensuit que l'égalité n'est jamais une idée. Elle n'est pas susceptible de l'être, puisqu'elle est un régime de l'existence collective dans un temps donné de l'histoire. La déclaration dont le contenu (les formes changent) est « nous sommes égaux » est un terme situé, quoique historiquement surnuméraire, qui devient réel dans ses conséquences. Telle est la vision de Rancière. Pour moi, fondamentalement, l'égalité est une Idée, dans un sens très particulier. Elle est une Idée parce qu'elle est un invariant

de la déclaration politique telle qu'elle se constitue dans les séquences de la politique d'émancipation. Elle *est* donc éternelle dans son être, quoique sa constitution locale dans un monde déterminé soit sa seule forme possible d'*existence*. En parlant d'éternité et de différence entre « être » et « exister », je joue une fois encore, vous en conviendrez, le rôle de l'attardé dogmatique. C'est sans doute ici qu'opère, jusqu'au cœur de l'action politique, une séparation entre platonisme et non-platonisme ou antiplatonisme : le statut idéal ou non idéal de l'égalité. En même temps, nous serons d'accord pour dire que l'exercice de l'égalité est toujours de l'ordre des conséquences. Cet accord pratique suffit-il à contrebalancer le désaccord ontologique ? Sans doute pas, ou sans doute localement, dans certaines circonstances, mais jamais dans la continuité. Tout simplement parce que l'éternité de l'axiome égalitaire gage un type de continuité que Rancière ne peut assumer tel quel.

Sur ces bases – politique, égalité –, on peut entreprendre, et c'est la troisième définition, une critique de la figure du maître. Il serait d'ailleurs intéressant de faire un relevé des figures du maître dans la philosophie française contemporaine. La critique de la maîtrise en son sens établi propose une figure nouvelle que Rancière décrit d'une manière raffinée. Cette figure, dans le doublet maître ignorant/communauté des égaux, a le pouvoir de défaire le lien institué par Platon entre le maître des savoirs et le dirigeant de la Cité, entre savoir et pouvoir. Dans le langage de Lacan, cela veut dire mettre fin à la confusion entre le discours du maître et celui de l'université. Je crois que c'est sur ce terrain que Rancière a fait la preuve de la fécondité des ressources qu'il a puisées dans l'invention ouvrière et révolutionnaire du XIX^e siècle. Il faut saluer ce geste

extraordinaire, qui est un geste d'activation des archives, à mon avis plus efficient, moins mélancolique, que le geste foucauldien. L'archive ouvrière, telle que désenfouie et réactivée par Rancière dans des textes magnifiques, a montré sa fécondité spéculative, précisément sur le point d'une figure absolument originale de la transmission, d'une véritable relève des questions originaires dont je parlais au début. Je dirais, dans mon langage, que Rancière a trouvé une forme d'éternisation conceptuelle de nos paradoxes natifs. Il a produit une Idée neuve de la transmission hors institution.

Tout cela, enfin, réagit sur ce qu'est un savoir. Le savoir en tant qu'il est sous condition de la maxime égalitaire, dans un nouveau rapport avec l'ignorance, et ouvrant à son tour un nouveau lieu pour l'égalité, est un savoir évidemment déplacé par rapport au savoir institué. Dans mon propre jargon, cela voudrait dire que nous obtenons un savoir qui est *à la hauteur d'une vérité au moins*. Pour Rancière je pense qu'un savoir, un vrai savoir, c'est ce que la déclaration d'égalité éclaire ou dispose dans un régime de l'inégalité. Ce qu'une ignorance présumée, nommée comme telle dans un régime de l'inégalité, produit, dès qu'elle est soumise à l'autorité de la déclaration égalitaire, comme nouveauté dans le discours. On aurait dit autrefois : c'est un savoir révolutionnaire ou émancipateur, un *vrai* savoir, au sens où Nietzsche parle d'un *gai* savoir. On peut dire aussi qu'un tel savoir est ce que produit d'effet sur une conscience la rencontre réelle d'un maître ignorant. Et là on est d'ailleurs très près de ce que Rancière considérerait comme le « bon » Platon. Parce qu'évidemment, comme tout antiplatonicien, il a son bon Platon. C'est le Platon qui a rencontré, ou peut-être inventé, le maître ignorant. Le premier à avoir dit : « La seule chose que je sais c'est que

je ne sais rien », à s'être présenté comme le maître ignorant, c'est bien Socrate. Ce que produit dans la conscience des jeunes gens cette rencontre d'un maître ignorant, voilà qui mérite le nom de savoir nouveau, ou de vrai savoir.

Une fois qu'on a tout cela en main, et je ne donne évidemment que la pointe de l'iceberg, on peut revenir sur l'éducation. Je crois que la principale transformation de la question de l'éducation par Rancière va à destituer la question « Qui éduque qui ? » C'est précisément cette question qui est mal posée. Parce qu'elle conduit soit à l'assomption de la figure du maître, soit à l'anarchie où savoir et non-savoir s'équivalent dans la puissance de la vie, si bien que tout le monde éduque tout le monde, ou personne n'éduque personne. C'est un exemple canonique de lutte sur deux fronts. Nous ne devons accepter ni l'Un du maître savant ni le multiple inconsistant des savoirs spontanés. La lutte continue contre l'Université et le Parti, mais aussi contre les spontanéistes vitalistes, les partisans du mouvement pur, ou de la multitude à la Negri. La nouvelle conception du lien entre savoir et politique n'entérine ni la vision des partis éclairés, qui est despotique, ni la vision anarchisante, qui est asservie à l'opinion, et devient toujours plus ou moins la manipulation d'un régime d'inégalité. Dans les deux cas, dans le vocabulaire de Rancière, la *polis* disparaît sous la police.

La bonne formule est la suivante : *le processus anonyme de l'éducation est la construction d'un collectif des conséquences d'une déclaration égalitaire située*. C'est ça, une éducation émancipatrice. La question « Qui éduque qui ? » disparaît. Tout ce qu'on peut dire, c'est : « Nous, nous nous éduquons dans ce processus », étant entendu que les contours du « nous » sont à chaque fois singuliers, mais à chaque fois réaffirment en situation que l'égalité est

la seule maxime universelle. Ainsi conçue l'éducation n'est pas une condition de la politique, comme c'est le cas dans Platon, dans le léninisme ossifié ou chez Althusser. Mais elle n'est pas non plus indifférente à la politique, comme elle l'est dans les spontanéismes ou les vitalismes de la création immanente du mouvement. Il faudrait dire, mais j'ai conscience de proposer, avec Rancière, ou en son nom, une expression difficile : *l'éducation est un fragment de la politique*. Un fragment égal à d'autres fragments.

Mon accord formel avec tout ça ne fait aucun doute. La difficulté, le lieu du litige, est la définition ou la délimitation du « nous » anonyme, dans la formule « nous nous éduquons dans ce processus ». Il n'y a pas de prescription chez Rancière sur ce point, il n'y a pas d'ouverture véritable, à cause de la démocratie. Le démocratique, en un certain sens, prend pour précaution fondamentale de ne pas circonscrire le « nous », même dans le concept. Certes, il parle abondamment du motif central des communismes utopiques, la communauté des égaux. Mais il y voit clairement un mythe régulateur, qui en outre est un résultat social, et non un instrument du processus politique. Disons qu'il n'y a pas, chez Rancière, de figure établie du militant. En revanche, dans la filiation platonicienne que j'ai nommée aristocratique, le « nous » est le corps de l'égalité, le corps de la maxime, à un moment donné de son processus. Bien sûr, c'est une aristocratie contingente. Le « nous » n'a pas d'autre fonction que de traiter le rapport du non-rapport, le rapport à ce dont il est l'hétérogène, de porter la maxime égalitaire le plus loin possible dans ses conséquences. Il est donc défini par un ensemble de militants, les militants qui s'agglomèrent au corps situé des conséquences du Vrai.

Être militant, cela veut dire faire des trajets, changer les lisières, définir des connexions improbables...

Or, la connexion improbable majeure, dans le contexte dont nous sortions, c'était la connexion entre intellectuels et ouvriers. En fin de compte, toute cette histoire est aussi l'histoire de cette connexion. Nous parlons ce soir, sans avoir trop l'air d'y toucher, de l'histoire philosophique ou spéculative de la connexion entre intellectuels et ouvriers, comme possible ou impossible, comme un rapport ou un non-rapport, comme un écart, etc. C'est ce que dans l'élément maoïisant de l'époque on appelait la liaison de masse, mais la liaison de masse est dialectiquement la puissance du délié. C'est dans une déliaison originiaire en processus que surgit, comme une nouveauté incroyable, la possibilité de cette liaison. Mais cette possibilité ne construit sa propre temporalité que dans une organisation politique.

Soyons un peu plus conceptuels. On peut récapituler Rancière ainsi : ce qui a valeur est toujours l'inscription fugace d'un terme surnuméraire. Et moi : ce qui a valeur est la discipline de fixation d'un excès. Pour Rancière, le terme surnuméraire se laisse décrire, dans un régime donné de l'inégalité, comme part du sans-part. Pour moi, le résultat de la discipline d'une vérité se laisse décrire comme multiplicité générique, soustraite à tout prédicat. Pour Rancière, il n'y a d'exception qu'épocale, ou historique. Pour moi, il n'y a d'exception qu'éternelle.

Ce qui me donne occasion de terminer, pour qu'un point d'ironie fasse consister mon éthique de l'éloge, par une remarque critique pointue. Elle concerne Richard Wagner, et elle est en rapport avec le thème de la puissance du délié, ou du générique, tel que l'art peut en produire l'incarnation multiple. Dans un de ses livres, Rancière propose une interprétation du troisième acte des *Maîtres chanteurs*. Le sujet des *Maîtres chanteurs* est la nécessité d'une recomposition du rapport entre le peuple et l'art.

Les Maîtres chanteurs sont une corporation artistique d'artisans qui perpétue et enseigne une certaine tradition du chant. Le personnage clef de cette institution est au plus bas degré de l'artisanat, car il est cordonnier, il est presque dans une fonction d'intouchable, au sens indien. Mais voici qu'arrive le temps où va se proposer la nécessité d'instituer comme rapport, entre le peuple et l'art, un non-rapport. Ce qui évidemment éclaire que cette fable soit exemplaire pour Rancière, comme elle l'est pour moi. Toujours nos impératifs originaires. Parce qu'arrive, dans la figure d'un jeune aristocrate, Walther, un artiste nouveau, un art nouveau, un chant nouveau. Walther, qu'on peut entendre comme Wagner, vient participer au concours de chant organisé par les maîtres. Le prix de ce concours est une jeune fille à marier, la belle Eva. Qu'une jeune fille soit la récompense de l'art nouveau convient parfaitement à Wagner, et à bien d'autres artistes. Conduits par l'affreux Beckmesser, qu'on peut entendre comme Meyerbeer, les représentants les plus butés de la tradition s'opposent évidemment à ce nouveau chant. Le personnage central, le cordonnier Hans Sachs, va être médiateur de la reconstruction d'un rapport où la dimension non-rapportée du chant nouveau va pouvoir s'inscrire. Il va ruser, intriguer, tout cela est très compliqué dans le détail, pour que le jeune seigneur puisse finalement concourir, remporter le prix, et que donc on ait la construction publique d'un nouveau rapport interne à l'art entre la tradition, le peuple et la nouveauté. Le but « militant » de Sachs est que la nouveauté artistique soit articulée à la tradition, de telle sorte que l'ensemble soit constitutif d'une nouvelle relation fondamentale entre le peuple et son historicité, dans le médium de l'art.

L'épisode dont nous proposons, Rancière et moi, des interprétations un peu différentes est celui où,

surmontant tous les obstacles, le chevalier vient au concours, chante son air nouveau et subjugué le peuple. On lui dit alors : maintenant, vous allez vous incorporer aux Maîtres chanteurs. Mais, dégoûté par les avanies qu'il a dû subir, orgueilleux et solitaire comme un damné romantique qu'il est, Walther refuse. C'est alors qu'intervient une grande déclaration du cordonnier. Il explique à son jeune protégé qu'il doit accepter, parce que c'est seulement si le non-rapport est constitué comme rapport qu'il a la possibilité d'être l'organon nouveau du collectif. Le peuple ne sera configurable par l'art que si le non-rapport entre la tradition et la nouveauté est, d'une manière ou d'une autre, praticable comme rapport. Cette longue tirade explique de plus qu'il y va du destin de l'Allemagne. Hans Sachs soutient en effet une thèse très particulière, et à mon avis assez juste, qui est que le destin « vrai », c'est-à-dire universel, de l'Allemagne ne peut être que l'art allemand. Finalement le chevalier accepte. Le peuple ne crie toutefois pas « vive Walther ! », mais « vive Hans Sachs ! », et c'est au cordonnier qu'on donne sous les vivats la couronne de lauriers. En somme, le peuple reconnaît que le maître de tout ce processus est le misérable cordonnier.

Ce que Rancière dit c'est que tout ça est parfaitement mélancolique, parce que l'époque de la possibilité d'un rapport vrai entre l'art nouveau et les cordonniers est passée. Quand Wagner achève son opéra, il relève de la pure fiction nostalgique – la nostalgie du jeune Wagner qui montait à Dresde, en 1848, sur les barricades – d'imaginer le couronnement public du cordonnier comme souverain spirituel de la figure de l'art. On est déjà, Wagner le sachant, dans un processus de disjonction complète entre les arts d'avant-garde et les collectifs populaires.

C'est sur ce point que je marque mon différend. Cette scène énonce que si l'art ne se réconcilie pas, dans la traversée d'un non-rapport, avec un puissant assentiment populaire, il deviendra insignifiant et sera partout remplacé par de la « culture » consommable, du stéréotype à la Beckmesser. Hans Sachs donne figure théâtrale et musicale à une idée anticipante, encore en suspens aujourd'hui, puisque le « réalisme socialiste », qui l'a reprise, n'a pu s'imposer : l'Idée d'un grand art qui ne soit ni réservé aux bourgeois éduqués ni dégradé en chansonnettes tonitruantes. Un grand art de masse, comme peut l'être aujourd'hui, parfois, de Chaplin à Kitano, le cinéma. Cette Idée est depuis le XIX^e siècle dans le devenir tortueux de son éternité effective. Couronner le cordonnier Sachs pour avoir réalisé sur la scène une Idée en train de devenir éternelle, c'est justice rendue, même si les difficultés historiques de ce devenir sont patentes depuis un siècle et demi. Cela aurait peut-être été plus convaincant si, au lieu de chanter une nouvelle chanson, Walther était venu en disant : j'ai une caméra, j'ai inventé le cinéma. C'est vrai qu'il n'arrive pas en proposant un art qui soit à la fois l'héritier des traditions populaires et une forte nouveauté artistique. Il ne fait que chanter un chant un peu nouveau. En fait, un des plus beaux airs de Wagner... Mais enfin, le réel de la scène est dans ce qu'elle affirme, non dans ce qu'elle regrette. Ni l'air de Walther ni la déclaration de Sachs ne sont dominés, musicalement, par la mélancolie. Cet opéra est *artistiquement*, dès l'architecture printanière de son ouverture, l'opéra de la gaîté constructive. Et il est très intéressant de voir que s'il y a bien un renoncement de Sachs (il sait que le chant nouveau est celui de Walther, que lui n'est qu'un médiateur, et que par conséquent, bien qu'il soit comme le Père symbolique et amoureux d'Eva, c'est le jeune

homme qui doit l'épouser), ce renoncement, comme les douceurs vives du thème de la nuit d'été, invention sonore du parfum des tilleuls, est absorbé dans l'énergie générale de l'histoire populaire, sous les espèces d'un charivari comique au deuxième acte, d'une manifestation patriotique et ouvrière au troisième.

D'où il apparaît que la musique crée par elle-même une figure générique de la discipline artistique *comme analogie de la discipline politique*, qui, elle, après 1848, demeure encore suspendue et le restera, après l'écrasement de la Commune, jusqu'à Lénine et la révolution de 1917.

Ce différend minime est intéressant, parce qu'il touche au rapport à l'histoire. Rancière incorpore la contemporanéité effective au jugement qu'il porte sur cette allégorie. Et il est vrai que les espérances des révolutions de 1848 sont factices dès 1850. Mais je raisonne en sens inverse. Je soutiens que l'allégorie artistique est prospective, anticipante, balise temporelle du devenir-éternel de l'Idée. Le démenti circonstanciel de l'histoire n'oblige pas à la mélancolie mais plutôt au déploiement de l'idée dans la tension de son avenir, fût-ce un avenir à très longue portée. C'est bien ainsi que l'entend Wagner dans les fanfares artistiques du couronnement de Hans Sachs le cordonnier. Et de fait, la question wagnérienne « Qui est le maître des arts ? » a été constamment présente dans nos travaux autour de l'œuvre de Rancière, singulièrement dans ce qui a été dit du cinéma.

Les Idées qui deviennent dans des mondes disparates doivent être jugées, non par ce qui a déterminé les circonstances de leur échec apparent dans telle ou telle séquence de l'Histoire, mais par le devenir point par point, en traversée d'imprévisibles nouveaux mondes, de leur imposition universelle.

Origine des textes

- Deleuze.** « Gilles Deleuze. Sur *Le Pli : Leibniz et le baroque* », *Annuaire philosophique : 1988-1989* (Paris, Seuil, 1989), pp. 161-84.
- Alexandre Kojève.** « Hegel en France », *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (Paris, François Maspero, 1978), pp. 11-17.
- Canguilhem.** « Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem », *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences. Actes du colloque, 6-7-8 décembre 1990* (Paris, Albin Michel, 1993), pp. 295-304.
- Paul Ricœur.** « Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur », *Élucidation* 6-7 (mars 2003) : 19-23.
- Sartre.** « Melancholia : Saisissement, dessaisie, fidélité », *Les Temps modernes* (1990) : 14-22.
- Althusser.** « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », *Critique* 240 (mai 1967) : 438-467.
- Lyotard.** « Custos, quid noctis? », *Critique* 450 (Novembre 1984) : 851-863.
- Françoise Proust.** « Sur le livre de Françoise Proust : *Kant : Le ton de l'histoire* », *Les Temps modernes* 565-566 (1993) : 238-248.
- Jean-Luc Nancy.** « L'offrande réservée », *Sens en tous sens: Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, éd. Francis Guibal et Jean-Clet Martin (Paris, Galilée, 2004), pp. 13-24.
- Barbara Cassin.** « Logologie contre ontologie », *Po&sie* 78 (Décembre 1996) : 111-116.
- Jambet et Lardreau.** « Un ange est passé », *La Situation actuelle sur le front de la philosophie* (Paris, François Maspero, 1977), pp. 63-82.
- Rancière.** « Les leçons de Rancière : Savoir et pouvoir après la tempête », *La Philosophie déplacée : Autour de Jacques Rancière* (Paris, Éditions Horlieu, 2006), pp. 131-154.

Chez le même éditeur

Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek, *Démocratie, dans quel état ?*

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

Tariq Ali, *Obama s'en va-t-en guerre.*

Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques.*

Sophie Auouillé, Pierre Bruno, Franck Chaumon, Guy Lérès, Michel Plon, Erik Porge, *Manifeste pour la psychanalyse.*

Bernard Aspe, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant.*

Alain Badiou, *Petit panthéon portatif.*

Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française. Depuis les années 1960.*

Alain Badiou & Eric Hazan, *L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France.*

Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie Gleize, Christophe Hanna, Hugues Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo, Nathalie Quintane, « *Toi aussi, tu as des armes* » *Poésie & politique.*

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

Omar Barghouti, *Boycott, désinvestissement, sanctions. BDS contre l'apartheid et l'occupation de la Palestine.*

Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste.*

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

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht.*

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés.*

Karl Marx, *les voleurs de bois et le droit des pauvres.*

Daniel Bensaïd, *Tout est encore possible. Entretiens avec Fred Hilgemann.*

Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses.*

Auguste Blanqui, *Maintenant, il faut des armes. Textes présentés par Dominique Le Nuz.*

Matthieu Bonduelle, William Bourdon, Antoine Comte, Paul Machto, Stella Magliani-Belkacem & Félix Boggio Éwangé-Épée, Gilles Manceron, Karine Parrot, Géraud de la Pradelle, Gilles Sainati, Carlo Santulli, Evelyne Sire-Marin, *Contre l'arbitraire du pouvoir. 12 propositions.*

Félix Boggio Éwangé-Épée & Stella Magliani-Belkacem, *Les féministes blanches et l'empire.*

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

Bruno Bosteels, Alain Badiou, *une trajectoire polémique.*

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

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

Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme.*

Ismahane Chouder, Malika Latrèche, Pierre Tevanian, *Les filles voilées parlent.*

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

Comité invisible, *L'insurrection qui vient.*

Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*

Alain Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle.*

Raymond Depardon, *Images politiques.*

Yann Diener, *On agite un enfant. L'État, les psychothérapeutes et les psychotropes.*

Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche.*

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

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure. Textes présentés par René Schérer.*

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946.*

Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée.*

Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan.*

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

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile.*

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

Eric Hazan, *Paris sous tension.*

Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française.*

Henri Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France.*

Victor Hugo, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin.*

Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy.*

Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémisme européen et le « camp de la paix » en Israël.*

Lénine, *L'État et la révolution. Présentation de Laurent Lévy.*

Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*

Gideon Levy, *Gaza. Articles pour Haaretz (2006-2009).*

Laurent Lévy, *“La gauche”, les Noirs et les Arabes.*

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza.*

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes.*

Pierre Macherey, *La parole universitaire.*

Gilles Magniont, Yann Fastier, *Avec la langue. Chroniques du « Matricule des anges ».*

Karl Marx, *Sur la question juive. Présenté par Daniel Bensaïd.*

Karl Marx, Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune. Précédé de « Politique de Marx » par Daniel Bensaïd.*

Joseph A. Massad, *La persistance de la question palestinienne.*

Albert Mathiez, *La Réaction thermidorienne. Introduction de Yannick Bosc et Florence Gauthier.*

Louis Ménard, *Prologue d'une révolution (février-juin 1848). Présenté par Maurizio Gribaudi.*

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

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

François Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848.*

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

Jacques Rancière, *Le destin des images.*

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie.*

Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé.*

Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions, 1977-2009.*

Jacques Rancière, *Les écarts du cinéma.*

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser.*

Textes rassemblés par J. Rancière & A. Faure, *La parole ouvrière 1830-1851*.

Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*.

Tanya Reinhart, *Détruire la Palestine, ou comment terminer la guerre de 1948*.

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon. Détruire la Palestine, suite*.

Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours choisis*.

Julie Roux, *Inévitablement (après l'école)*.

Christian Ruby, *L'Interruption Jacques Rancière et la politique*.

Gilles Sainati & Ulrich Schalchli, *La décadence sécuritaire*.

André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs*.

André Schiffrin, *Le contrôle de la parole. L'édition sans éditeurs, suite*.

André Schiffrin, *L'argent et les mots*.

Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*.

Eyal Sivan & Eric Hazan, *Un État commun. Entre le Jourdain et la mer*.

Jean Stern, *Les patrons de la presse nationale. Tous mauvais*.

Syndicat de la Magistrature, *Les Mauvais jours finiront. 40 de combats pour la justice et les libertés*.

Marcello Tari, *Autonomie ! Italie, les années 1970*.

N'gugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*.

E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*.

Tiqqun, *Théorie du Bloom*.

Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours*.

Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme!*

Alberto Toscano, *Le fanatisme. Modes d'emploi*.

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne*.

Enzo Traverso, *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*.

Louis-René Villermé, *La mortalité dans les divers quartiers de Paris*.

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*.

Michel Warschawski (dir.), *La révolution sioniste est morte. Voix israéliennes contre l'occupation, 1967-2007*.

Michel Warschawski, *Programmer le désastre. La politique israélienne à l'œuvre*.

Eyal Weizman, *À travers les murs. L'architecture de la nouvelle guerre urbaine*.

Slavoj Žižek, *Mao. De la pratique et de la contradiction*.

Collectif, *Le livre : que faire ?*

Cet ouvrage a été reproduit et achevé
d'imprimer par l'Imprimerie CPI Firmin Didot
en juillet 2014.

Numéro d'impression : 123720

Dépôt légal : septembre 2012.

Imprimé en France.