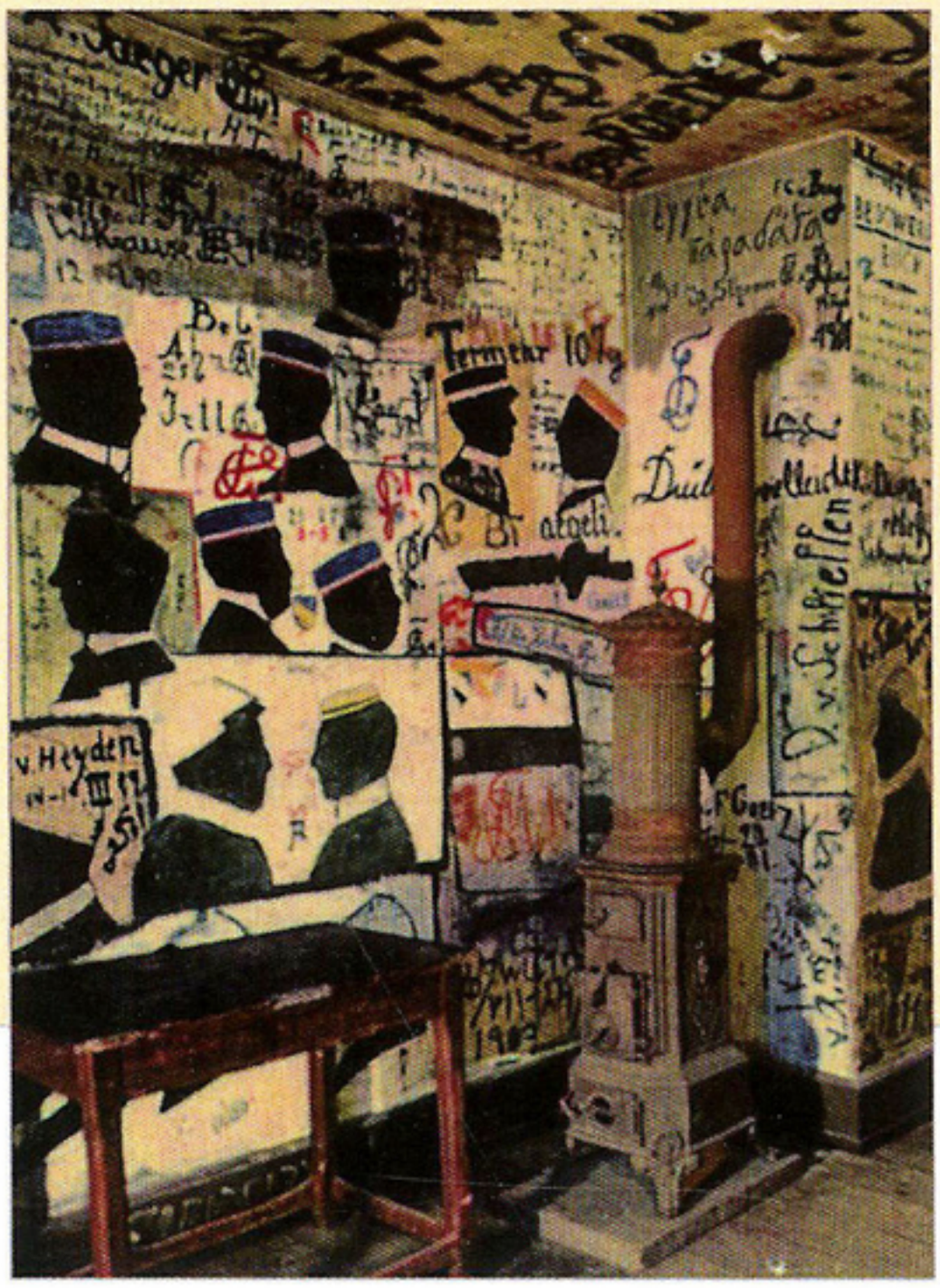
ALAIN BADIOU

ABRÉGÉ DE MÉTAPOLITIQUE



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

ISBN : 2-02-034887-X

© Éditions du Seuil, octobre 1998

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Par « métapolitique », j'entends les effets qu'une philosophie peut tirer, en elle-même, et pour elle-même, de ce que les politiques réelles sont des pensées. La métapolitique s'oppose à la philosophie politique, qui prétend que, les politiques n'étant pas des pensées, c'est au philosophe qu'il revient de penser « le » politique.

A. B., avril 1998

Prologue

Philosophes résistants

Je voudrais nommer, au seuil de ce livre sur la saisie philosophique des politiques, mon tout premier maître quant à la saisie philosophique des sciences, Georges Canguilhem, qui est mort il y a peu d'années, et auquel, s'agissant de la figure du philosophe résistant, on doit rendre hommage sans restriction.

Canguilhem n'était pas homme à mener grand tapage sur ses faits d'armes, pourtant aussi réels que consistants. Il était de ce point de vue comme beaucoup de résistants, dont le silence politique et personnel sur leur action fut à la mesure de ce que cette action avait de simultanément radical et intime, violent et réservé, nécessaire et exceptionnel. Ce n'est pas la subjectivité résistante, on le sait, qui tint le haut du pavé dans les années cinquante. Le silence de bon nombre de résistants a été l'effet d'une politique dominante qui n'entendait pas s'expliquer jusqu'au bout, ni sur l'effondrement de la IIIe République, ni sur l'allégeance à Pétain, ni sur la question, qui aujourd'hui fait retour, de la continuité de l'administration d'État jusque dans l'abjection.

Le président Mitterrand, dont nous eûmes à endurer le décret d'un deuil national en son honneur, a précisément

défendu sur l'État, le pétainisme et la Résistance des propos dont l'audience et la solennité présidentielle faisaient, forme et contenu, un vif contraste avec le silence prolongé de Canguilhem, et de beaucoup d'autres.

C'est qu'il appartenait, celui dont il y eut deuil national, à l'espèce répandue des tacticiens, pour qui il était naturel d'être pétainiste quand « tout le monde » l'était, puis de devenir résistant au fil des circonstances, et de poursuivre ainsi sa route en devenant tour à tour bien des choses, pourvu qu'elles aient la faveur du temps ou autorisent des calculs réussis.

Un deuil national suppose qu'on ait quelque idée de ce qui, d'être national, n'en est pas moins suffisamment universel pour que la conscience publique ait motif à le célébrer.

Disons, avec mesure, et en respectant comme il le faut toujours la paix des morts, que je préfère célébrer, sous le signe du national (j'aime mon pays, ou plutôt : j'aime ce dont, parfois, il est capable), Georges Canguilhem, Jean Cavaillès ou Albert Lautman plutôt que François Mitterrand.

S'il était silencieux sur lui-même, Georges Canguilhem ne l'était pas sur les autres. Sur les autres philosophes engagés dans la Résistance. Il faut périodiquement relire la petite plaquette éditée en 1976, en 464 exemplaires numérotés, sous le titre *Vie et Mort de Jean Cavaillès*, aux Éditions Pierre Laleure, à Ambialet, dans le Tarn.

Nous avons là les interventions de Canguilhem lors de l'inauguration de l'amphithéâtre Jean-Cavaillès à Strasbourg (1967), d'une commémoration à l'ORTF (1969), d'une commémoration à la Sorbonne (1974). Canguilhem y résume la vie de Jean Cavaillès : philosophe et mathé-

maticien, professeur de logique, cofondateur du mouvement de résistance Libération-Sud, fondateur du réseau d'action militaire Cahors, arrêté en 1942, évadé, arrêté à nouveau en 1943, torturé et fusillé. Découvert dans une fosse commune, dans un coin de la citadelle d'Arras, et baptisé sur le moment « Inconnu n° 5 ».

Mais ce que Canguilhem tente de restituer va plus loin que l'évidente désignation du héros (« Un philosophe mathématicien bourré d'explosifs, un lucide téméraire, un résolu sans optimisme. Si ce n'est pas là un héros, qu'est-ce qu'un héros ? »). Fidèle, au fond, à sa méthode, le repérage des cohérences, Canguilhem cherche à déchiffrer ce qui fait passage entre la philosophie de Cavaillès, son engagement et sa mort.

Il est vrai que c'est une énigme apparente, puisque Cavaillès travaillait, très loin de la théorie politique ou de l'existentialisme engagé, sur les mathématiques pures. Et qu'en outre il pensait que la philosophie des mathématiques devait se débarrasser de toute référence à un sujet mathématicien constituant, pour examiner la nécessité interne des notions. La phrase finale de l'essai « Sur la logique et la théorie de la science » (texte rédigé pendant son premier emprisonnement au camp de Saint-Paul-d'Eygaux, où l'avait assigné l'État pétainiste), devenue célèbre, porte qu'à la philosophie de la conscience il faut substituer la dialectique des concepts. En quoi Cavaillès anticipait de vingt ans les tentatives philosophiques des années soixante.

Or c'est justement dans cette exigence de rigueur, dans ce culte instruit de la nécessité que Canguilhem voit l'unité de l'engagement de Cavaillès et de sa pratique de logicien. Parce que, à l'école de Spinoza, Cavaillès

voulait dé-subjectiver la connaissance, il a du même mouvement considéré la résistance comme une nécessité inéluctable, qu'aucune référence au moi ne pouvait circonvenir. Ainsi déclarait-il en 1943 : « Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire. Nécessaires les enchaînements des mathématiciens, nécessaires même les étapes de la science mathématique, nécessaire aussi cette lutte que nous menons. »

Ainsi Cavaillès, délesté de toute référence à sa propre personne, a-t-il pratiqué les formes extrêmes de la résistance, jusqu'à s'introduire en bleu de chauffe dans la base de sous-marins de la *Kriegsmarine* à Lorient, comme on fait de la science, avec une ténacité sans emphase dont la mort n'était qu'une éventuelle conclusion neutre, car, comme le dit Spinoza, « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation, non de la mort, mais de la vie ».

Et Canguilhem de conclure : « Cavaillès a été résistant *par logique*. »

Dans ce « par logique » se tient la connexion entre la rigueur philosophique et la prescription politique. Ce ne sont pas le souci moral ou, comme on dit aujourd'hui, le discours éthique qui ont, semble-t-il, donné les plus grandes figures de la philosophie comme résistance. Le concept paraît avoir été en la matière un meilleur guide que la conscience ou que la spiritualité – Canguilhem brocarde ceux qui, philosophes de la personne, de la morale, de la conscience, ou même de l'engagement, « ne parlent tant d'eux-mêmes que parce qu'eux seuls peuvent parler de leur résistance, tellement elle fut discrète ».

Il y a eu, dans le registre de la philosophie, l'illustration de ce qu'il n'est pas nécessaire au philosophe, et

peut-être même improbable, du moins en France, quand le choix et la volonté sont requis de façon abrupte et à contre-courant d'une opinion asservie, d'en passer par la conscience morale et l'impératif catégorique kantien.

Après tout, déjà le grand philosophe dont soit attesté un acte périlleux de résistance n'est pas Kant. C'est bien Spinoza, le maître ultime de Cavaillès, quand, après le meurtre des frères de Witt, il voulut placarder l'affichette qui stigmatisait les *ultimi barbarorum*, les « derniers des barbares ». Anecdote que Canguilhem ne se lassait pas de commenter.

Cavaillès, en train de passer de Husserl à Spinoza. Ou aussi bien Albert Lautman, qui tentait, appuyé sur une maîtrise stupéfiante des mathématiques de son temps, de fonder un platonisme moderne : voilà l'arrière-plan singulier des figures résistantes exemplaires de la philosophie française.

L'un et l'autre ont été fusillés par les nazis. Et il n'est pas exagéré de dire qu'ainsi le cours de la philosophie, en France, a été durablement modifié. Car, de cette connexion intime entre la mutation radicale des mathématiques au XXe siècle et la philosophie, il ne sera, pendant un quart de siècle, presque plus question dans notre pays. Ainsi la Résistance aura de fait été à la fois le signe d'un rapport entre la décision et la pensée abstraite, et la transformation de ce signe en énigme, puisque ceux qui en étaient les porteurs symboliques ont été, dans le combat, abattus. A la place de quoi est venue la théorie sartrienne de l'engagement, dont on sent bien qu'elle est un bilan en trompe l'œil de ce qui s'est joué dans la séquence de la Résistance.

Mais je peux lire encore autre chose dans la formule de

Canguilhem : « résistant par logique ». D'autres enseignements philosophiques.

Tout d'abord, je crois que cette formule rend vaine toute tentative d'assigner l'étude de la Résistance à des représentations sociologiques ou institutionnelles. Aucun groupe, aucune classe, aucune configuration sociale ou mentale objective, n'a porté la Résistance. Et, par exemple, le thème « Les philosophes et la Résistance » est un thème inconsistant. Il n'y a pas eu dans la séquence quoi que ce soit d'identifiable en termes de groupes objectifs, pas plus du reste « les ouvriers » que « les philosophes ». Cela résulte de ce qu'un résistant « par logique » obéit à un axiome, ou à une injonction, qu'il formule en son propre nom, et dont il déploie les premières conséquences, sans attendre que d'autres, en termes de groupe objectif, y soient ralliés. Disons que, procédant par logique, la résistance n'est pas une opinion. Bien plutôt est-elle une rupture logique avec les opinions circulantes et dominantes. Tout comme Platon indique, dans la *République*, que le premier stade de la rupture avec l'opinion est la mathématique, ce qui après tout éclaire le choix de Cavaillès et de Lautman. Mais peut-être sur ce point suis-je sous l'influence de l'image du Père. Car c'est très tôt que mon père m'avait présenté sa propre résistance comme purement logique. Du moment, disait-il, que le pays était envahi et asservi par les nazis, il n'y avait pas d'autre issue que de résister. Ce n'était pas plus compliqué. Mais mon père était mathématicien.

On posera donc que, détachée de la considération des entités de la sociologie, et détachée tout aussi bien des aléas de la philosophie morale, la Résistance n'était ni un phénomène de classe ni un phénomène éthique.

D'où son importance pour nous. Car la situation philosophique contemporaine est celle où, sur les ruines de la doctrine des classes et de la conscience de classe, on tente de toutes parts une restauration du primat de la moralité.

Saisie dans ses figures philosophiques, la Résistance indique presque aveuglément une autre voie. Le choix politique s'y présente comme séparé de la contrainte des collectifs, et comme étant du ressort de la décision personnelle. Mais, symétriquement, ce choix n'est pas non plus tel qu'il se subordonne à des maximes éthiques préexistantes, et encore moins à une doctrine spirituelle ou juridique des droits de l'homme. Le « par logique » de Canguilhem doit s'entendre comme un double écart. Il s'écarte d'un « par nécessité sociale » qui dissoudrait le choix dans des représentations collectives appréhendables par la sociologie historique. Il s'écarte d'un pur impératif moral qui dissoudrait le choix dans des dispositions doctrinales extérieures à la situation concernée. En fait, le choix n'a son intelligibilité ni dans le collectif objectif ni dans une subjectivité d'opinion. Il a son intelligibilité en lui-même, dans le processus séquentiel de l'action, tout comme un axiome n'est intelligible que par les déploiements de la théorie qu'il soutient.

On a cru un moment monter un beau débat d'opinion quand on est passé de la thèse commune au gaullisme et au PCF : « toute la France était résistante », à la thèse historiographique et sociologique : « toute la France était pétainiste ». C'est la méthode de ce débat qui est intellectuellement irrecevable, tout comme les deux énoncés qu'elle oppose sont, non pas faux, mais dépourvus de sens. Car aucune séquence politique véritable n'est représentable dans l'univers du nombre et de la statistique.

En France, ce qui est vrai est que l'État était l'État fantoche pétainiste, ce qui avait en termes d'opinion des conséquences considérables. Et ce qui est vrai tout aussi bien est qu'il y avait des résistants, donc une Résistance, ce qui avait aussi des conséquences considérables. Rien de tout cela n'est pensable à partir du nombre. Et d'abord parce que la Résistance elle-même n'aurait jamais eu la moindre existence si elle avait attendu, pour être, une conscience de son propre nombre, ou de ses assignations sociologiques, ou si elle avait dû s'articuler sur une certitude quant à l'état des opinions.

Toute résistance est une rupture avec ce qui est. Et toute rupture commence, pour qui s'y engage, par une rupture avec soi-même. Les philosophes de la Résistance ont indiqué ce point, et qu'il était de l'ordre de la pensée.

Car c'est la signification ultime du « par logique » de Canguilhem. Dire ce qu'est la situation, et tirer les conséquences de ce « dire », est d'abord, aussi bien pour un paysan auvergnat que pour un philosophe, une opération de la pensée. C'est cette opération qui, quoique totalement naturelle et pratique dans son réel, ne renvoie ni à l'analyse objective des groupes sociaux, ni aux opinions antérieurement formulables. Ceux qui ne résistaient pas, si on laisse de côté la clique collaboratrice consciente, étaient tout simplement ceux qui ne voulaient pas dire la situation, pas même se la dire à eux-mêmes. Il n'est pas exagéré de soutenir qu'ils ne pensaient pas. Je veux dire : qu'ils ne pensaient pas selon le réel de la situation du moment, qu'ils récusaient que ce réel soit, pour eux personnellement, porteur d'une possibilité, comme est tout réel quand la pensée, selon l'expression de Sylvain Lazarus que nous retrouverons plus loin, nous en fait rapport.

En définitive, toute résistance est rupture dans la pensée, par l'énoncé de ce qu'est la situation, et fondation d'une possibilité pratique ouverte par cet énoncé.

Contrairement à ce qui est souvent soutenu, il ne convient pas de croire que c'est le risque, très grave en effet, qui interdit à beaucoup de résister. C'est au contraire la non-pensée de la situation qui interdit le risque, c'est-à-dire l'examen des possibles. Ne pas résister, c'est ne pas penser. Ne pas penser, c'est ne pas *risquer de risquer.*

Cavaillès, Lautman, et quantité d'autres qui n'étaient nullement philosophes, ont seulement pensé qu'il fallait dire la situation, pour ce qu'elle était, et donc risquer qu'il y ait des risques, et il y en a toujours, grands ou petits, quand la pensée ouvre à des possibles. C'est pourquoi aujourd'hui, où penser qu'il faille penser le réel de la situation se fait rare – car le consensus qu'on nous vante, c'est cela : la non-pensée comme pensée unique –, nous pouvons nous tourner avec reconnaissance vers les résistants. Comme le dit Spinoza, le maître à penser de Cavaillès, « seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres ».

1

Contre la « philosophie politique »

Une exigence fondamentale de la pensée contemporaine est d'en finir avec la « philosophie politique ». Qu'est-ce que la philosophie politique ? C'est le programme qui, tenant la politique – ou mieux encore *le* politique – pour une donnée objective, voire invariante, de l'expérience universelle, se propose d'en délivrer la pensée dans le registre de la philosophie. Il reviendrait en somme à la philosophie de produire une analyse du politique et, bien évidemment, de soumettre *in fine* cette analyse aux normes de l'éthique. Ainsi le philosophe aurait-il le triple bénéfice d'être, premièrement, celui qui est l'analyste et le penseur de cette objectivité brutale et confuse qu'est l'empiricité des politiques réelles ; deuxièmement, celui qui détermine les principes de la bonne politique, de celle qui est conforme aux exigences de l'éthique ; et troisièmement, de n'avoir pas, pour ce faire, à être le militant d'aucun processus politique véritable, en sorte qu'il pourrait indéfiniment faire la leçon au réel, dans la modalité qui lui est la plus chère : celle du jugement.

L'opération centrale de la philosophie politique ainsi conçue, dont on doit avouer qu'elle est l'exemple même de ce dont est capable un certain pharisaïsme « philo-

sophique », est de ramener préalablement la politique, non au réel subjectif des processus organisés et militants, qui seuls, il faut bien le dire, méritent ce nom, mais à l'exercice du « libre jugement » dans un espace public où ne comptent en définitive que les opinions.

Un exemple caractéristique de cette démarche est la version que donne Myriam Revault d'Allonnes des conceptions d'Hannah Arendt, Hannah Arendt qui, si grands que puissent être ses mérites (notamment en ce qui concerne ses analyses historisantes de l'impérialisme), ne saurait être tenue pour innocente des innombrables « philosophies politiques » agrémentées d'éthique des droits qui se réclament de son œuvre.

Prenons comme document de base l'édition proposée par Myriam Revault d'Allonnes des conférences d'Hannah Arendt sur la philosophie politique de Kant, conférences dont la postface, proposée par l'éditrice, porte le titre significatif « Le courage de juger ».

De quoi, tant dans le texte des conférences que dans cette postface, « politique » est-il le nom ? Et pourquoi Kant est-il le nom propre philosophique appelé en garant de cette compréhension du mot « politique » ?

Ce dont en tout cas « politique », dans le dispositif qui nous est ici proposé, *n'est pas* le nom est très net. « Politique » n'est ni le nom d'une pensée (si on accorde que toute pensée, dans l'ordre de son identification philosophique, se lie d'une manière ou d'une autre au thème de la vérité) ni le nom d'une action. J'avoue être très frappé de cette double négation. Si la politique n'est pas une procédure de vérité touchant à l'être du collectif donné ; et si elle n'est pas même la construction et l'animation d'un collectif singulier et nouveau, visant la gestion ou

la transformation de ce qui est, que peut-elle bien être ? Je veux dire : que peut-elle bien être *pour la philosophie* ? Ni déterminante quant à l'objectivité des situations ni militante quant à la saisie de leurs possibles latents, en quoi consiste-t-elle ?

La double négation est en tout cas indiscutable. Hannah Arendt félicite par exemple Kant de ce qu'il « dit comment prendre les autres en considération, mais ne dit pas comment on peut s'associer avec eux pour agir ». Le point de vue du spectateur est systématiquement privilégié. Arendt justifie que Kant ait pour la Révolution française comme phénomène, ou apparaître historique, une « admiration sans réserve », alors qu'il a nourri pour les entreprises révolutionnaires et leurs acteurs « une opposition sans bornes ». Comme spectacle public, la Révolution est admirable, cependant que ses militants sont odieux. De l'enthousiasme pour la Révolution, de la détestation pour Robespierre et Saint-Just : que faut-il entendre par « politique » pour en venir à un tel écart ?

Hannah Arendt n'hésite du reste pas à pousser le trait jusqu'au relevé d'une contradiction de principe entre le jugement du spectateur et la maxime de l'acteur. Elle approuve qu'il y ait chez Kant « incompatibilité entre le principe suivant lequel on doit agir et celui qui régit le jugement ».

On demandera aussitôt s'il faut donc installer la politique du côté du jugement inactif, ou du jugement qui ne délivre aucune maxime d'action. Et dans ce cas, de quel nom relève la maxime de l'*action* publique ? Mais n'anticipons pas.

Ce qui est sûr, c'est que le *sujet* prescrit sous le nom de « politique » sera nommé un « spectateur du monde ».

Tout comme si, soit dit en passant, on situait le théâtre, non du côté de ce que font auteurs, acteurs et metteurs en scène, mais exclusivement du côté du public.

Dans le passage très rigoureux où Myriam Revault d'Allonnes entreprend de systématiser les composantes de la « manière politique », on trouve, dans l'ordre :

– le particulier, qui est l'assignation phénoménale ou événementielle de la politique ;

– la faculté de juger, qui est condition de l'exercice du jugement, en tant que juger requiert la pluralité des hommes, ou l'espace public de l'opinion.

La politique est alors, au regard d'une phénoménalité sans objet, ou de l'ordre du « ce qui advient », l'exercice public d'un jugement.

On demandera évidemment pourquoi la politique ne serait pas de l'ordre du « ce qui advient » lui-même, en tant que *modification* pensable de l'espace public. Myriam Revault d'Allonnes tient essentiellement à cet écart, où se construit le jugement politique. Car la politique n'est en aucun cas le principe, la maxime ou la prescription d'une action collective visant à transformer la situation plurielle (ou espace public) elle-même.

Il est alors clair que ce dont politique est le nom concerne, et ne concerne que, l'*opinion publique*. Ce qui est ici ouvertement oblitéré est l'identification militante de la politique (laquelle, pour moi, est cependant la *seule* identification qui puisse nouer politique et pensée).

Dès lors que « politique » trouve son unique lieu légitime dans l'opinion publique, il va de soi que le thème de la vérité en est exclu. Pour Hannah Arendt lectrice de Kant, comme pour Myriam Revault d'Allonnes lectrice et de Kant et d'Arendt, la politique est tout sauf une pro-

cédure de vérité. Myriam Revault d'Allonnes dégage, comme matrice de la pensée d'Arendt, ce qu'elle appelle « l'antagonisme de la vérité et de l'opinion, du mode de vie philosophique et du mode de vie politique ».

On notera au passage que, bien avant d'être arendtien, ou kantien, le thème de l'opposition irréductible de la vérité et de l'opinion est platonicien ; que l'est tout autant l'idée d'un monopole philosophique de la vérité, idée enveloppée par la connexion entre vérité et « vie philosophique » (on se demandera du reste ce que peut bien être une « vie philosophique ») ; mais que ce qui *n'est pas* platonicien est l'idée que la politique (la « vie politique ») soit éternellement vouée à l'opinion, éternellement disjointe de toute vérité. Cette idée, on sait ce qu'elle est : sophistique. Et c'est bien, j'y reviendrai, ce que me semble être la « politique » au sens d'Arendt et de Myriam Revault d'Allonnes : sophistique, au sens moderne du mot, c'est-à-dire dévouée à la promotion d'une politique tout à fait particulière : la politique parlementaire.

En fait, nous avons ici une orientation de pensée dont la tradition est établie depuis les Grecs : celle qui disqualifie, en matière de politique, le thème de la vérité, comme thème univoque et tyrannique. Chacun sait qu'il y a une précieuse « liberté d'opinion », alors qu'il est douteux qu'il y ait une « liberté de vérité ». Dans la longue suite des banalités sur le caractère « dogmatique », « abstrait » et « contraint » de l'idée de vérité, banalités depuis toujours investies dans la défense de régimes politiques où l'autorité de la puissance (généralement économique) se dissimule derrière la « liberté d'opinion », Hannah Arendt déclare : « Toute vérité exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion, alors que la dis-

cussion constitue l'essence même de la vie politique. »

Il y a dans cette banalité au moins deux inexactitudes.

D'abord, une vérité singulière est toujours le résultat d'un processus complexe, dans lequel la discussion est décisive. La science elle-même a commencé – avec les mathématiques – par le renoncement radical à tout principe d'autorité. Les énoncés scientifiques sont *précisément* exposés nus à la critique publique, indépendamment du sujet d'énonciation, et selon des normes explicites en droit accessibles à quiconque se donne la peine de les saisir. Une vérité est peut-être la seule chose qui n'« exige » rien du tout, étant construite dans et à travers un assentiment délibéré dont la norme est en partage. L'antinomie de la vérité et de la discussion est une mauvaise plaisanterie. Sauf, bien entendu, si on estime qu'il faut impérativement affirmer des *droits spéciaux* pour le faux et pour le mensonge. Dans ce cas, il faudrait plutôt dire : la discussion *qui confère des droits sans normes au faux et au mensonge* constitue l'essence même de la politique. Mais, du même coup, ce que Myriam Revault d'Allonnes appelle « le courage de juger » est bien plutôt la paresse de qui est à l'abri de toute norme et voit son erreur ou son mensonge protégés en droit.

Ensuite, à supposer même que la « discussion » soit l'essence de la politique, faut-il conclure à l'antagonisme entre cette « discussion » et toute vérité ? Tout dépend de ce à quoi tend la discussion. Nous retrouvons là les impasses de la disjonction entre « jugement » et « maxime d'action ». Il est en effet clair que, sauf pour qui pense que le commentaire de bistrot ou la conversation entre amis constitue « l'essence même de la vie politique », la discussion n'est politique qu'autant qu'elle se cristallise

dans une décision. La question d'une possible vérité politique doit alors être examinée, non du seul point de la « discussion » – qui, isolée, fait de la « politique » un simple commentaire passif de tout ce qui advient, une sorte de prolongement à plusieurs de la lecture des journaux –, mais dans le processus complexe qui noue la discussion à la décision, ou qui récapitule la discussion dans des *énoncés politiques* au nom desquels une ou des interventions sont possibles. Même la discussion publique parlementaire est scandée par cette forme minimaliste de l'intervention générale qu'est le vote. Il est certes vrai que le vote a peu à voir avec la vérité. Si la connaissance du mouvement des planètes n'avait eu comme protocole de légitimation que le suffrage, nous en serions certainement encore au géocentrisme. Mais cela juge la procédure particulière du vote, non le lien générique possible entre discussion publique et vérité. Là encore, Arendt et Myriam Revault d'Allonnes sont sous la juridiction d'une politique particulière, celle qui propose la fausse articulation des opinions et du pouvoir gouvernemental du biais du vote. Le vote est si évidemment étranger à toute vérité (même au sens de l'opinion droite : il porte aussi bien au pouvoir Hitler, Pétain ou les islamistes algériens) que, à qui veut soutenir philosophiquement cette figure de la « démocratie », il est *nécessaire* de couper « le » politique des protocoles de décision, de le ramener au jugement du spectateur, et de penser la discussion comme confrontation sans vérité du pluriel des opinions.

Parler « du » politique est ici le masque de la défense philosophique d'une politique. Ce qui ne fait que confirmer ce que je crois : que toute philosophie est sous condition d'une politique *réelle*.

Il est intéressant de noter à cet égard que la défense du parlementarisme, projetée dans les philosophèmes, peut en effet s'autoriser des distinctions de Kant. C'est ce qui fait de la lecture d'Arendt et de Myriam Revault d'Allonnes un réel exercice philosophique contemporain. Que veulent dire en effet la souveraineté du spectateur, le primat absolu de la discussion ? Que ce dont « politique » est le nom relève, non du jugement déterminant, mais du jugement réfléchissant. Il ne s'agit pas en effet de fixer des maximes de l'action, ou d'analyser des configurations objectives. La politique se donne dans un jugement public où s'énonce si *ceci* – qui n'est pas un objet, mais un apparaître, un avoir-lieu – me plaît ou me déplaît. Et la politique s'exerce dans la discussion de tels jugements. Ce qui la renvoie en définitive à la pluralité publique des opinions, pluralité dont on sait que le parlementarisme prétend l'articuler à l'État par le moyen de la pluralité des partis.

Le « pluralisme », autre nom (de propagande : les politiques successives sont généralement *les mêmes*) du parlementarisme, se voit ainsi investi d'une légitimité transcendantale. Tout l'effort, dira Myriam Revault d'Allonnes, est de « réhabiliter l'opinion, de restaurer sa dignité spécifique face au primat de la vérité rationnelle ».

On se demandera au passage où Myriam Revault d'Allonnes peut voir aujourd'hui, dans le champ politique, un « primat de la vérité rationnelle ». Qui partage ce « primat » ? Il est évident que nous vivons dans le primat inconditionné des opinions. Même en philosophie, les tendances dominantes, en ceci toutes postnietzschéennes et antiplatoniciennes, ont fait litière, sous le nom de « métaphysique », de la « vérité rationnelle ». Dans le réel enfin, comme toujours, les vérités sont rares et précaires,

leur action est restreinte. Réhabilitation pour réhabilitation, c'est certainement, contre l'hégémonie de la « liberté d'opinion », le thème de la vérité qui doit en bénéficier, par le soutien aux quelques vérités réelles, le renversement du relativisme philosophique et la critique du capitalo-parlementarisme.

Dans la promotion transcendantale du pluralisme des opinions, Hannah Arendt et Myriam Revault d'Allonnes rencontrent évidemment un problème essentiel : comment nouer la pluralité originaire des hommes et des opinions à l'*exercice* du jugement ? Selon quelles procédures s'articulent l'objectivité du multiple et la subjectivité réfléchissante du jugement porté sur la phénoménalité de ce multiple ?

La difficulté est double, et Arendt comme Revault d'Allonnes déplient excellemment cette duplicité.

1. Si la politique est l'instance du jugement sur une multiplicité phénoménale *déliée*, c'est-à-dire non déterminée dans la forme de l'objet, à quelle faculté stable revient-il de former des opinions qui lient cette diversité, ou se prononcent sur la déliaison ? C'est la question de la *formation* des opinions.

2. S'il n'y a *que* l'espace public des opinions, comment ces opinions peuvent-elles entrer en discussion ? Et sous quelle règle se conduit cette discussion, de façon à ce qu'on puisse supposer que le jugement résultant a une portée quelconque, ne serait-ce que celle d'éviter le désastre ? C'est la question du bien et du mal, ou de la valeur du « démocratique » (si on nomme « démocratie » la liberté de formation et de discussion des opinions).

Appelons « communauté » la pluralité comme telle, l'être-avec, ou en commun, de la pluralité des hommes.

Appelons « sens commun » la ressource de jugement *directement liée à cette pluralité*. La formule d'Arendt est alors : « Le critère est la communicabilité, et la norme qui arrête la décision est le sens commun. »

On pourrait objecter que, comme il arrive souvent à toute doctrine des « facultés », on ne fait ici que se donner circulairement le nom de la solution du problème. Avec la « communicabilité », on suppose que la pluralité des opinions n'est pas si étendue qu'on ne puisse supposer entre elles de l'homogène. Mais chacun sait d'expérience que c'est inexact, qu'on ne discute pas avec une opinion *réellement* autre, qu'on peut tout au plus la combattre. Avec le « sens commun », on se donne une norme en réalité transcendante, parce qu'on suppose, non seulement la pluralité, mais une unité subjective, au moins en droit, de cette pluralité. Cette concession à l'un défait la radicalité du multiple dont on prétendait assurer la garantie. Elle ouvre la voie à une doctrine du *consensus*, qui est en effet l'idéologie dominante des États parlementaires contemporains.

Myriam Revault d'Allonnes affine beaucoup l'analyse, et c'est sans doute son principal apport. Elle le fait en trois énoncés :

1. « Les hommes sont des êtres politiques parce qu'ils sont au pluriel. Ce pluriel est non pas un obstacle au jugement, mais sa condition même. L'opinion se forme comme exercice originel du "partager le monde avec autrui" ». On voit la tentative : assigner la formation des opinions au pluriel *lui-même*, en faire la subjectivation immédiate de l'être-avec. Le prix payé est une sévère restriction quant à ce qu'est une opinion. Entendons : une opinion politiquement légitime (je n'irai pas jusqu'à dire « politiquement

correcte »...). Car c'est une opinion qui au moins garde trace de son protocole de formation, et qui donc *reste homogène à la persistance de l'être-avec, ou du partage.* De là qu'une opinion antisémite, par exemple, n'est pas une opinion politique, et que le nazisme n'est pas une politique. Hélas ! La pensée contemporaine ne fera pas un pas si elle n'entre dans le courage de penser que le nazisme a été une politique. Une politique criminelle, mais une politique, dont « juif » était une des catégories. Car combattre une politique, au nom d'une nécessaire conformité des opinions à leur fondement dans l'être-avec, comme n'étant pas une politique, pas même une opinion, c'est exactement ce qui fit l'insondable faiblesse – elle demeure – du traitement du nazisme par les puissances occidentales.

2. Le sens commun, qui est sens de l'en-commun, est la norme en ce qu'il distribue la pluralité critique des opinions selon le discernement du bien et du mal. Ce discernement est le fond même de l'en-commun, et il est la condition ultime de la pensée : « le pouvoir de penser est lié à la capacité de distinguer le bien du mal ». La tentative est cette fois d'adosser la politique à l'éthique à partir des ressources, décidément inépuisables, de l'en-commun. Ultimement, ce qui norme la discussion des opinions est l'évidence transcendantale de la différence bien/mal au regard de l'en-commun. On est tenté d'objecter que, sous des vêtements kantiens, on en revient à la transcendance universellement fondée du bien comme garantie ultime du jugement politique. A quoi Revault d'Allonnes répond ceci :

3. Dans le discernement du bien et du mal, l'aperception du mal est première. Car le mal est justement ce qui met en cause l'en-commun, ou le partage. On voit ici

l'ouverture à un thème cher à l'auteur : celui du mal radical. Le jugement politique est d'abord résistance au mal. Juger, c'est « tenter de résister avec crainte et tremblement à l'imminence du mal ». J'ai dit, dans mon petit volume *L'Éthique*, ce que je pensais de cette doctrine. Je la crois inévitablement théologique, et je la juge en outre politiquement inopérante. Car toute figure réelle du mal se présente, non comme une non-opinion fanatique portant atteinte à l'être-avec, mais comme *une politique* visant au contraire à fonder l'être-avec *authentique*. Contre quoi n'existe nul « sens commun », mais seulement *une autre politique*. Au demeurant, on reconnaîtra dans la réduction du jugement politique à la pure négation (« résister au mal ») ce qu'on a toujours dit des démocraties parlementaires : que, certes, elles n'étaient pas bonnes, mais qu'elles étaient « le moins mauvais ».

En définitive, tout l'effort de Myriam Revault d'Allonnes est de doter l'en-commun d'une puissance immanente, d'un « persévérer dans l'être », qui est comme l'ontologie spinoziste de sa philosophie politique. Le jugement doit être adéquat à cette puissance, ce qui veut dire qu'il exprime simplement qu'est bien ce qui est : le pluriel des hommes voué à l'être-ensemble. Plus précisément : le mal est défaut d'être (ou de puissance) par volonté négative de mutilation du commun, ou de la communauté. La politique prononce publiquement la négation de cette négation. Elle réaffirme contre le vouloir négatif l'être qui fonde son jugement : la puissance du commun.

Synthétiquement, la politique selon Arendt et Revault d'Allonnes pourrait se définir ainsi : C'est le nom des jugements qui, sous la norme du partage du commun,

résistent au mal, c'est-à-dire à la destruction de ce partage.

Synthétiquement aussi, et puisque nous sommes « politiquement » invités à la discussion, je ferai cinq objections.

1. La caractérisation « ontologique » du politique par la pluralité, ou l'être-avec, est certainement beaucoup trop large. Myriam Revault d'Allonnes en a conscience, qui indique qu'il s'agit là d'une « extension » du concept du politique. A mon sens, cette extension ruine la singularité de ce qui ici doit être pensé. La pluralité est le fond de l'être en général. Elle est, en tant que multiplicité liée ou déliée, impliquée dans toute procédure de pensée, quelle qu'elle soit. J'ai déjà dit que la science elle-même s'expose originellement au commun, à l'être-avec, à la discussion. Le poème aussi bien est impensable sans son adresse. Cette coprésence du multiple dans tout exercice de la pensée est, depuis Platon jusqu'à Lacan, nommé la puissance de l'Autre. Et, certes, la politique en relève. Mais elle doit être singularisée bien en aval de l'autorité de l'en-commun, ou de l'Autre. Elle engage (le processus complet de sa définition sera esquissé à la fin de ce livre) au moins *quatre* multiplicités : l'infinité des situations ; la surpuissance de l'État ; les ruptures événementielles ; les prescriptions, énoncés et pratiques militants.

Or, chacune des ces multiplicités est elle-même singulière, et relève d'une investigation ontologique distincte. C'est ce que j'appelle la fixation de la *numéricité* d'une procédure de vérité. Il n'y a pas pluralité simple, il y a pluralité des pluralités, saisies et rompues dans la séquence qui va de la situation (dont l'infinité est l'enjeu propre de toute politique) à la formule de l'égalité (le signe vide « égale »), en passant par l'infinité de l'État (toujours supérieure à celle de la situation, mais errante) et la mise

à distance événementielle de cette supériorité dans l'événement. Seule la complexité de ce cycle explique qu'il y ait des jugements politiques *comme jugements de vérité*, et non comme simples opinions. Car le sujet de ces jugements – à la différence du sujet transcendantal supposé derrière le « sens commun » d'Arendt – est *constitué* par le processus politique lui-même. Et cette constitution est précisément ce qui l'arrache au régime de l'opinion.

2. Myriam Revault d'Allonnes met en avant, et elle a raison, le particulier, le pur phénomène de l'ayant-lieu. Mais elle procède à mon avis à une résorption transcendantale de cette particularité. L'existence supposée d'une faculté générique de discernement du mal fait que la matrice du jugement « politique » est, chez elle, finalement invariable. La particularité phénoménale n'est qu'une *matière* pour un jugement dont la maxime est fixe et aurait la forme suivante : « Déclare-toi toujours en faveur de la persistance du partage de l'en-commun. » De là que sa vision de la politique est en dernier ressort *conservatrice*. Hors le péril du mal radical, le jugement n'est pas absolument requis. Pour mettre un peu d'animation, on dira évidemment que le mal est toujours imminent. Mais comment fonder transcendantalement cette imminence ? Sinon dans quelque tendance pécheresse, au regard de l'en-commun, de la nature humaine ? On voit ici la raison de fond pour laquelle il est si important, pour ces conceptions, de soutenir que « la Bête est toujours là », qu'elle est en chacun de nous, etc. En dehors de cette perpétuelle latence de la Bête, la politique n'a pas même de raison d'exister.

Pour réellement tenir le fil du particulier, ou plutôt du singulier, il faut s'engager dans une tout autre voie. D'abord, soutenir que l'initiation d'une politique, de ses

énoncés, prescriptions, jugements et pratiques, est toujours la singularité absolue d'un événement. Ensuite, qu'une politique n'existe que dans une séquence, tant que ce dont l'événement est « capable », en fait de vérité, se déploie. Enfin, que ce qui compte n'est jamais la pluralité des opinions sous une norme commune, mais la pluralité des politiques, lesquelles n'ont *pas* de norme commune, pour la raison que les sujets qu'elles induisent sont différents.

Au passage, on récusera l'expression « *le* politique », qui justement suppose une faculté spécifique, un sens commun. Il n'y a que des politiques, irréductibles les unes aux autres, et qui ne composent aucune histoire homogène.

3. On s'opposera à toute vision consensuelle de la politique. Un événement n'est jamais en partage, même si la vérité qui s'en infère est universelle, parce que sa reconnaissance *comme événement* ne fait qu'un avec la décision politique. Une politique est une fidélité hasardeuse, militante et toujours partiellement impartagée, à la singularité événementielle, sous une prescription qui ne s'autorise que d'elle-même. L'universalité de la vérité politique qui en résulte n'est elle-même lisible, comme toute vérité, que rétroactivement, dans la forme d'un savoir. Et, bien entendu, le point d'où une politique peut être pensée, celui qui permet, même après coup, d'en saisir la vérité, est celui de ses acteurs, et non celui de ses spectateurs. C'est à partir de Saint-Just et de Robespierre que vous entrez dans cette vérité singulière que délivre la Révolution française, que vous en constituez un savoir, et non à partir de Kant ou de François Furet.

4. Les opinions ne renvoyant à aucune figure transcendantale sous-jacente, la question de leur formation et de leur discussion reste entière. Ce qu'il faut soutenir est

que toute opinion est en réalité *cadrée* par un mode de la politique, par une politique. La pluralité réelle est celle des politiques, la pluralité des opinions n'est que le référent d'une politique particulière (le parlementarisme).

C'est ainsi que le dispositif d'Arendt, conçu comme « opinion philosophique », est à l'évidence cadré par le mode parlementaire de la politique.

5. L'essence de la politique n'est pas la pluralité des opinions. C'est la prescription d'une possibilité en rupture avec ce qu'il y a. Certes, l'exercice ou l'épreuve de cette prescription et des énoncés qu'elle commande – le tout sous l'autorité d'un événement évanoui – passe par des discussions. Mais pas seulement. Plus importantes encore sont les déclarations, les interventions et les organisations.

En fait, si la prescription politique n'est pas explicite, opinions et discussions sont inévitablement sous le joug invisible d'une prescription implicite, ou masquée. Or, nous savons ce à quoi s'adosse toute prescription masquée : à l'État, et aux politiques qui s'y articulent.

Se présentant comme la philosophie d'une politique de la pluralité, de la résistance au mal et du courage du jugement, ce néokantisme très spécial n'en est pas moins un philosophème adéquat aux prescriptions dont s'alimente l'État parlementaire.

C'est pourquoi mettre la philosophie sous condition des politiques d'émancipation exige qu'on rompe avec la « philosophie politique » au sens d'Arendt, et qu'on commence par le commencement : la reconnaissance que la politique est elle-même, dans son être, dans son faire, une pensée.

C'est le motif central de ce que, antérieur en ceci à toute saisie philosophique, mais la conditionnant, Sylvain Lazarus élabore sous le nom d'« intellectualité de la politique ».

2

La politique comme pensée : l'œuvre de Sylvain Lazarus

a) Une fondation

Sylvain Lazarus, auquel a longtemps suffi d'être un dirigeant politique exemplaire et de penser la politique dans l'élément de la politique elle-même, a finalement publié en 1996 une première synthèse de ses conceptions, dans un livre titré *L'Anthropologie du nom* (Éditions du Seuil). Il n'est pas exagéré de dire qu'un philosophe ne peut aujourd'hui tenter une saisie quelconque de la politique comme pensée sans étudier ce livre, qui est, chose rare, un livre fondateur, en un triple sens.

1. Fondation d'une discipline, l'anthropologie du nom. Cette discipline est *établie* dans ses catégories et ses énoncés ; *attestée* dans ses protocoles (des enquêtes d'anthropologie ouvrière menées dans des usines françaises, chinoises, allemandes, polonaises..., et des enquêtes sur les modes d'existence de la politique) ; *localisée* par sa disjonction d'avec d'autres anthropologies réelles ou possibles, essentiellement l'anthropologie dialectique post-marxiste et l'anthropologie structurale postpositiviste ; *légitimée* en subjectivité par l'occurrence événementielle

qui en a ponctué le problème : tout le premier chapitre, « Itinéraire et catégories », enracine la question : comment penser la politique après mai 68 et ses conséquences ?

2. Fondation d'un dispositif d'intellectualité, en rupture critique, dispositif dont la fondation disciplinaire est la cristallisation. Ce dispositif désigne rétroactivement une autre figure de l'intellectualité, à la fois dominante et périmée : la pensée historiciste, ou classiste, ou dialectique, ou positiviste (Lazarus démontre l'équivalence de ces termes). En rupture avec l'historicisme positiviste, l'anthropologie du nom a pour caractéristique centrale d'autoriser une pensée du subjectif strictement à partir du subjectif lui-même, sans passer par aucune espèce de médiation objective. Plus fondamentalement encore, elle élimine la catégorie d'objet. Tout le problème est de penser la pensée *comme pensée* et non comme objet ; ou encore de penser ce qui est pensé dans la pensée, et non « ce que » (l'objet) la pensée pense.

3. Fondation d'un nouveau système de conditions pour la philosophie. L'anthropologie du nom n'est nullement une discipline philosophique. Dans le lexique de Lazarus, chaque registre de la pensée entraîne avec lui le nom simple de ce qui est pensé dans ce registre de la pensée, et la pensée est « rapport » de ce nom.

L'étrangeté de l'expression « rapport de » résulte de ce qu'il est essentiel, pour Lazarus, de ne jamais retomber dans une définition de la pensée à partir de son ou ses objets supposés. Ce qui est pensé dans la pensée doit être pensable autrement que sous la forme (positiviste) de l'objet. On dira donc que la pensée, telle que pensable, est « rapport » de ce qui y est pensé, et qui n'a aucun statut

objectal. « Rapport de » s'oppose clairement à « rapport à ». La pensée n'est pas rapport à l'objet, elle est rapport *interne* de son réel, lequel pris « en soi » reste indistinct, puisqu'il n'est présenté que sous les espèces de l'identification d'une pensée singulière.

Or, pour Lazarus, il y a trois registres de la pensée « subjectivante », de la pensée qui *peut* avoir pour enjeu la pensabilité de la pensée elle-même. Il y a l'histoire, qui est la pensée comme rapport de l'État. Il y a l'anthropologie du nom, qui énonce que la pensée est rapport du réel. Et il y a la philosophie, dont l'énoncé constitutif est que la pensée est rapport de la pensée.

On dira alors que la philosophie est mise à l'épreuve de l'anthropologie du nom, pour autant que les effets de cette dernière affectent l'intériorité de la pensée elle-même. Qu'est-ce qu'une philosophie capable d'être contemporaine de l'anthropologie du nom, et non plus des anthropologies dialectiques et positivistes ? Comment une philosophie peut-elle s'établir dans une théorie du subjectif *sans objet*, tout en tenant fermement l'exigence du rationalisme, c'est-à-dire du matérialisme ?

b) Les noms

On demandera d'abord pourquoi l'entreprise de Lazarus convoque le nom dans son intitulé même. Qu'est-ce qu'un nom ? Cette question ne trouve sa réponse complète qu'au terme de l'analyse. Mais, aussi bien, elle en est le point de départ.

En un premier sens, le nom n'est rien d'autre que le

réel, et c'est pourquoi il ne saurait y en avoir de définition : le réel est toujours indistinct, n'étant identifiable que comme un « rapport de » constitutif de la pensée. Lazarus écrit : « J'appelle "nom" ce qui est pensé dans la pensée et qui ne se donne pas par lui-même ou directement » (p. 52). On dira aussi : le nom (simple) est ce qui « ouvre » la pensée, et qui doit être maintenu tout au long de l'investigation, sans jamais y être « objectivé » par une définition ou un référent : « Le nom simple est un mot qui ouvre un champ à la pensée : par exemple, la politique. Tout mot n'est pas un nom simple. Mais maintenir la présence d'un nom simple tout au long de l'investigation [...] interdit et empêche tout métalangage et tout détournement » (p. 81). Interdire le métalangage (point par où Lazarus communique aussi bien avec Wittgenstein qu'avec Lacan) revient en définitive à tenir une éthique des noms, et cela dans deux directions :

– Ne pas objectiver le nom, ne pas l'arracher à son irruption subjective, par laquelle seule il ouvre la pensée. Ce qui veut dire, finalement : *ne pas nommer le nom*, lui garder le statut de nom innommable. Ainsi on ne procédera à aucune définition, ou nomination, ni de la pensée (elle est, dit Lazarus, p. 80, « le premier des noms simples »), ni de la politique révolutionnaire, ni du mot « ouvrier », etc.

– Ne pas non plus abandonner le nom, le renvoyer à autre chose que lui-même, ou encore : oublier que les noms sont distincts, que « ce que chaque nom traite ne peut se partager avec ce qui est traité par un autre nom » (p. 119). Abandonner le nom se produit chaque fois qu'on prétend l'inscrire dans une totalité. Pourquoi ? Parce que toute pensée en termes de totalité prétend penser « en

même temps » (Lazarus dit : co-penser) ce qui est ouvert dans la pensée par le nom, et la façon dont le nom est relatif à la totalité. Par exemple, on prétendra que la pensée de la politique renvoie à la totalité historique, ou encore à la société comme totalité composite. Dans ce cas, dit Lazarus, le nom est *sacrifié*. Entendons que ce à quoi le nom ouvre la pensée, n'étant plus pensable à partir de lui-même (la politique cessant de pouvoir être pensée à partir de la politique), n'est plus l'indice en rupture de la singularité d'une pensée, mais une notion qui circule dans des champs hétérogènes, c'est-à-dire un concept. Car « les concepts peuvent s'exporter, pas les noms » (p. 119).

En définitive, l'éthique des noms, seule garante de ce que la pensée ne bascule pas dans l'extériorité (rendre compte de la pensée à partir de ses objets), consiste paradoxalement à opposer le nom à la nomination. C'est peut-être le point où la volonté de Lazarus de tenir de bout en bout une ligne d'intériorité où le nom perdure (pas de nom sacrifié) sans jamais devenir concept est la plus tendue. Citons ce passage : « La pensée peut penser sa propre pensée, mais ne peut se donner de nom, en raison de l'impossibilité d'une nomination de l'intériorité » (p. 160). Si en effet la pensée se rapportait à elle-même par une nomination de ce qu'elle est, elle serait, pour elle-même, objet. Il faut donc à la fois que le nom ouvre la pensée, s'y maintienne de bout en bout, et ne procède, ni quant à lui-même ni quant au réel dont il est l'indice en rupture, à aucune espèce de nomination. A cette seule condition on pourra soutenir que, « dans la formule "anthropologie du nom", le nom désigne la volonté d'appréhender la singularité sans la faire disparaître » (p. 17).

Un exemple sera ici le bienvenu. Admettons que le nom propre de ce qui a eu lieu en France entre 1792 et 1794 soit « politique révolutionnaire ». Il n'y aura, pour penser la pensée qui identifie ce qui a eu lieu (et dont la référence principale, pour Lazarus, est Saint-Just) ni définition de la politique ni nomination praticable du nom « politique révolutionnaire ». Il n'y aura pas non plus renvoi possible du nom « politique révolutionnaire » à une totalité composite, comme « la société française en 1792 », ou « la politique de la bourgeoisie montante », etc. Ces tentatives, dominantes dans l'historiographie, sacrifient le nom, parce qu'elles interdisent d'appréhender en intériorité la pensée de Saint-Just comme singularité politique. Pour y parvenir rationnellement, il faut tenir le nom comme soustrait à toute pensabilité directe (la pensée ne peut être pensée *du* nom, soit pensée de la politique révolutionnaire comme telle), tout en même temps que le nom est bien ce qui est pensé dans la pensée de Saint-Just.

On objectera alors : si, dans *L'Anthropologie du nom*, le nom ne se présente jamais comme objet de la pensée, s'il est de ce fait innommable, que pense l'anthropologie ? Il est assuré qu'il s'agit de ce qui est pensé dans la pensée, et très généralement dans la pensée des « gens » (l'énoncé premier de *L'Anthropologie du nom* est : « les gens pensent »). Il y a anthropologie « à partir du moment où la question qui se pose est de savoir si la pensée est pensable » (p. 15). Bien. Mais si la pensabilité de la pensée rencontre le nom comme étant à la fois l'indice majeur de la singularité d'une pensée *et* l'innommable ou l'indéfinissable de cette singularité, ne sommes-nous pas dans l'impasse ?

Toute la subtile systématique de Lazarus consiste à éta-

blir que non. La pensabilité de la pensée va se distribuer « à partir » du nom, mais sans le nommer, et ce grâce à trois inventions fondamentales.

1. Certes, le nom n'a pas de nom, ou de définition. Mais cela signifie qu'il n'est pas un nom *de ce qu'il y a*. Si tel était le cas, on pourrait l'identifier par la réalité qu'il désigne, et on sortirait de l'intériorité. En fait, comme il est particulièrement clair avec le nom « politique » (mais ce n'est pas le seul cas), un nom est toujours l'indice d'une bascule de ce qu'il y a vers ce qu'il *peut* y avoir, ou du connu vers l'inconnu. Il n'y a de pensée qu'autant qu'il y a cette bascule, sinon la notion positiviste de connaissance suffirait. Dire : « les gens pensent », c'est dire qu'ils sont capables, sous un nom, de prescrire un possible qui n'est pas réductible à la répétition ou à la continuation de ce qu'il y a. Il en résulte que l'essence du nom, dans *L'Anthropologie du nom*, n'est pas descriptive : elle est *prescriptive*. Quand le réel est ce qui est pensé dans une pensée, il est un nom en ceci que son être n'est pas ce qui est, mais ce qui peut être. Soit ce qui n'est ni détermination nécessaire ni contingence absolue. On posera donc que le nom a pour « essence » innommable ce qui conjoint un possible et une prescription.

2. Or toute prescription se donne dans des énoncés, et ces énoncés sont pensables à partir des catégories qu'ils véhiculent. On distinguera ici soigneusement « catégorie » et « concept ». Le concept est toujours un sacrifice du nom comme singularité. Une catégorie est ce qui n'existe que dans l'intériorité singulière d'une pensée. Elle est ce qui organise l'intellectualité d'une prescription. Par exemple, pour Saint-Just, les catégories de vertu ou de corruption se donnent dans des énoncés prescrip-

tifs sur la situation, et ces énoncés à leur tour attestent l'existence du nom (politique révolutionnaire) comme pensée singulière, sans pour autant le nommer ni le définir. « J'appelle *catégorie*, à propos de phénomènes de conscience, ce qui n'a d'existence que dans la singularité. Une catégorie peut être nommée et identifiée, mais non pas définie ; car dans le champ des phénomènes de conscience toute définition requiert le concept, l'objet, et ramène à la science comme modèle exclusif » (p. 66). Le nom est innommable, et en ce sens l'historicité pure de la singularité, son « il y a » comme tel, reste impensable. Mais les catégories du nom, soit l'intellectualité de sa nature prescriptive, sont nommables, et donc autorisent une pensée de cette intellectualité. Cette pensée procédera en intériorité, parce qu'elle n'assignera la catégorie à rien d'autre qu'à la singularité et, ne procédant jamais par définitions, ne lui donnera aucune autre extension que la saisie de la nature prescriptive du nom.

3. Enfin, le nom a des lieux. « Le nom existe ; entendons : la singularité existe, mais on ne peut la nommer, seulement la saisir par ce qu'on verra être ses *lieux*. » (p. 16). Tout nom est déployé dans ses lieux, c'est-à-dire par la matérialité de la prescription. A titre d'exemple, demandons-nous *où* sont attestés, sous forme de situations portant un possible qu'aura fixé une prescription, les énoncés de l'innommable nom « politique révolutionnaire » entre 1792 et 1794. La réponse est manifeste : dans la Convention, ses débats et ses décisions ; dans les sociétés sans-culotte ; et dans l'armée de l'an II. On dira : comment ! En citant ces données factuelles, ne faites-vous pas retomber le nom dans un système multiple de référents objectifs ? Nullement. Car ces lieux, nommés

mais indéfinissables, sont rigoureusement coextensifs à la singularité du nom. Ils sont eux-mêmes des prescriptions, qui localisent le nom dans une multiplicité, multiplicité qui a la propriété essentielle de *rester homogène au subjectif qu'elle localise*. Citons un passage essentiel :

> Les lieux d'un nom sont une modalité d'existence du subjectif. En ce qui concerne le nom innommable d'une politique – pensons à l'identification donnée de la politique révolutionnaire –, ses lieux [...] sont tous homogènes car subjectifs, et subjectifs parce que prescriptifs. Et prescriptifs parce que issus d'une pensée de la politique dont le mouvement essentiel est celui d'une séparation qui inscrit le possible comme caractère rationnel et praticable de cette séparation (p. 138).

Si vous considérez la Convention ou les sociétés sans-culotte comme les résultats objectifs d'une politique révolutionnaire nommable et définissable, vous êtes dans une dialectique du subjectif et de l'objectif qui institue des *multiplicités hétérogènes*. Vous faites comme s'il était possible de « co-penser » le mental (les idées et convictions des révolutionnaires) et le matériel (la Convention, etc.). Ce faisant, vous sacrifiez le nom (qui disparaît comme singularité dans la totalité dialectique), et finalement vous faites disparaître la politique comme pensée : la pensée devient impensable. Si au contraire vous considérez la Convention, etc., comme des lieux du nom, comme des processus eux-mêmes prescriptifs, et qui sont de la même étoffe que le subjectif politique, vous gardez le nom et, installant l'investigation dans une *multiplicité homogène*, vous pouvez, en intériorité, penser la pensée. Que la multiplicité homogène des lieux soit rigoureuse-

ment coextensive à la nature prescriptive du nom, cela est prouvé de ce que, dès qu'un lieu disparaît, la configuration politique générale cesse. Par exemple, dès que les soviets, qui sont un des lieux de la politique bolchevique, disparaissent (donc dès l'automne 1917), le mode politique bolchevique, dont Lénine nomme la pensée, cesse d'exister.

Avec l'appareillage de la prescription, des catégories du nom et des lieux du nom, Lazarus parvient à penser la singularité d'une pensée, sans la renvoyer à des référents objectifs et sans la dissoudre dans une totalité. Il apparaît alors que la singularité est toujours prescriptive et que, comme toute prescription, elle est séquentielle et précaire. Car « penser est prescrire la pensée » (p. 192), et cela arrive parfois, rarement, pour un temps. Comment cette précarité peut-elle « pour toujours » *intéresser* la pensée ? Nous entrons dans le difficile démêlé de *L'Anthropologie du nom* avec le Temps.

c) Contre le temps

Disons-le tout de suite, tant la thèse est radicale et peut surprendre : la conviction rationnelle de Lazarus est qu'il n'est possible de penser la singularité d'une pensée qu'en *absentant le temps*. Une section du chapitre IV a pour titre audacieux : « Abolition de la catégorie de temps » (p. 157).

L'entrée dans la démonstration de ce point se fait de deux façons : par la discussion de Marc Bloch, pour qui le temps est l'« élément », ou le plasma, de l'histoire. Et, plus directement, par la doctrine du possible.

Le premier point, détaillé et subtil, se concentre – pour le philosophe que je suis – dans la question de savoir comment on « quitte » Hegel. Pour Hegel, remarque Lazarus, le temps est purement subjectif, il est du côté de l'Idée absolue. Ou encore : le temps est l'être-là du concept comme présentation subjectivée de l'Absolu. La critique de l'idéalisme hégélien peut alors se faire de deux façons, et non pas d'une seule. La première, la plus classique (et classiste), consiste à désubjectiver le temps, à introduire le temps historique comme temps matériel et objectif, tout en le maintenant comme dimension de la conscience historique, qui est conscience *de* la temporalité objective. On entre alors dans le régime de la multiplicité hétérogène : le temps circule entre le matériel et le mental, entre l'objectif et le subjectif. C'est bien, quoiqu'il en explore les limites (ce qui en fait un grand penseur de l'histoire), la position où se maintient Marc Bloch. Comme le remarque Lazarus, chez Bloch « le temps reste une notion circulante parce qu'il offre un espace de circulation : les hommes dans le temps, du point de vue matériel et du point de vue subjectif » (p. 158). Mais alors, comme toujours quand on part d'une notion qui circule dans l'hétérogène, on ne parviendra pas à penser la singularité d'une pensée. Car la singularité s'attache au maintien de l'univocité du nom, et si vous avez une notion circulante, elle est par définition une *unité polysémique*. C'est un des thèmes constants de Lazarus : si l'objectif est de penser une pensée comme singularité, vous ne pouvez sacrifier l'univocité du nom par le recours (herméneutique) à des unités nominales polysémiques, lesquelles installent des multiplicités hétérogènes. Le temps demeure, chez Bloch, une telle unité, interprétable simultanément du côté de

l'objectif et du côté du subjectif. Il faut donc quitter Hegel autrement que Bloch ne le fait. Non pas en distribuant le temps dans la multiplicité hétérogène de l'objectif et du subjectif (c'est aussi la position de Marx, car c'est selon le temps, pour lui, que l'être social [objectif] détermine la conscience), mais en abolissant toute unicité (polysémique) du temps, c'est-à-dire en abolissant tout usage de la catégorie de temps, au profit du nom et des lieux du nom. Ce qui « sauve » une dimension de Hegel : l'approche du subjectif à partir du subjectif, tout en faisant, au profit des singularités pensables, l'économie de l'Absolu idéaliste. Lazarus conclut, dans son style dense : « Dans notre démarche, le nom permet l'abolition de la catégorie de temps. Le nom ne subsume pas le temps, il procède à son abolition nominale par le passage à l'unicité, puis par l'assignation de la multiplicité au mouvement qui va du nom au lieu du nom » (p. 158).

L'approche de la question du temps par la catégorie de possible est encore plus fondamentale. Nous savons en effet que toute singularité est prescriptive. Or la prescription est pensée de ce qui peut être au regard de ce qui est, et c'est elle qui est portée par les énoncés de la pensée : « Les énoncés sont des prescriptions. Ce sont des "il y a" prescriptifs. [...] Il n'y a de pensée que d'énoncés » (p. 192). La catégorie de possible « porte » l'énoncé comme unité élémentaire d'une pensée singulière. Mais comment penser le possible sans réintroduire la catégorie de temps ? Pour Lazarus, le possible n'est nullement une catégorie du futur, et au cœur de sa pensée on trouve une détemporalisation du possible. Le possible, en cela homogène à « ce qu'il y a », n'est pas la substance ou la nature de ce qui peut venir. Il n'est pas une donnée externe, une

entité hétérogène qui ne serait présentée que par l'unité polysémique du temps. Le possible est « ce qui permet à la pensée de penser le rapport entre ce qui peut venir et ce qui est » (p. 152). Or ce rapport peut prendre deux formes, qui séparent *L'Anthropologie du nom* de toute sociologie positiviste, comme de toute histoire temporalisée : « soit comme relevant du prescriptif, d'une rupture entre ce qui peut venir et ce qui est ; soit comme relevant du descriptif et permettant d'inférer ce qui va venir à partir de ce qui est » (p. 152). Seul le rapport descriptif exige le temps, parce qu'il fait du possible un attribut de ce qui va y venir. Dans le cas d'une pensée de la singularité comme prescription, *ce qui arrive n'annule pas que ce qui pouvait avoir lieu a organisé les énoncés prescriptifs*. Saisi en intériorité, le possible demeure comme contenu subjectif présidant à ce qui a lieu, quoi que puisse être dans sa « nature » cet avoir-lieu. Citons la conclusion, véritablement cruciale :

> Le possible est une catégorie en subjectivité qui problématise l'abord de ce qui peut être au regard de ce qui est, tant dans le futur que dans le passé. Ce qui peut être, en regard de ce qui est, traverse aussi bien l'avenir que le passé et le présent. Non pas en tant qu'irrépétable, mais ainsi : ce qui a lieu n'abolit pas les contenus de subjectivités qui l'ont précédé. Le possible prescriptif est donc le contenu de subjectivités et de pratiques qui a présidé à ce qui a eu lieu (p. 152).

Ainsi s'éclaire que l'on puisse penser la singularité d'une pensée dans une stricte intériorité au prescriptif qui la constitue, à la fois de façon rationnelle (par catégorie du nom et lieux du nom), et sans avoir à l'immerger dans

l'hétérogène du temps : ce qui a eu lieu est pensable, à la fois comme singularité précaire, comme borné par des dates (« le travail d'identification [...] se fait par la délimitation de la séquence et sa datation », p. 89) et indifférent au temps. Penser une singularité la détermine bien, comme le disait Thucydide, sous les espèces d'une « acquisition pour toujours ».

d) Les modes historiques de la politique

L'Anthropologie du nom ne prétend nullement (elle serait alors structurale) procéder à un inventaire et à une classification des noms. L'investigation se fait singularité par singularité, par passage du mot à la catégorie dont le nom est une singularité innommable (rappelons qu'une catégorie appréhende le contenu prescriptif des énoncés d'une pensée singulière). Comme le dit Lazarus, « il faut que le passage du mot, simple matière linguistique, à la catégorie soit possible au travers de l'intellectualité, puis de la pensabilité, puis du rapport au réel. La condition de ce cheminement est que le mot ouvre sur un nom déployé dans ses lieux » (p. 162).

Le livre de Lazarus procède à cette démarche à partir de deux mots, considérés comme des noms simples : le mot « politique » et le mot « ouvrier ». Comment, dans les deux cas, se fait le passage à la catégorie, et quelle est la catégorie ? Puis, une fois identifiée (et nommée) la catégorie, quels sont les « cas » identifiés de singularités (de noms innommables) dont la catégorie est la catégorie, et quels sont les lieux de ces cas ?

Pour limiter l'abstraction, donnons tout de suite exemples et résultats.

La catégorie qui correspond au nom « politique » est celle de *mode historique de la politique*, laquelle supporte la saisie de l'intellectualité d'une politique, soit de ce que Lazarus appelle « le rapport d'une politique à sa pensée ». Ces modes peuvent être *en intériorité*, ou *en extériorité*. Ils sont en intériorité quand la multiplicité de leurs lieux reste une multiplicité homogène (subjective, prescrite). Ils sont en extériorité quand la multiplicité est hétérogène, et que le nom se présente comme n'ayant qu'un seul lieu : l'État.

Les modes en intériorité identifiés par Lazarus (mais la liste ne prétend jamais être fermée) sont : le mode révolutionnaire (Saint-Just), dont nous avons déjà parlé, et dont la séquence est 1792-1794 ; le mode classiste (Marx), où l'histoire est la catégorie subjectivée de la politique, dont les lieux sont les mouvements ouvriers de classe, et dont la séquence va de 1848 (*Manifeste du parti communiste*) à 1871 (la Commune de Paris) ; le mode bolchevique (Lénine), identifié par la mise sous condition de la politique (la capacité politique prolétaire doit identifier ses propres conditions, le parti cristallise cet impératif), dont les lieux sont le parti et les soviets, et dont la séquence va de 1902 (*Que faire ?*) à 1917 (disparition des soviets et étatisation du parti) ; le mode dialectique (Mao Tsé-toung), identifié par des lois dialectiques de la politique distinctes des « lois » de l'histoire et qui permettent un traitement mobile des situations et des conjonctures, mode dont les lieux sont ceux de la guerre révolutionnaire (le parti, l'armée, le Front uni), et dont la séquence va de 1928 (*Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine ?*) à 1958 (solde de la guerre de Corée).

Les modes en extériorité identifiés sont le mode parlementaire en France, dont la séquence s'ouvre après 1968, dont la singularité s'attache à la détermination de l'État comme fonctionnel et consensuel (d'où le fait que les partis sont des organisations étatiques, et non pas politiques), dont les lieux réels hétérogènes sont – au moins – le consensuel (l'opinion) et l'usine comme lieu du temps, mais qui prétend n'avoir qu'un seul lieu « objectif » : l'État ; le mode stalinien, qui impose le parti-État comme référence de toute subjectivité, dont tous les lieux hétérogènes sont des lieux du parti-État (d'où son caractère terroriste) et dont la séquence va du début des années trente à l'arrivée au pouvoir de Gorbatchev.

S'agissant du mot « ouvrier », une longue analyse, soutenue par des enquêtes très nombreuses et variées menées personnellement par Lazarus dans des usines du monde entier (l'enquête « consiste dans la mise en rapport des gens et ce qu'ils pensent ; cette mise en rapport constitue un *face-à-face* », p. 72), établit que la catégorie est l'usine comme lieu spécifié. On peut distinguer (comme on distingue différents modes historiques de la politique) l'usine comme lieu politique (usine de machines-outils de Shanghai pendant la Révolution culturelle, ou chantier naval de Gdansk à l'époque de Solidarité en Pologne), l'usine comme lieu du temps (prescription parlementaire sur l'usine), l'usine comme lieu de l'État (prescription du mode stalinien), l'usine comme lieu de l'argent (à Canton du temps de Deng Xiaoping). Cette catégorie autorise la saisie de l'intellectualité d'un nom innommable *qui n'est pas « ouvrier » comme tel, mais le doublet ouvrier/usine*. Dans le cas de l'usine comme lieu de l'État, du temps ou de l'argent (trois spécifications du lieu), l'usine est

toujours une catégorie en subjectivité, elle est prescrite. Mais le terme « ouvrier », autre composante du doublet, est objectivé, soit comme collectif de classe (usine, lieu de l'État socialiste), soit encore par l'absentement pur et simple (cas de l'usine lieu du temps, où il n'est plus question que de « travailleurs »). Il n'y a que dans le cas où l'usine est prescrite comme lieu politique que le terme « ouvrier » existe en subjectivité, sous l'énoncé prescriptif : « à l'usine, il y a l'ouvrier ». Le lieu d'un tel énoncé est ce que Lazarus nomme la « figure ouvrière ». On peut donc conclure : le nom innommable est le doublet usine/ouvrier, sa catégorie est l'usine, l'usine comme lieu spécifié et la figure ouvrière sont les lieux du doublet.

Ces résultats fondamentaux mettent en évidence la fécondité de l'appareillage d'intellectualité monté par Sylvain Lazarus. Les singularités les plus précieuses pour attester la liberté de la pensée (c'est-à-dire sa vocation à prescrire un possible) y sont accessibles à la fois par l'unité extérieure d'une catégorie (comme « mode historique de la politique » ou « spécification de l'usine »), laquelle renvoie à un multiple de singularités, et par la détermination « matérielle » de leurs lieux, qui sont comme l'inscription assurée de leur nature prescriptive. Quand on a ainsi pensé, notamment, les singularités en intériorité, celles qui n'abandonnent pas le subjectif, celles qui tiennent la prescription, soit les modes historiques de la politique comme le révolutionnaire, le classiste, le bolchevique ou le dialectique, ou encore les différentes occurrences de la figure ouvrière, on se persuade qu'il existe *un libre accès de la pensée aux séquences matérielles de sa propre liberté.*

e) Contre l'historicisme

Qu'il y ait là un effet de rupture massif avec les formes encore dominantes de l'intellectualité est ce dont il faut prendre la mesure.

Sylvain Lazarus est persuadé que l'*historicisme*, sous une forme ou sous une autre, domine la pensée contemporaine. Même chez un auteur aussi structuraliste que Lévi-Strauss, dont le projet d'absenter l'histoire est explicite, Lazarus repère le maintien d'un noyau fondamental de l'historicisme, qui est le choix, comme point de départ, d'une totalité : la société. Or « la catégorie de société est fondatrice de l'historicisme, qu'on l'appelle "totalité", ou "monde" ou "monde historique". L'ambition des sciences sociales est [...] d'analyser le réel comme multiple hétérogène. Le "il y a" postulé est unique et composite » (p. 193). Rompre avec l'historicisme ne peut se faire qu'en suivant la voie de la pensabilité des singularités prescriptives, en posant le réel, non comme unité composite ou complexe, mais comme « indistinct certain », et en s'en tenant aux multiplicités homogènes. Il est requis d'absenter les unités « objectives » comme « société » ou « tout complexe », et de tenir strictement la discipline des catégories (comme « mode historique de la politique »), qui ne se rapportent qu'à des singularités subjectives, et des lieux, qui déploient des noms innommables.

Peu à peu, Lazarus nous montre comment l'historicisme est le principe interne de toute une série de dispositifs intellectuels qu'on pourrait croire innocents, ou très distants de sa contagion : la dialectique, celle des sciences

sociales plutôt que celle de la négativité hégélienne, celle qui se donne dans des opérateurs de réversibilité entre le subjectif et l'objectif, comme « conscience », « représentations », « mentalités », etc. ; le scientisme, pour autant qu'il suppose le doublet typiquement historiciste du sujet et de l'objet ; les catégories circulantes, comme celle de « classe sociale », qui cimentent des multiplicités hétérogènes, puisqu'elles circulent entre l'objectivité (analyse du tout social en termes de classes) et la subjectivité (conscience de classe) ; le doublet théorie/pratique, qui permet de remonter de l'objectif au subjectif (théorie), puis de descendre du subjectif à l'objectif (pratique), permettant ainsi l'identification réversible de la politique et de l'histoire, du subjectif et de l'État ; et finalement le temps, qui co-présente le matériel et le mental.

Lazarus montre très bien comment l'installation de la pensée dans ces dispositifs composites l'adosse nécessairement à l'État, puisque l'histoire est ultimement « rapport de l'État ». Il en résulte que toute liberté contemporaine de la pensée suppose, par la rupture avec les formes les plus subtiles de l'historicisme, une mise à distance de l'État, dont un des paradigmes est la nette séparation entre la politique (comme pensée) et l'État.

La force de cette critique est éprouvée dans la claire réponse que Lazarus est en état de donner à toutes sortes de questions qui tissent notre modernité.

– Pourquoi Althusser, dont le propos évident était de penser la politique après le stalinisme, a-t-il à la fois ouvert la pensée de sa question (en identifiant la politique à distance de l'appareil parti-État, et en déterminant Lénine comme penseur de la politique) et finalement échoué ? Parce que, en maintenant, comme « il y a » pour

la pensée, le « tout structuré à dominante », il a laissé le subjectif (qu'il isolait implicitement) dans les rets de l'historicisme.

– Pourquoi toute une « génération » de soixante-huitards, lancée dans un idéologisme maoïste ultra-activiste, s'est-elle ralliée comme naturellement au parlementarisme, dans la forme prescrite par Mitterrand ? Parce que ces militants, pris dans l'historicisme, séparaient la politique de la pensée (restaient sous le schème théorie/pratique) et avaient donc besoin d'un tiers terme pour lier une totalité. Ils ont été activistes tant que des mouvements leur fournissaient ce tiers terme, entre mai 68 et le mouvement (ouvrier) de Lip et le mouvement (paysan) du Larzac. La totalisation prenait alors la forme du « soutien » au mouvement. L'État mitterrandien est venu tout naturellement en relais des mouvements comme principe de totalisation. « Le passage de la problématique du parti à celle du mouvement, puis le passage de celle du mouvement à celle du consensus parlementaire, et de l'État parlementaire, donc à celle de l'État, maintient un même dispositif : celui de la scission de la politique entre son espace pratique (appelé désormais le "social") et l'espace de son intellectualité [...] » (p. 32).

– Pourquoi Foucault, que Lazarus salue comme « premier théoricien des singularités » (p. 105), après avoir isolé, avec sa catégorie d'*épistémè*, des dispositifs irréductibles, n'a-t-il pu en venir à une vraie pensée de l'intériorité ? C'est qu'après avoir posé que l'opérateur d'identification des singularités est le rapport des mots aux choses, il n'a pas localisé l'opérateur, et a laissé indistincte la question de savoir *d'où* était énoncée la multiplicité des *épistémai*. Le résultat de cette imprécision est que

le rapport mots/choses reste externe. Les singularités de Foucault (analyse des formations discursives, des positivités et du savoir correspondant) restent composites, faute d'identifier le noyau prescriptif, ou subjectif, qui en est le cœur. Foucault n'a pas *pensé sa pensée*. Mais son immense mérite est de nous léguer la question, dès lors qu'à sa lecture on se persuade de ce que « prononcer l'existence de singularités ne résout pas le problème de la pensée qui en permet l'investigation » (p. 106).

On voit, sur ces quelques exemples ici seulement cités, la puissance des opérateurs de Lazarus : ils permettent des enquêtes rigoureuses sur les avatars de la modernité.

f) Sur le nom « politique »

Le nom « politique » étant un des principaux noms dont Lazarus déploie la pensabilité, récapitulons les acquis.

L'Anthropologie du nom n'est pas la politique, ou plutôt une politique. Lazarus ne cesse d'insister sur ce point, et d'autant plus qu'il est, cela commence à se savoir, un exemplaire militant et dirigeant politique : « Les questions de la politique m'ont de longtemps occupé, et m'occupent toujours. Le projet d'une anthropologie du nom n'y est toutefois pas réductible » (p. 15). Dans *L'Anthropologie du nom*, la politique, précisément, n'est qu'un nom.

Cependant, *L'Anthropologie du nom* dispose le cadre de saisie de l'intellectualité d'une politique, elle est le lieu d'identification des singularités politiques. Reprenons les thèses axiales qui structurent cette identification.

1. Puisque toute politique est une singularité, il n'y aura pas de définition de la politique. Toute définition rapporte la politique à autre chose qu'à elle-même (en fait, le plus souvent, à l'État), et la désingularise en l'historicisant.

2. La politique est une pensée. Cet énoncé exclut tout recours au doublet théorie/pratique. Il y a certes un « faire » de la politique, mais il est immédiatement la pure et simple épreuve d'une pensée, sa localisation. Il ne s'en distingue pas.

3. Le problème n'est pas l'être de cette pensée, mais sa pensabilité. Peut-on penser la politique comme pensée ? Telle est la question.

4. La catégorie de cette pensabilité est le mode historique de la politique. Le mode est défini comme le rapport d'une politique à sa pensée, lui-même appréhendable par les catégories internes de la subjectivité politique (vertu et corruption pour Saint-Just, conscience révolutionnaire comme condition pour Lénine, etc.). Le mode désigne la séquentialité et la rareté de la politique comme pensée. La politique est précaire, le mode commence et cesse, sans que la cessation donne mesure du mode, ni qu'il y ait jamais lieu de parler d'échec : « La problématique de l'échec n'accepte pas l'épreuve du fait entier, elle le découpe à sa façon. Qu'une politique cesse ne l'identifie pas. Au contraire, il est nécessaire de penser que toute politique cesse. La cessation alors n'est plus une épreuve de vérité, mais ce qui advient à la fin de la séquence, et constitue l'idée de séquence » (p. 156).

5. Le mode est une catégorie qui renvoie à des singularités rares, dont il autorise en pensée la saisie. Non que soit alors pensée l'historicité de la politique, son effecti-

vité subjective, qui est le réel de son nom. Car on prétendrait alors qu'une politique peut être l'*objet* réel de la pensée, ou, ce qui revient au même, que le nom est nommable. L'historicité est en reste de l'investigation, le nom n'est pas présenté directement. Mais est pensée son intellectualité. Les singularités politiques sont le multiple de la catégorie de mode historique de la politique.

6. Une politique, comme nom innommable, n'est pas réductible au mode, qui est la catégorie du nom. « La pensée du mode du point de l'existence est la politique et son champ. La pensée du mode du point de sa péremption est la démarche en termes de nom et de lieu du nom » (p. 51). On distinguera donc l'exercice de la pensée dans la forme du mode « ayant-lieu » et dans la forme du mode « ayant-eu-lieu » ou clos, ou révolu. Dans le second cas, celui d'un mode révolu, on entre dans la pensée de la politique du biais des catégories qui soutiennent le rapport d'une politique à sa pensée ; dans le cas d'un mode ayant-lieu (investigation du contemporain), on entre dans la politique comme pensée à partir d'*un* des lieux du nom et de la prescription fondamentale qui le détermine, en subjectivité, comme lieu. Une politique contemporaine est toujours *politique-là*. Son « faire », qui est la même chose que sa pensée, prescrit le lieu. Par exemple, dans le cas du doublet ouvrier/usine, elle énonce que l'usine est un lieu politique et produit les énoncés singuliers qui portent l'autre lieu, soit la figure ouvrière, soutenus qu'ils sont par la maxime : « à l'usine, il y a l'ouvrier ». Mais bien que les entrées soient différentes, de ce que, dans l'ayant-lieu, on a la politique et son champ, pensables à partir des lieux et, dans l'ayant-eu-lieu, une « descente » vers les lieux à partir de l'identification du mode comme

rapport d'une politique à sa pensée, *l'intellectualité reste homogène*, et toujours disposée, selon des parcours distincts, par l'ensemble mode/nom/lieux du nom. Citons la conclusion synthétique essentielle, qui *garantit que la distinction entre ayant-lieu et ayant-eu-lieu n'oblige à repasser ni par l'histoire ni par le temps*. La politique ayant-lieu est subjectivation, et la pensée par détermination du mode d'une politique ayant-eu-lieu est une subjectivation de subjectivation, qui se fait en intériorité et dans l'espace des mêmes catégories :

> Le dispositif du nom et des lieux du nom est celui où, lorsque la politique cesse, le nom cesse au titre de ce que le mode cesse. Certes, que le mode ait eu des lieux n'est pas aboli pour autant. Certes, la cessation emporte le nom tandis que demeure que le lieu ait eu des lieux. Mais que le nom ait eu des lieux ancre la cessation dans la subjectivation, c'est-à-dire dans une intellectualité singulière. [...] Au-delà de la cessation, le mode est pensable dans une subjectivation de subjectivation. Et ce mouvement est ce qui assure que la subjectivation n'est pas consubstantielle à l'existence du mode mais coextensive à sa pensée et ce qui rend sa pensée pensable. Si la pensée est pensable, cette pensabilité opère au-delà de la cessation du mode (p. 51).

Tel est le gain principal de la disjonction entre politique et histoire et de l'abolition de la catégorie de temps : la saisie en pensée d'une politique reste une opération homogène, qu'il s'agisse d'une politique « en cours » ou d'une politique révolue, même si les protocoles de parcours sont distincts. Dans tous les cas, la politique n'est pensable qu'à partir d'elle-même.

7. Toute politique contemporaine a l'usine comme lieu. Dans le mode parlementaire de la politique, l'usine est prescrite comme lieu du temps, et la figure ouvrière est absentée (c'est la signification profonde de la qualification, en 1984, des grèves de Renault-Flins et de Talbot-Poissy, par le gouvernement Mitterrand-Mauroy, comme grèves d'« immigrés » ou de « chiites »). Dans l'hypothèse d'une politique en intériorité, comme celle de l'Organisation politique, l'usine est prescrite comme lieu politique, et la figure ouvrière y est localisée par des énoncés singuliers.

On le voit : ces thèses ne constituent par elles-mêmes aucune politique et maintiennent l'écart entre anthropologie du nom et politique. Mais elles affirment la pensabilité des politiques et constituent le champ d'intellectualité de leur singularité.

g) Et la philosophie ?

Ma question adressée à cette œuvre fondatrice sera, évidemment, celle d'un philosophe. Tout le point est à mes yeux de savoir si *L'Anthropologie du nom* relève (par exemple comme l'Analyse pour Lacan, ou comme la thématique de l'« élément mystique » dans le *Tractatus* de Wittgenstein) d'une disposition *antiphilosophique*. « Antiphilosophie » n'est certes pas pour moi une injure, étant la détermination majeure, à mes yeux, d'œuvres du calibre de celles de Pascal, de Rousseau, de Kierkegaard, de Nietzsche, de Wittgenstein ou de Lacan. Sylvain Lazarus se défend absolument de tomber sous cette détermina-

tion. D'une part, il insiste sur le fait que l'anthropologie du nom n'est en rien une philosophie, alors que pour lui les antiphilosophes sont des philosophes d'un type particulier ; d'autre part, il se déclare « ami de la philosophie » et prend bien soin – par exemple – de ne pas confondre ce dont il annonce la péremption (la dialectique historiciste dans les sciences sociales, qui travaille sur des multiplicités composites et hétérogènes) avec la négativité hégélienne, qui lui semble relever au contraire d'une pensée de l'homogène, tout comme du reste la théorie platonicienne des idées, ou ma propre théorie axiomatique du multiple pur.

Cependant, la question est difficile.

Philosophie et anthropologie du nom ont certainement en commun l'énoncé que Lazarus appelle l'énoncé 1, et qui se dit : « les gens pensent ». Rappelons que Spinoza tient pour un axiome, formulé comme tel, « *homo cogitat* ». L'homme pense. Mais Lazarus considère comme absolument spécifique de l'anthropologie du nom l'énoncé 2 : « la pensée est rapport du réel ». Faut-il alors en conclure (ce qui est formellement le procès intenté à la philosophie par toute antiphilosophie digne de ce nom) que la philosophie comme pensée, ou ce qui est pensé dans la philosophie comme pensée, ne touche aucun réel ? Ainsi, pour Wittgenstein, les énoncés philosophiques sont dépourvus de sens, en ce qu'ils prétendent contraindre à la forme de la proposition un réel transmondain qui ne peut s'y plier, et qui n'est indiqué que silencieusement. Et, de même, Lacan considère que, du réel de la jouissance, la philosophie ne veut avoir rien à connaître.

Lazarus ne dit rien de tel, c'est vrai. Le protocole de séparation entre philosophie, histoire et anthropologie du nom ne contient aucun critère négatif :

> Il existe une multiplicité de rationalismes. Tous possèdent un énoncé 2, ou plutôt chaque rationalisme construit sa propre catégorie de réel, qui est interne à ses deux énoncés pris dans leur unité, et dans leur succession. Je dirai que, par exemple, la philosophie est une pensée-rapport-de-la-pensée ; l'histoire est une pensée-rapport-de-l'État. Quant à l'anthropologie du nom, je tente de l'établir comme une pensée-rapport-du-réel (p. 17).

Qui ne voit que « réel » est ici en double occurrence ? La philosophie construit, semble-t-il, son réel comme « pensée », cependant que l'histoire le construit sous le nom d'État. Seule l'anthropologie du nom, si je puis dire, construit son réel... comme réel. Il n'y a que dans l'anthropologie du nom que le réel construit a pour nom simple « réel ». Ce qui indique à l'évidence que pour Lazarus, si « ami » de la philosophie qu'il puisse être, il s'en faut de beaucoup que le rationalisme philosophique soit dans la même « proximité » avec le réel (comme indistinction, certes, et non comme objet) que le rationalisme nouveau, antidialectique, qu'il nomme « anthropologie du nom ». Je soupçonne même que l'histoire, qui est après tout l'interlocutrice majeure de Lazarus, puisque tout son projet est de déshistoriciser la pensée des singularités, entretient pour lui, dans l'espace de l'État, des liens plus serrés et plus controversables avec l'anthropologie du nom que la philosophie ne peut prétendre le faire. Lazarus prend appui, de façon majeure, sur Moses Finley, le grand historien de l'Antiquité, sur Marc Bloch, et même, si critique qu'il soit, sur l'historiographie de la Révolution française. Les deux « philosophes » contemporains subtilement étudiés dans son livre sont Althusser

et Foucault. Mais du premier, il faut bien dire que ce qui captive Lazarus est l'effort singulier d'isoler la pensabilité de la politique après Staline, et non pas du tout la tentative postbachelardienne de faire de « science » le nom du multiple des pensées. Quant au second, qui ne voit qu'il a « tordu » la philosophie du côté d'une histoire archiviste des singularités épistémiques, qu'il est le plus historien de nous tous, au point que sa descendance est bien plus active dans la corporation des « sciences humaines » qu'elle ne l'est en philosophie « pure » ? Chacun sait du reste que le référent philosophique réel de Foucault est Nietzsche et que, outre sa latence silencieuse dans l'œuvre terminée, il s'agit du Prince de l'antiphilosophie contemporaine.

Ajoutons que pour Lazarus la philosophie procède inévitablement par concepts (c'est bien pourquoi sa pensée ne peut être que rapport de la pensée). Or nous savons que pour l'anthropologie du nom le concept (en cela distinct de la catégorie) est exportable et général, relève de la multiplicité hétérogène et, finalement, manque toujours la singularité.

Formulée dans mes propres termes (qui sont inévitablement ceux de la philosophie), la question devient alors la suivante. Une singularité est, pour moi, une vérité, ou plus exactement une procédure de vérité. S'agissant par exemple de la politique, je vois nettement que se recoupent les modes historiques de la politique effectivement identifiés par Lazarus et ce que je nomme des procédures de vérité politiques. Étant donné que nous sommes compagnons politiques depuis vingt ans, il n'est pas surprenant que soient perceptibles de tels recoupements ! Ma pensée sur ce point s'alimente, purement et simplement, à

celle de Lazarus. Je reconnais, pour ce qui me concerne, d'autres singularités, dont Lazarus, dans *L'Anthropologie du nom*, ne fait pas état : les configurations artistiques, les théories scientifiques et les épisodes amoureux (« configuration », « théorie », « épisode » sont des concepts – des catégories ? – dont relèvent chaque fois de multiples singularités). La philosophie est sous condition de ces singularités, en ce que son propos est toujours de « saisir » (d'indiquer), par des opérations conceptuelles elles-mêmes inventées, ou singulières, l'existence et la compossibilité des vérités *ayant-lieu*, contemporaines. Par quoi elle évalue et pense ce dont son temps est capable, en fait de vérités (de singularités).

Mais alors, quelle est, dans ce dispositif, la place de l'anthropologie du nom ? Car celle-ci, s'agissant au moins des singularités politiques, prétend à bien plus qu'à être sous leur condition. Elle prétend *penser la singularité elle-même*, non par concepts, mais en subjectivant la subjectivation à l'œuvre dans cette singularité. En tant qu'elle est alors l'effectivité subjective d'une pensée de la pensée, comment n'entrerait-elle pas en rivalité avec la philosophie, dont, de son propre aveu, l'énoncé constitutif est que la pensée est rapport de la pensée ? Il faut sans doute admettre que si l'anthropologie du nom est possible, *elle surplombe la philosophie*, non pas du tout en la subsumant (ce que prétend faire Lacan, par exemple), mais en accédant par des moyens non philosophiques (non conceptuels) à une maîtrise intellectuelle supérieure des conditions de vérité de la philosophie.

Vais-je conclure, pour le seul vain désir de protéger la philosophie, que l'anthropologie du nom est impossible ? Certes non, puisqu'elle existe, dans ses catégories, dans

ses enquêtes, dans ses résultats. Je vais bien plutôt, par un décrochage lui-même philosophiquement fondateur, *situer l'anthropologie du nom dans les conditions de la philosophie*. J'ai déjà eu l'occasion de pratiquer cette stratégie dans le cas de la psychanalyse, telle que refondée par Lacan. L'entreprise de Lacan permet de serrer de beaucoup plus près une des conditions de vérité de la philosophie, qui est l'amour. Mettre aujourd'hui la philosophie sous condition de l'amour comme vérité est impensable (ou se dérobe à l'exigence de l'ayant-lieu, du contemporain) si on néglige l'entreprise radicale par laquelle Lacan organise en pensée le face-à-face quasi ontologique de l'amour et du désir. Il est clair que la pensée de Lazarus fait pour la politique ce que Lacan a fait pour l'amour : il en organise le face-à-face disjonctif avec l'histoire. Il en résulte que mettre aujourd'hui la philosophie sous condition de la politique comme vérité est impensable, non moderne, si on néglige l'entreprise de Lazarus.

Que Lazarus n'ait que mépris pour la catégorie de vérité (dont il ne cesse de déclarer, en héritier, sur ce point, de tous les antiphilosophes, qu'elle est entièrement inutile à son propos) ne me gêne nullement. Car *aucune procédure de vérité n'a « vérité » comme catégorie interne.* « Vérité » (comme du reste « événement », mot dont Lazarus ne fait, pas plus que Lacan, le moindre usage catégoriel) est un mot de la philosophie. Mettre la philosophie sous condition de la politique « ayant-lieu » (ou comme procédure infinie inachevée) passera par l'anthropologie du nom en ceci qu'on lui fera pleine confiance pour identifier, par modes, noms, lieux du nom, la singularité à l'œuvre. Et qu'alors on saisira cette singularité

« en bloc » comme vérité (et comme relevant d'une événementialité singulière) dans l'espace de la philosophie, que dès lors elle affecte, et contraint à des remaniements conceptuels majeurs.

Disons-le de façon encore plus provocante (mais la provocation n'est que la reconnaissance réelle de ce que les rationalismes sont effectivement multiples). Il est essentiel pour Lazarus qu'une politique, pensée à partir d'elle-même, ne soit jamais définie, et que le mot « politique » demeure innommable. La philosophie, tout au contraire, ne cesse de définir la politique, parce que c'est le mode immanent de sa mise sous condition des politiques réelles. Mettre la philosophie sous condition de l'anthropologie du nom est, aujourd'hui, parvenir à ce que cette anthropologie s'interdit absolument : une définition entièrement renouvelée de la politique. Bien entendu, on admettra que cette définition est intégralement philosophique et n'a par conséquent aucun intérêt extérieur. En particulier : aucun intérêt politique. Althusser ne disait-il pas que les effets de la philosophie sont immanents, qu'ils sont toujours *philosophiques* ? Mais, pour être philosophiques, ces effets n'en sont pas moins réels.

Vient toujours un moment, celui des lieux et des effets, où une pensée « rapport de la pensée » croise, sans se confondre avec elle, une pensée « rapport du réel ». Aussi bien, la pensée de Lazarus et la mienne se sont-elles croisées dès 1970, et n'ont-elles cessé, depuis, de se recroiser fraternellement dans leurs effets.

C'est en tout cas sous la juridiction de ces croisements et recroisements, eux-mêmes cimentés par les processus politiques réels, que j'ai appris à ne retracer philosophiquement la politique que sous condition de la politique.

Par quoi il s'agissait de ce que je nomme ici métapolitique, soit ce qui, en philosophie, porte trace d'une condition politique qui n'est ni un objet ni ce dont il faudrait produire la pensée, mais seulement une contemporanéité qui produit des *effets* philosophiques.

Mais l'œuvre étrange d'Althusser (à laquelle Lazarus ne cesse de rendre hommage) n'était-elle pas déjà, et de loin, le projet d'un rapport métapolitique, c'est-à-dire philosophique, à la politique comme pensée réelle ? Je me suis longtemps opposé de front à ce que je discernais, dans cette œuvre, d'immobilité assumée au regard du Parti communiste français. Avec le recul, je vois mieux ce que nous autres, philosophes ennemis de la philosophie politique, lui devons.

3

Althusser : le subjectif sans sujet

Si on laisse de côté les innombrables et obscènes curieux pour qui Althusser n'est désormais qu'un cas pathologique que sa mort a livré aux amateurs d'inconscients remarquables, deux idées me semblent dominer les recherches menées, avec un zèle international qui – c'est bon signe – ne se dément pas, sur son œuvre théorique.

La première est de situer Althusser par rapport au marxisme.

La seconde est de chercher dans Althusser une théorie du sujet.

Sur le premier point, je pense, pour le dire tout à fait abruptement, que *le marxisme n'existe pas*. Comme je l'ai déjà rappelé, Sylvain Lazarus a établi qu'entre Marx et Lénine il y a non pas continuité et développement, mais rupture et fondation. Il y a également rupture entre Staline et Lénine, puis entre Mao et Staline. Althusser est encore une autre tentative. Et ce qui complique le tableau est que toutes ces ruptures sont elles-mêmes de nature différente. Tout cela fait que « marxisme » est le nom (vide) d'un ensemble absolument inconsistant, dès lors qu'on le réfère – comme on le doit – à l'histoire des singularités politiques.

On notera du reste que le projet d'une « philosophie marxiste », annoncé un temps par Althusser, a été abandonné par lui-même. Althusser explique parfaitement, dans *Lénine et la Philosophie*, que Marx et Lénine ne fondent pas une nouvelle philosophie, mais – ce qui est tout différent et renvoie à la politique – une nouvelle pratique de la philosophie.

Cela veut dire qu'il est impossible d'entrer dans l'œuvre d'Althusser si on la considère comme un « cas » du marxisme, ou comme le témoignage (inachevé) d'une philosophie marxiste. Pour entrer dans Althusser, il faut considérer la singularité de son entreprise et les buts tout à fait particuliers qui sont les siens.

La question préalable est alors : *comment*, à partir de quel lieu de pensée, peut-on saisir la singularité d'Althusser ? Comment le faire sans *a priori*, et tout spécialement sans l'*a priori* du marxisme ?

Sur le second point, je pense ceci : il n'y a pas dans Althusser, et il ne peut y avoir, de théorie du sujet.

Pour Althusser, toute théorie procède par concepts. Or « sujet » n'est pas un concept. Ce thème est développé avec la plus grande clarté dans *Sur le rapport de Marx à Hegel*. Par exemple : « Le concept de procès est scientifique, la notion de sujet est idéologique. » « Sujet » n'est pas le nom d'un concept, mais celui d'une notion, c'est-à-dire l'indicateur d'une inexistence. Il n'y a pas de sujet, car il n'y a que des procès.

La tentative, très fréquente, et étayée des quelques textes d'Althusser sur la psychanalyse, de compléter sur ce point Althusser par Lacan est à mon avis impraticable. Il y a chez Lacan un concept théorique du sujet, qui a même un statut ontologique. Car l'être du sujet est le

couplage du vide et de l'objet a. Il n'y a rien de tel chez Althusser, pour qui l'objet existe encore moins que le sujet. Althusser écrit : « Objet = reflet spéculaire du sujet. » L'objet est donc l'image d'une inexistence. Le procès sans sujet s'accomplit tout aussi bien comme procès sans objet.

La seconde question préalable est, dans ces conditions, celle-ci : s'il n'y a pas de sujet, s'il n'y a que des procès sans sujet, comment distinguer la politique de la science des procès sans sujet, science qui est l'histoire, sous la forme du matérialisme historique ? Comment distinguer la politique de la science (du matérialisme historique) sans, bien entendu, la réduire à l'idéologie ?

Or, que la politique ne soit ni la science ni l'idéologie est constamment affirmé par Althusser. En 1965, il distingue la pratique politique de la pratique idéologique et de la pratique scientifique. En 1968, il explique que tout procès est « sous des rapports », rapports qui peuvent être les rapports de production, mais aussi d'autres rapports : politiques, ou idéologiques, ici encore une fois distingués.

Mieux encore : Althusser pose que n'ont réellement pénétré la pensée du procès sous des rapports que « les militants de la lutte des classes révolutionnaire ». Donc, la véritable pensée du procès est détenue par les praticiens de la politique.

Il y a finalement trois points dont il faut absolument saisir l'unité. Premièrement, la politique est distincte et de la science et de l'idéologie. Deuxièmement, ce n'est pas la notion de sujet qui peut fonder ces distinctions. Troisièmement, c'est à partir de la politique que la notion de « procès sous des rapports » est pensable.

Soutenons alors que tout rapport « pensant » à Althus-

ser doit traiter préalablement deux questions : Celle de la singularité de son entreprise, conçue tout autrement que comme un cas du nom vide « marxisme ». Et celle, à l'intérieur de cette singularité, de la politique comme procès sans sujet. Étant entendu que le procès politique est seul capable, dans sa dimension militante, de donner accès à la *pensée* de ce que c'est, en général, qu'un procès sans sujet.

Donnons quelques indications sur ces deux préalables.

Le lieu d'où Althusser parle est la philosophie. Comme toute philosophie, celle d'Althusser se propose de donner une définition de la philosophie elle-même. Or chacun sait qu'Althusser a donné (au moins) *deux* définitions de la philosophie.

La première est : « théorie de la pratique théorique ». Cette définition reste dans le cadre du matérialisme dialectique comme synthèse formelle des processus de la pensée.

La seconde est : « représentation de la lutte des classes auprès des sciences ». C'est-à-dire : représentation, auprès des sciences, de la politique. Cette définition veut dire que l'activité philosophique est suspendue à la politique, à la clarification politique, comme à sa condition majeure. Par quoi le projet d'Althusser devient le suivant : essayer de penser *dans l'élément d'une rupture philosophique* les caractéristiques de la politique après Staline.

Pourquoi ce projet est-il tenable ? Précisément parce que ce qui se passe dans la philosophie est organiquement lié à la condition politique de la philosophie. On peut donc traiter la philosophie, de l'intérieur d'elle-même, comme une sorte d'appareil enregistreur de sa condition politique. En particulier, une possibilité philosophique

nouvelle peut se laisser déchiffrer, au prix il est vrai d'une « torsion » complexe, comme l'indice intraphilosophique d'un mouvement réel de la condition politique. Althusser espère qu'une nouvelle activité philosophique va porter témoignage de ce qui est *en train de devenir pensable* dans la politique après Staline.

Pour saisir toutes les nuances de ce projet, il est décisif de ne pas le confondre avec celui d'une philosophie politique, et c'est sur ce point que la rupture pratiquée par Althusser anticipe les questions de notre métapolitique. Il n'est en effet pas question pour Althusser que la philosophie soit le lieu où la politique après Staline est pensée. En fait, seuls les militants politiques pensent effectivement la nouveauté politique. Ce que le philosophe peut faire, c'est enregistrer, dans l'ouverture de possibilités philosophiques inaperçues antérieurement, le signe d'une « pensabilité » (comme dit Lazarus) réouverte de la politique *à partir d'elle-même*. Althusser sait bien que quiconque prétend que la philosophie pense directement la politique, du coup rebaptisée « le politique », ne fait que soumettre la philosophie à l'objectivité de l'État. Si la philosophie peut enregistrer ce qui advient dans la politique, c'est justement parce qu'elle n'est pas une théorie de la politique, mais une activité de pensée *sui generis* qui se trouve être sous condition des événements de la politique réelle (événements de la lutte des classes, dans le vocabulaire d'Althusser). Et c'est pour lui faire assumer sa fonction sismographique au regard des mouvements réels de la politique pensable qu'Althusser va ordonner la philosophie à un appareillage tout à fait particulier :

– La philosophie n'est pas une théorie, mais une activité séparatrice, une pensée des distinctions de la pensée.

Elle ne peut donc nullement théoriser la politique. Mais elle peut tracer de nouvelles lignes de partage, penser de nouvelles distinctions, qui avèrent le « bougé » de la condition politique.

– La philosophie n'a pas d'objet. En particulier, l'objet « politique » n'existe pas pour elle. La philosophie est un acte, dont les effets sont strictement immanents. C'est la découverte de nouveaux possibles « en acte » qui fait torsion vers la condition politique.

– La philosophie est gardée du péril de confondre histoire et politique (donc science et politique) du fait qu'elle est elle-même dépourvue d'histoire. La philosophie autorise une perception non historiciste des événements de la politique.

Sur tous ces points, la singularité philosophique d'Althusser est extrêmement forte, et elle est loin d'avoir produit tous ses effets. Toute philosophie réellement contemporaine doit partir des thèses singulières par lesquelles Althusser identifie la philosophie.

Le projet d'Althusser étant d'identifier la politique à partir de ses effets immanents dans l'activité philosophique, le premier stade de ce projet est nécessairement de l'ordre de la *séparation* : montrer comment la politique se distingue et de l'idéologie et de la science. Le montrer par des actes (donc des thèses) de caractère philosophique.

La science est caractérisée, pour Althusser, par la construction conceptuelle de ses objets. Si « objet », pris en général, est une notion idéologique (corrélée à l'inexistence du sujet), « objet », en un autre sens, corrélé cette fois, en l'absence de tout sujet, à « objectivité », désigne le noyau même de la pratique scientifique. La science est un processus sans sujet avec objets, et l'objectivité est sa

norme propre. Distinguer la politique de la science, c'est d'abord reconnaître que la politique, tout comme la philosophie, n'a pas d'objet et n'est pas soumise à la norme de l'objectivité. Althusser désigne la norme non objective de la politique par les expressions « prise de parti », « position (de classe) », ou « activité militante (révolutionnaire) ».

L'idéologie (bourgeoise) se caractérise par la notion de sujet, dont la matrice est juridique et qui assujettit l'individu aux appareils idéologiques d'État : c'est le thème de l'« interpellation en sujet ». Il est capital de noter que l'idéologie, dont la matérialité est donnée par des appareils, *est une notion étatique*, et non une notion politique. Le sujet, au sens d'Althusser, est une fonction de l'État. Il n'y aura donc pas de sujet politique, parce que la politique révolutionnaire ne peut pas être une fonction de l'État.

Tout le problème est alors le suivant : comment désigner l'espace singulier de la politique, s'il est soustrait à l'objet et à l'objectivité (la politique n'est pas la science), tout comme au sujet (la politique n'est pas l'idéologie, n'est pas une fonction de l'État) ? Pratiquement, et de façon évidemment inachevée, Althusser procède, sur cette question décisive, de deux manières.

1. « Classe » et « lutte des classes » sont les signifiants qui, constamment, « tamponnent » l'identité fuyante de la politique. Ce sont les noms de la politique. Le mot « lutte » indique qu'il n'y a pas d'objet politique (une lutte n'est pas un objet), et le mot « classe » indique qu'il n'y a pas non plus de sujet (car Althusser s'oppose, dans le champ de l'histoire, à toute idée du prolétariat sujet). Ce repérage nominal est forcément provisoire, voire

douteux, pour une raison fortement mise en avant par Lazarus : le mot « classe » est circulant, il induit une équivoque entre la science de l'histoire (dont il est un concept, qui renvoie à la construction d'un objet) et la politique.

2. Par des expressions comme « prise de parti », « choix », « décision » ou « militant révolutionnaire », Althusser *indique* que ce qui est en cause dans la politique est bel et bien de l'ordre du subjectif.

Disons que le point où Althusser nous conduit, sans qu'on puisse dire qu'il le réfléchit, est le suivant : peut-on penser *qu'il y a du subjectif sans sujet* ? Et ajoutons : du subjectif sans sujet qui ne se donne pas non plus dans la figure (scientifique) de l'objet. C'est vers cette énigme du subjectif sans sujet comme indicateur intraphilosophique de la politique que s'oriente tout ce qu'il convient d'appeler l'appareillage *topique* d'Althusser.

Dans la doctrine du « Tout déjà là », la structuration topique fait apparaître trois points capitaux :

1. Une détermination matérialiste par l'économie, qui est un principe de stabilité massive. En fait, l'économie est la figure de l'objectivité, le lieu de l'objet, et donc celui de la science.

2. Des synthèses fictives, portées par les individus, qui sont des inexistants nominaux. C'est le lieu du sujet, le lieu de l'idéologie. C'est aussi celui de l'État dans son extension opératoire, dans sa « prise » sur les corps singuliers, dans l'existence fonctionnelle (et non pas principalement objective) de ses appareils.

3. Des surdéterminations événementielles, catastrophes, révolutions, nouveautés, devenir-principal du non-principal. Là est la matière réelle de la prise de parti, la chance

du militant, le moment du choix. La surdétermination met le *possible* à l'ordre du jour, alors que le lieu économique (objectivité) est celui de la stabilité réglée et que le lieu étatique (subjectivité idéologique) fait « fonctionner » les individus. La surdétermination est en vérité le lieu politique. Et il faut bien dire qu'il est de l'ordre du subjectif (choix, prise de parti, militant), bien qu'il ne comporte aucun effet de sujet (de tels effets sont étatiques), ni n'avère, ou ne construise, aucun objet (de tels objets n'existent que dans le champ de la science).

Que faut-il entendre ici par « subjectif » sans sujet ni objet ? C'est, dans la figure matérielle militante, un procès de pensée homogène, non déterminé par l'objectivité (scientifique), ni captif de l'effet de sujet (idéologique). Ce procès est basculé, au lieu de la surdétermination, vers le possible, et ce sous une prise de parti, une prescription, que rien ne garantit, ni dans l'ordre objectif de l'économie ni dans l'ordre étatique du sujet, mais qui peut tracer dans la situation une trajectoire réelle.

Althusser n'a pas pensé ce lieu, comme aujourd'hui Lazarus tente de le faire, dans une démarche fondatrice qui abandonne le détour philosophique. Mais il a cherché une topique spéculative qui, élargissant ou, comme il le dit, complétant la vision de Marx et d'Engels, en rende possible la pensée. Non pas directement (car Althusser, en réalité, ne faisait pas de politique), mais dans l'élément induit de l'enregistrement philosophique.

Pour l'époque, c'était déjà beaucoup, et cela fixe encore aujourd'hui nos tâches de pensée. A lui seul, cet admirable effort encore innommé (penser le subjectif sans sujet) mérite que nous rendions à Louis Althusser le plus rigoureux hommage. Car c'est lui qui ouvrait la voie à ces

difficiles efforts par lesquels nous tentons, hors de toute philosophie politique, d'animer sous condition politique de nouveaux effets philosophiques. C'est à lui aussi que nous devons d'avoir rejeté la vision humaniste du lien, ou de l'être-ensemble, qui soude à l'éthique théologique des droits une vision abstraite, et finalement asservie, des politiques.

C'est pourquoi nous dédierons à Althusser les deux exercices métapolitiques qui suivent, consacrés respectivement à la notion de « lien politique » et à celle de démocratie.

4

La déliaison politique

On mettra ici la philosophie sous condition, non pas exactement de la politique la plus contemporaine, mais sous celle de ce qu'on peut appeler le « premier cycle » des politiques modernes d'émancipation, le cycle révolutionnaire et prolétarien, celui auquel demeurent attachés les noms de Marx, de Lénine et de Mao. On se souviendra tout du long de ce que, comme nous l'avons rappelé, chacun de ces noms désigne une séquence singulière de la politique, un mode historique de sa rare existence, même si la philosophie enjambe parfois, pour ses besoins propres, cette essentielle discontinuité.

Les deux paramètres essentiels de ces séquences politiques, et singulièrement de celle qui se donne sous le nom de Mao, sont les masses et le parti. Ce sont bien là du reste les termes cibles de l'hostilité contemporaine à la politique révolutionnaire, ramenée par quelques propagandistes déguisés en historiens à l'unique catégorie morale de « crime ».

Aux « masses », on objecte qu'ou bien elles sont un pur signifiant, destiné à faire plier l'intellectuel auquel on enjoint de se « lier aux masses », ou bien, déchaînées et réelles, elles sont une compacité aveugle que le ciment

imaginaire de sa coalescence expose à l'idolâtrie, à la cruauté, à la bêtise et, finalement, à la misère de la dispersion et du renoncement.

Au parti (léniniste), on objecte qu'il est la fiction représentative où s'enracine l'ascétisme disciplinaire, la fin de l'examen critique, le règne des petits chefs et, finalement, une fusion avec l'État d'où procède une machinerie bureaucratique à la fois bestiale et paralytique.

Dans les deux cas, c'est de se présenter sous le signe de l'un, du lien primordial – du l'y-un – qui assigne les termes à leur destin d'asservissement ou de décomposition. Masses et parti, faute d'adéquation symbolique, de référence incarnée au droit, à la règle, donc à la dispersion des cas, oscillent entre la barbarie du pur réel et la grandiose imposture de l'imaginaire. Ou plutôt : le couple masses/parti conjoint les deux, proposant à la fin d'idolâtrer le crime, réel que l'image bénit, ou simulacre qui se déclare plénitude du sens.

Certes. Mais si « masses » et « parti » peuvent désigner, et ont largement désigné, des phénomènes réels de cet ordre, s'agissait-il dans tout cela de la signification politique de ces termes ? On a souvent remarqué que ce qui caractérisait la société soviétique était plutôt la mort de la politique que sa « mise au poste de commandement ». Et le bilan de la Révolution culturelle en Chine touche au point de savoir si le complexe de l'idéologie et de l'économie, après tout cristallisé dans le mot d'ordre « rouge et expert », n'y a pas largement occulté la raison proprement politique des processus.

Ce qu'attestent ces gigantesques phénomènes historiques pourrait bien être, non pas la force, triomphale et sinistre, de l'articulation politique masses/parti, mais plu-

tôt l'extrême faiblesse politique d'une époque entière, l'époque marxiste-léniniste, ou stalinienne, dont il apparaîtrait qu'elle fut, au regard des exigences quant à l'être de la politique, l'époque proprement métaphysique de cette ontologie perdue, issue de l'événement marxiste, c'est-à-dire l'époque où la politique ne s'effectue que comme oubli de la politique. Et la forme conceptuelle de cet oubli pourrait être que ses signifiants clefs, masses et parti, réordonnés à la figure du lien, auraient été dépolitisés, et articulés, non à l'être de la politique, mais à ce en quoi il convient de reconnaître son « suprêmement étant », son dieu, c'est-à-dire l'État.

Plutôt que de renoncer purement et simplement à la politique, et même à ses signifiants suprêmes que furent les masses et le parti, dont Mao disait que toute la conscience politique était d'avoir confiance en eux, il est plus fin et plus ouvert sur l'avenir de tenter la déconstruction de ce qui leur advint de charge étatique, et le retournement vers leur signification originelle proprement politique.

Plus précisément, il faut poser la question qui est, c'est bien vrai, la grande énigme du siècle : pourquoi la subsomption de la politique sous la figure du lien immédiat (les masses) ou médiat (le parti) induit-elle à la fin le culte de l'État et la soumission bureaucratique ? Pourquoi les plus héroïques levées populaires, les plus tenaces guerres de libération, les plus indiscutables mobilisations au nom de la justice et de la liberté se soldent-elles, au-delà il est vrai de leur séquence intériorisée, par des constructions étatiques opaques, où plus rien n'est déchiffrable de ce qui a donné sens et possibilité à leur genèse historique ? Ceux qui s'imaginent pouvoir régler ces questions par

quelques pirouettes sur l'idéologie totalitaire seraient plus convaincants s'il n'apparaissait qu'ils ont fait leur deuil de l'idée de justice et d'émancipation de l'humanité et ont rejoint la cohorte éternelle des conservateurs du « moindre mal ». On ne peut raisonnablement éclairer ces questions que du point où l'on tient ferme sur l'hypothèse de l'existence, fût-elle rare et séquentielle, de la politique d'émancipation, sauf à être comme un médecin qui, échouant à comprendre les mécanismes du cancer, déclarerait qu'après tout mieux vaut s'en tenir aux tisanes émollientes, aux massages télépathiques ou aux prières à la vierge Marie. Notre société, à vrai dire, dès qu'on touche à la politique, est peuplée de ce genre d'obscurantistes : ils ont compris, une fois pour toutes, que ne rien vouloir au-delà de ce qui est était le plus sûr moyen de ne pas échouer. Et en effet, celui qui prie la Vierge, si le malade guérit, c'est très bien, mais s'il meurt, c'est qu'Elle l'a voulu. Pareillement, si je supplie que notre État soit doux aux ouvriers et aux sans-papiers, ou il prend quelques mesures, et c'est formidable, ou il ne fait rien, et c'est la loi impitoyable de la réalité des temps de crise. Dans tous les cas, j'ai fait mon devoir.

Faisons le nôtre, qui est un peu plus compliqué.

Ce par quoi le thème du lien s'introduit dans la considération des masses est la substitution à ce terme d'un autre, bien différent, qui est le mouvement de masse. Les attributs imaginaires du rassemblement, de la cruauté, de la bêtise, etc., visent les masses levées, groupées, émeutières. Ce n'est que du mouvement des masses que s'infère que la politique de masse est dans la figure totalisable du lien. Sartre, exemplairement, exaltait cette figure de la transparence identifiante sous le nom de « groupe en

fusion ». Mais Sartre, qui se proposait de fonder une logique de l'histoire, était-il un théoricien de la politique ? Un mouvement de masse est-il, par lui-même, un moment politique ? Que le mouvement de masse soit un des termes du champ de la politique, comme, du reste, l'État, est indiscutable. Tout mouvement populaire d'envergure propose à la politique des tâches immédiates et nouvelles, tout comme lui en proposent les décisions de l'État. Mais il ne s'ensuit nullement que le mouvement de masse soit en soi un phénomène politique, pas plus qu'il ne s'ensuit que l'État soit, par lui-même, politique – et, de fait, il ne l'est pas. Comme tel, le mouvement de masse est un phénomène historique, et peut être un événement pour la politique. Mais ce qui est *pour* la politique n'est pas encore politiquement qualifiable.

Énonçons donc ceci : si « masses » a bien été un concept de la politique, ce ne pouvait être, directement, du mouvement de masse qu'il s'agissait. Dans mon langage métapolitique, qui enregistre la condition politique en conformité avec les paramètres de l'ontologie, je dirai plutôt : le mouvement de masse est un mode spécifique de la « consistance inconsistante » du multiple dans la présentation historique. C'est un multiple au bord du vide, un site événementiel historique. Le mouvement de masse, étant présenté, mais non re-présentable (par l'État), avère que le vide rôde dans la présentation. Cela n'intéresse la politique que pour autant qu'elle est intéressée au vide lui-même, comme point d'être de la présentation historique. Et la politique ne s'intéresse à ce point d'être que parce qu'elle se fixe comme tâche d'être fidèle à un dysfonctionnement du « compte pour un », à une faille de la structure, tout simplement parce que c'est là qu'elle

trouve de quoi prescrire un nouveau possible. Il ne s'infère pas de cet intérêt indirect qu'une multiplicité au bord du vide est, par elle-même, politique.

S'il est évident que le lien est constitutif du mouvement de masse, il ne s'ensuit pas qu'il le soit de la politique. Bien au contraire, ce n'est qu'à rompre le lien présumé où s'effectue le mouvement de masse que, la plupart du temps, la politique assure le sens durable de l'événement. Même au cœur du mouvement de masse, l'activité politique est une déliaison, et elle est ressentie comme telle par le mouvement. C'est du reste pourquoi les « chefs de masse » n'ont pas été, en dernière analyse, dans la séquence dont nous parlons, et qui inclut encore mai 68 et ses conséquences proches, le même type d'homme que les chefs politiques.

Alors, en quel sens « masses » est-il, ou fut-il, un signifiant de la politique ? Dire que la politique est « de masse » veut seulement dire qu'à la différence des gestions bourgeoises elle se propose d'impliquer dans son processus la conscience des gens et de prendre directement en considération la vie réelle des dominés. Autrement dit, « masses », politiquement compris, loin de rassembler sous quelque emblème imaginaire des foules homogènes, désigne l'infini des singularités, intellectuelles et pratiques, dont toute politique de justice exige qu'il soit détenu dans son effectuation. Si les gestions bourgeoises ne sont pas « de masse », ce n'est pas qu'elles défaillent à rassembler : elles s'y entendent tout à fait quand il le faut. C'est que, effectives du seul point du pouvoir et de l'État, elles ne concernent pas, ni dans leur processus ni dans leur visée, la singularité infinie. La gestion, homogène à l'état de la situation, traite les parties, les sous-ensembles.

La politique en revanche traite les masses, parce qu'elle est déliée de l'État, et diagonale à ses parties. « Masses » est donc un signifiant de l'extrême particularité, du non-lien, et c'est ce qui en fait un signifiant politique.

La politique s'efforcera toujours de déconstruire le lien, y compris dans le mouvement de masse, pour déceler les divisions ramifiées telles qu'elles avèrent l'être de masse de la conscience proprement politique. La politique est une procédure de masse, parce que toute singularité la requiert et que son axiome, simple et difficile à la fois, est que les gens pensent. La gestion n'en a cure, car elle ne considère que les intérêts des parties. On peut dire aussi que la politique est de masse, non parce qu'elle prend en compte les « intérêts du plus grand nombre », mais parce qu'elle s'édifie sur la supposition vérifiable que nul n'est asservi, dans sa pensée ou son acte, au lien que lui inflige d'être, à sa place, intéressé.

La politique de masse est donc aux prises avec la consistance liée des parties, pour en défaire l'illusion, et déployer tout ce que le multiple présente, au bord du vide, de singularité affirmative. C'est de ces singularités, tel qu'un événement en prononce le vide latent, que la politique édifie la loi nouvelle, qui est soustractive au regard de l'État.

La pensée du caractère organisé de la politique et le rapport entre « organisation » et « lien » ne peuvent être traité ici. Je n'ai comme but que de desceller le thème léniniste du parti de son image marxiste-léniniste et de son mythe stalinien.

Il est essentiel de souligner que l'attribut réel du parti, pour Marx ou Lénine, sur ce point en continuité, n'est pas sa compacité, mais au contraire sa porosité à l'événement, sa souplesse dispersive au feu de l'imprévisible.

Pour le Marx de 1848, ce qui est nommé « parti » n'a même pas forme de lien au sens institutionnel. Le « parti communiste » dont Marx écrit le *Manifeste* est immédiatement multiple, puisqu'il se compose des singularités les plus radicales de tous les « partis ouvriers ». La définition du parti est purement référée à la mobilité historique, dont la conscience communiste assure à la fois la dimension internationale (donc, l'« étendue multiple » maximale) et le sens du mouvement global (donc, la déliaison d'avec les intérêts immédiats). Le parti nomme ainsi, non une fraction compacte et liée de la classe ouvrière – ce que Staline appellera un « détachement » –, mais une omniprésence infixable, dont la fonction propre est moins de représenter la classe que de la dé-limiter, en assurant qu'elle est à la hauteur de tout ce que l'histoire propose d'improbable et d'excessif au regard de la rigidité des intérêts, matériels et nationaux. Ainsi les communistes incarnent-ils la multiplicité déliée de la conscience, son anticipation, et donc la précarité du lien, plutôt que sa fermeté. Ce n'est pas pour rien que la maxime du prolétaire est de n'avoir rien à perdre que ses chaînes, et d'avoir un monde à gagner. C'est le lien qu'il faut résilier, et ce qui doit advenir n'est plus que la multiplicité affirmative des capacités, dont l'emblème est l'homme polyvalent, lequel dissout jusqu'aux connexions séculaires qui rassemblent, d'un côté les travailleurs intellectuels, de l'autre les travailleurs manuels. Et il n'est certes pas de politique digne de ce nom qui ne se propose, sinon comme programme, du moins comme maxime, d'en finir en effet avec ces connexions.

De Lénine on a retenu la « discipline de fer » et le « révolutionnaire professionnel ». Toute une mythologie

postléniniste – stalinienne dans sa formulation – exalte le lien suprême qui unit le militant au parti et à ses chefs, et prétend trouver dans ledit parti la source de la politique. Mais ce qui est réel, c'est que le parti de Lénine, le parti de 1917, outre qu'il était une coalition disparate truffée de désaccords publics, de tribunes libres et d'éclats en tous genres, n'était tenu par lui qu'en piètre estime au regard des exigences immédiates de la situation. Lénine n'a pas hésité une seule seconde à envisager sa démission du parti – qu'il couvre d'injures à l'époque, et déclare n'être qu'une nullité historique –, quand celui-ci, faisant prévaloir son lien sur son risque, reculait, épouvanté, devant l'échéance insurrectionnelle.

Si même, instruit par Lazarus, on lit attentivement *Que faire ?*, ordinairement tenu pour la bible du parti fermé et autosuffisant, on verra que celui-ci y est entièrement inféré des exigences de la vision politique, et que c'est la politique qui subsume les considérations organisationnelles, jamais l'inverse. La conception léniniste de la politique ne fonde la nécessité de la discipline formelle que sur les aspérités historiques de la situation, et sur la diversité infinie des tâches singulières.

Au demeurant, la discipline de parti, si elle est réellement politique, si elle n'est pas le réseau d'intérêts qui socialise une bureaucratie d'État, constitue-t-elle à proprement parler un lien ? J'en doute fort, et ce doute est chez moi le produit d'une expérience. Car la substance réelle de la discipline politique est tout simplement la discipline des processus. Si vous devez être à l'heure à un rendez-vous très matinal avec deux ouvriers d'une usine, ce n'est pas parce que le surmoi intériorisé de l'organisation vous y assigne, ni parce que la puissance sociale, voire convi-

viale, du lien vous distille le charme pervers des obligations pénibles. C'est parce que sinon vous perdez le fil du processus où s'éprouve que des singularités génériques participent de votre propre expérience. Et si vous ne devez pas, dans quelque dîner mondain, bavarder à tort et à travers sur vos pratiques politiques, ce n'est pas parce qu'une relation ineffable et masochiste vous soude à votre organisation, c'est parce que le lien social ordinaire où l'on vous convie aux épanchements empoisse la netteté des déliaisons auxquelles, au plus loin de l'irresponsabilité du commentaire, vous travaillez avec la même précision professionnelle qu'un expérimentateur scientifique (lui non plus, d'ailleurs, ne considérera pas que ce dîner est le lieu le plus adéquat pour détailler les articulations mathématico-expérimentales de son problème).

Une organisation réellement politique, c'est-à-dire un système collectif de conditions pour faire être la politique, est le lieu le moins lié de tous. Chacun, sur le terrain, est essentiellement seul dans la solution immédiate des problèmes, et les réunions, ou instances, ont pour contenu naturel des protocoles de ligne et d'enquête dont la discussion n'est pas plus conviviale ni surmoïque que celle de deux scientifiques en train de débattre d'une question très complexe.

Si l'on considère que l'accord sur la vérité, tel qu'il résulte de semblables débats, est en soi une terreur, c'est qu'on préfère la tiédeur du lien et l'oreiller du scepticisme. Il ne faut pas reprocher aux politiques ce qu'on a en réalité soi-même choisi, et qui est l'épanchement lié du moi. Les vrais politiques manifestent plutôt cette légère froideur qu'implique l'exactitude.

C'est que finalement ce à quoi ils s'en prennent est

l'illusion du lien, que ce lien soit syndical ou parlementaire, ou professionnel, ou convivial. Organisée dans l'anticipation des surprises, diagonale des représentations, expérimentation des lacunes, considération des singularités infinies, la politique est une pensée agissante subtile et opiniâtre, dont procède la critique matérielle de toutes les figures de la corrélation présentative, et qui, au bord du vide, en appelle aux multiplicités homogènes contre l'ordre hétéroclite – celui de l'État – qui prétend les tenir dans l'invisibilité.

Il m'a toujours semblé paradoxal que cet ordre tienne tant à s'appeler « démocratie ». Le mot est évidemment saturé d'une histoire complexe, et ses avantages d'opinion ne sont pas à dédaigner. Mais son évidente polysémie invite à se demander jusqu'à quel point il peut encore avoir un usage en philosophie. Ou plutôt : sous condition des politiques modernes, « démocratie » peut-il être un concept de la métapolitique ?

5

Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie

Le mot « démocratie » est aujourd'hui l'organisateur principal du consensus. On prétend rassembler sous ce mot aussi bien l'effondrement des États socialistes, que le bien-être supposé de nos pays, ou que les croisades humanitaires de l'Occident.

En fait, le mot « démocratie » relève de ce que j'appellerai l'*opinion autoritaire*. Il est en quelque sorte interdit de ne pas être démocrate. Plus précisément : il va de soi que l'humanité aspire à la démocratie, et toute subjectivité supposée ne pas être démocrate est tenue pour pathologique. Elle relève au mieux d'une patiente rééducation, au pis du droit d'ingérence des légionnaires et parachutistes démocrates.

La démocratie s'inscrivant ainsi dans l'opinion et dans le consensus attire nécessairement le soupçon critique du philosophe. Car, depuis Platon, la philosophie est rupture avec l'opinion. Elle est tenue d'examiner tout ce qui est spontanément considéré comme *normal*. Si « démocratie » nomme un supposé état normal de l'organisation collective, ou du vouloir politique, alors le philosophe demandera qu'on examine la norme de cette normalité. Il n'admettra aucun fonctionnement du mot dans le cadre

d'une opinion autoritaire. Pour le philosophe, tout ce qui est consensuel est suspect.

Opposer l'évidence de l'idée démocratique à la singularité d'une politique, et particulièrement d'une politique révolutionnaire, est une méthode ancienne. On l'a déjà utilisée contre les bolcheviques, et ce, bien avant la révolution d'octobre 17. En fait, la critique adressée à Lénine, selon laquelle la proposition politique qui était la sienne n'était pas démocratique, est originelle. Il est encore aujourd'hui très intéressant de voir comment Lénine y répondait.

Lénine avait sur ce point deux systèmes d'argumentation : un premier système qui était de distinguer, dans la logique de l'analyse de classe, deux figures de la démocratie : la démocratie bourgeoise et la démocratie prolétarienne, et de soutenir que la seconde l'emportait à la fois en extension et en intensité sur la première.

Mais le second dispositif de réponse me paraît plus approprié à l'état actuel de la question. Lénine insiste sur ceci que par *démocratie*, en vérité, il faut toujours entendre *une forme d'État*. Forme veut dire configuration particulière du caractère séparé de l'État et de l'exercice formel de la souveraineté. Déclarant que la démocratie est une forme d'État, Lénine s'inscrit dans la filiation de la pensée politique classique, y compris dans la filiation de la philosophie grecque, qui énonce que « démocratie » doit être ultimement pensé comme une figure de la souveraineté ou du pouvoir. Pouvoir du *dèmos*, ou du peuple, capacité du *dèmos* à exercer par lui-même la coercition.

Si la démocratie est une forme d'État, quel usage destinal proprement philosophique peut avoir cette catégo-

rie ? La politique, pour Lénine, a pour but, ou pour idée, le dépérissement de l'État, la société sans classes et donc la disparition de toute forme d'État, y compris bien entendu la forme démocratique. C'est ce qu'on pourrait appeler le communisme générique, tel qu'il est donné dans son principe par Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Le communisme générique désigne une société égalitaire de libre association entre des travailleurs polymorphes, où l'activité n'est pas réglée par des statuts et des spécialisations techniques ou sociales, mais par la maîtrise collective des nécessités. Dans une telle société, l'État est dissous comme instance séparée de la coercition publique. La politique, en tant qu'elle exprime les intérêts des groupes sociaux, et vise la conquête du pouvoir, est elle-même dissoute.

Ainsi, toute politique communiste a pour fin sa propre disparition dans la modalité de la fin de la forme séparée de l'État en général, même s'il s'agit d'un État qui se déclare démocratique.

Si maintenant on représente la philosophie comme ce qui désigne, légitime ou évalue les fins dernières de la politique, ou les idées régulatrices sous quoi une politique se présente, et si on admet, ce qui est l'hypothèse de Lénine, que cette fin est le dépérissement de l'État, ce qu'on peut appeler la présentation pure, l'association libre ; ou encore si l'on dit que la fin dernière de la politique est l'autorité in-séparée de l'infini, ou l'advenue à soi du collectif comme tel, alors, au regard de cette fin supposée, qui est la fin désignée comme communisme générique, « démocratie » n'est pas, ne peut pas être, une catégorie de la philosophie. Pourquoi ? Parce que la démocratie est une forme de l'État ; que la philosophie

évalue les fins dernières de la politique ; et que cette fin est aussi la fin de l'État, donc la fin de toute pertinence du mot « démocratie ».

Le mot *philosophique* adéquat pour évaluer le politique peut, dans ce cadre hypothétique, être le mot « égalité », ou le mot « communisme », mais non pas le mot « démocratie ». Car ce mot reste classiquement attaché à l'État, à la forme de l'État.

Il résulte de tout ceci que « démocratie » ne peut être un concept de la philosophie que si l'on renonce à l'une des trois hypothèses, liées entre elles, qui sous-tendent la vision léniniste du problème de la démocratie. Rappelons ces trois hypothèses :

Hypothèse 1 : La fin dernière de la politique est le communisme générique, donc la présentation pure de la vérité du collectif, ou le dépérissement de l'État.

Hypothèse 2 : Le rapport de la philosophie à la politique consiste à évaluer, à donner un sens général, ou générique, aux fins dernières d'une politique.

Hypothèse 3 : La démocratie est une forme de l'État.

Sous ces trois hypothèses, « démocratie » n'est pas un concept nécessaire de la philosophie. Elle ne peut donc l'être que si l'une au moins de ces hypothèses est abandonnée.

S'ouvrent alors trois possibilités abstraites.

1. Que la fin dernière de la politique ne soit pas le communisme générique.

2. Que la philosophie soutienne à la politique un autre rapport que celui d'en pointer, éclairer ou légitimer les fins dernières.

3. Que « démocratie » désigne autre chose qu'une forme de l'État.

Sous une au moins de ces trois conditions, le dispositif dont nous partions, et dans lequel « démocratie » n'a pas lieu d'être un concept de la philosophie, est remis en question, et on doit reprendre le problème. Je voudrais examiner l'une après l'autre ces trois conditions sous lesquelles « démocratie » peut recommencer ou commencer à être une catégorie de la philosophie proprement dite.

Supposons donc que la fin dernière de la politique ne soit pas l'affirmation pure de la présentation collective, ne soit pas l'association libre des hommes, dégagée du principe de souveraineté de l'État. Supposons que la fin dernière de la politique, fût-ce à titre d'idée, ne soit pas le communisme générique. Quel peut être alors la fin de la politique, la finalité de son exercice, en tant que cet exercice concerne, ou questionne, ou met en jeu, la philosophie ?

Je pense qu'on peut faire deux hypothèses principales au regard de ce qu'est l'histoire de cette question. La première hypothèse est que la politique aurait pour fin la configuration, ou l'advenue, de ce qu'on conviendra d'appeler le « bon État ». La philosophie serait un examen de la légitimité des différentes formes possibles de l'État. Elle chercherait à nommer la figure préférable de la configuration étatique. Tel serait l'enjeu ultime du débat sur les fins de la politique. Cela est en effet dans la grande tradition classique de la philosophie politique qui, depuis les Grecs, est ordonnée à la question de la légitimité de la souveraineté. Entre en scène alors, naturellement, une norme. Quel que soit le régime ou le statut de cette norme, une préférence axiologique affichée pour telle ou telle configuration étatique rapporte l'État à un principe normatif, comme, par exemple, la supériorité du régime

démocratique sur le régime monarchique ou aristocratique, pour telle ou telle raison, c'est-à-dire en convocation d'un système général de normes qui prescrit cette préférence.

Remarquons au passage qu'il n'en va pas de même dans le cas de la thèse selon laquelle la fin dernière de la politique est le dépérissement de l'État, parce que précisément il ne s'agit pas du bon État. Ce qui est en jeu est alors le processus de la politique comme résiliation d'elle-même, c'est-à-dire comme engageant la cessation du principe de la souveraineté. Il ne s'agit pas d'une norme qui se conjoindrait à la figure étatique. Il s'agit de l'idée d'un processus qui porterait le dépérissement de la figure étatique tout entière. La figure du dépérissement n'est pas dans la question normative telle qu'elle peut s'exercer sur la persistance étatique. En revanche, si la fin dernière de la politique, c'est le bon État, ou l'État préférable, alors l'entrée en scène d'une norme est inéluctable.

Or cette question est difficile, de ce que la norme est inévitablement extérieure, ou transcendante. L'État, si on le considère en lui-même, est une objectivité sans norme. Il est le principe de souveraineté, ou de coercition, de fonctionnement séparé, nécessaire au collectif comme tel. Il va recevoir sa détermination dans une prescription issue de thèmes subjectivables qui sont précisément les normes sous lesquelles la question de l'État préférable ou du bon État va se présenter. Si l'on prend la situation présente, c'est-à-dire la situation de nos États parlementaires, on voit que le rapport subjectif à la question de l'État se règle sur trois normes : l'économie, la question nationale et, justement, la démocratie.

L'économie d'abord. L'État est comptable de ce qu'il

y ait un minimum de fonctionnement de la circulation et de la distribution des biens et il est discrédité comme tel s'il s'avère exagérément incapable de satisfaire à cette norme. Du point de vue de la sphère de l'économie en général, quel que soit son rapport organique à l'État, privé, public, etc., celui-ci est subjectivement comptable de ce que l'économie fonctionne.

Deuxième norme, la norme nationale. L'État est sous la prescription de données comme la nation, la représentation sur la scène du monde, l'indépendance nationale, etc. Il est comptable de ce que le principe national existe, à la fois en lui-même et pour l'extérieur.

Troisièmement, la démocratie est elle-même aujourd'hui une norme, prise en compte dans le rapport subjectif à l'État. L'État est comptable de la question de savoir s'il est démocratique ou despotique, quel est le rapport qu'il institue à des phénomènes comme la liberté d'opinion, d'association, de mouvement. L'opposition entre forme dictatoriale et forme démocratique est quelque chose qui fonctionne comme une norme subjective dans l'évaluation de l'État.

Disons que la situation présente de la question met l'État sous le triplet normatif du fonctionnement économique, de l'évaluation nationale et de la démocratie. Dans cette situation, « démocratie » intervient comme une caractérisation normative de l'État, et plus précisément comme ce qu'on pourrait appeler la catégorie d'*une* politique. Non pas de *la* politique en général. Entendons ici par *une* politique ce qui règle un rapport subjectif à l'État. Et disons qu'on pourra convenir d'appeler parlementarisme – personnellement, je dirais capitalo-parlementarisme – la figure étatique qui règle son rapport subjectif

à l'État sous les trois normes sus-mentionnées : l'économie, le national, le démocratique. Mais en tant que « démocratie » est ici convoqué comme la catégorie d'une politique singulière, politique singulière dont on sait que l'universalité est problématique, on ne la désignera pas comme étant par soi-même une catégorie philosophique. A ce niveau d'analyse on soutiendra donc que « démocratie » apparaît comme une catégorie qui singularise, du biais de la constitution d'une norme subjective du rapport à l'État, une politique particulière qui doit recevoir son nom et pour laquelle nous proposons le nom de « parlementarisme ».

Voilà pour le cas où l'on se situe dans l'hypothèse que la politique a pour fin la détermination du bon État. Ce à quoi nous aboutissons, au maximum, est que « démocratie » puisse être la catégorie d'une politique singulière, le parlementarisme. Cela ne donne pas de raison décisive pour que « démocratie » soit repris, capturé, comme concept philosophique.

Rappelons que nous examinons ce que peut bien être la fin dernière de la politique si ce n'est pas le communisme générique. Notre première idée était que la politique avait pour but l'installation de l'État le meilleur possible. Et la conclusion est que « démocratie » n'est pas alors, de façon nécessaire, un concept de la philosophie.

La seconde idée possible est que la politique n'a pas d'autre fin qu'elle-même. Elle ne serait plus ordonnée à la question du bon État mais elle serait à elle-même sa propre fin, elle serait d'une certaine façon, à l'inverse de ce qui a été précédemment dit, le mouvement de pensée et d'action qui se soustrait librement à la subjectivité étatique dominante et qui propose, convoque, organise

des projets qui ne se laissent pas réfléchir ou représenter dans les normes sous lesquelles l'État fonctionne. On pourrait dire aussi que la politique dans ce cas se présente comme pratique collective singulière à distance de l'État. Ou encore, qu'elle n'est pas porteuse, dans son essence, d'un programme d'État ou d'une norme étatique, mais qu'elle est plutôt le développement de ce qu'il est possible d'affirmer comme dimension de la liberté collective, précisément en soustraction au consensus normatif tel que l'État en est le centre, et même si, bien entendu, cette liberté organisée se prononce sur l'État.

« Démocratie » peut-il alors être pertinent ? Oui, on dira que « démocratie » peut être pertinent *si « démocratie » est pris en un autre sens qu'une forme de l'État*. Si la politique est ainsi à elle-même sa propre fin, dans la distance qu'elle est capable d'établir au regard du consensuel étatique, elle pourra éventuellement être dite démocratique, mais pour autant naturellement que la catégorie ne fonctionne plus au sens léniniste, au sens d'une forme d'État, ce qui nous renvoie à notre troisième condition négative par rapport aux trois hypothèses léninistes.

Cela achève l'examen du premier volet, soit : qu'est-ce qui se passe si la politique n'a pas pour fin le communisme générique ?

Le deuxième volet concerne la philosophie elle-même. Faisons l'hypothèse que la philosophie n'a pas comme rapport à la politique d'être la représentation ou la saisie des fins dernières de la politique, que la philosophie a un autre rapport à la politique que celui-là et qu'elle n'est pas l'évaluation, la comparution devant un tribunal critique, ou la légitimation, des fins dernières de la politique. Quel est alors le rapport de la philosophie à la politique, com-

ment le nommer ou comment le prescrire ? Il y a une première hypothèse, qui est que la philosophie aurait pour charge ce que j'appellerais la description formelle des politiques, la typologie des politiques. La philosophie constituerait un espace de discussion des politiques par le repérage de leur type. En somme, la philosophie serait une appréhension formelle des États et des politiques telle qu'elle préélabore ou expose à des normes possibles les types en question. Mais, lorsque cela est le cas – indubitablement, c'est une partie du travail de penseurs comme Aristote ou Montesquieu –, il apparaît à l'évidence que « démocratie » intervient en philosophie même en tant que désignation d'une forme d'État. Il n'y a aucun doute. La classification s'exerce en effet à partir des configurations étatiques, et « démocratie » redevient, y compris philosophiquement, la désignation d'une forme d'État, qui s'opposera à d'autres formes, comme la tyrannie, l'aristocratie, etc.

Mais si « démocratie » désigne une forme d'État, tout va se jouer sur ce qu'on pense, au regard de cette forme, des *fins de la politique*. S'agit-il de *vouloir* cette forme ? Alors, nous sommes dans la logique du bon État, et nous revenons au point examiné ci-dessus. S'agit-il d'aller au-delà de cette forme, de dissoudre la souveraineté, même démocratique ? Alors nous revenons au cadre léniniste, à l'hypothèse du dépérissement. Dans tous les cas, cette option nous reconduit à notre premier volet.

La seconde possibilité, c'est que la philosophie tente d'être l'appréhension de la politique comme activité singulière de la pensée, de la politique elle-même comme donnant, dans l'historico-collectif, une figure de pensée que la philosophie doit saisir comme telle, si l'on entend

ici par philosophie – définition consensuelle – l'appréhension en pensée des conditions d'exercice de la pensée dans ses différents registres. Si la politique est l'exercice d'une pensée, dans un registre qui lui est absolument propre (on reconnaîtra ici la thèse centrale de Lazarus), on dira que la philosophie a pour tâche de se saisir des conditions d'exercice de la pensée dans cette registration singulière nommée politique. Alors on soutiendra le point suivant : si la politique est une pensée, et pour autant que la politique soit une pensée, il est impossible qu'elle soit ordonnée à l'État, elle ne peut se laisser concentrer ou réfléchir dans sa dimension étatique. Risquons une formule un peu bâtarde : *l'État ne pense pas.*

Indiquons au passage que le fait que l'État ne pense pas est à la racine de toutes sortes de difficultés de la pensée philosophique sur la politique. On peut montrer comment toutes les « philosophies politiques » (et c'est bien pourquoi il faut en abandonner le projet) sont à l'épreuve de ce point, que l'État ne pense pas. Et quand ces philosophies politiques tentent de prendre l'État comme guide de l'investigation de la politique comme pensée, la difficulté se redouble. Le fait que l'État ne pense pas conduit Platon, à la fin du livre IX de la *République*, à énoncer qu'en dernier ressort on peut faire de la politique partout, sauf dans sa patrie. C'est aussi ce qui conduit Aristote à la constatation désolante que, une fois isolés les types idéaux de la politique, on constate que dans le réel n'existent que des types pathologiques. Par exemple, la monarchie est pour Aristote un État qui pense, et qui est pensable. Mais, dans le réel, il n'y a que des tyrannies, qui ne pensent pas, et sont impensables. Le type normatif n'est jamais réalisé. C'est aussi ce qui conduit Rousseau à

constater que dans l'histoire il n'existe en réalité que des États dissous, mais aucun État légitime. Finalement, ces énoncés, qui sont pris dans des conceptions politiques extrêmement variées, désignent un point de réel commun : il n'est pas possible de prendre l'État comme porte d'entrée pour l'investigation de la politique, du moins si la politique est une pensée. On bute forcément sur l'État comme non-pensée. Il faut prendre les choses d'un autre biais.

Par conséquent, si « démocratie » est une catégorie de la politique comme pensée, c'est-à-dire s'il est nécessaire à la philosophie de l'utiliser comme catégorie pour saisir le processus politique comme tel, on voit que ce processus politique est soustrait à la prescription pure de l'État, parce que l'État, lui, ne pense pas. Il en résulte que « démocratie » n'est pas là non plus pris comme une forme de l'État, mais autrement, ou en un autre sens. Nous sommes donc renvoyés au problème numéro 3.

On peut alors avancer une conclusion provisoire : « démocratie » n'est une catégorie de la philosophie que s'il désigne autre chose qu'une forme de l'État. Mais quoi ?

Là est à mon avis le cœur de la question. C'est un problème de conjonction. A quoi « démocratie » doit-il être conjoint pour être véritablement un accès à la politique comme pensée, qui ne soit pas sa conjonction à l'État ? Là-dessus il y a bien évidemment un héritage politique considérable et il n'est pas question ici de le détailler. Je donnerai simplement deux exemples de la tentative de conjoindre « démocratie » à autre chose que l'État, de telle sorte qu'il puisse servir à retracer métapolitiquement (philosophiquement) la politique comme pensée.

La première conjonction est de conjoindre directement

« démocratie » à l'activité politique de masse – non pas à la configuration étatique, mais à ce qui lui est le plus immédiatement antagonique. Car l'activité politique de masse, la mobilisation spontanée des masses, se donne généralement dans une pulsion antiétatique. Ceci a donné le syntagme, que je dirai romantique, de la démocratie de masse, et l'opposition entre la démocratie de masse et la démocratie comme figure de l'État, ou démocratie formelle.

Quiconque a l'expérience de la démocratie de masse, c'est-à-dire des phénomènes en historicité de type assemblées générales collectives, rassemblements de foule, mouvements émeutiers, etc., remarque évidemment qu'il y a un point immédiat de réversibilité entre démocratie de masse et dictature de masse. L'essence de la démocratie de masse se donne en effet comme une souveraineté de masse, et la souveraineté de masse est une souveraineté de l'immédiat, donc du rassemblement lui-même. On sait que la souveraineté du rassemblement exerce, dans les modalités de ce que Sartre appelait le « groupe en fusion » la fraternité-terreur. Sur ce point, la phénoménologie sartrienne demeure incontestable. Il y a une corrélation organique entre l'exercice de la démocratie de masse comme principe interne du groupe en fusion et un point de réversibilité avec l'élément immédiatement autoritaire ou dictatorial qui est à l'œuvre dans la fraternité-terreur. Si on examine cette question de la démocratie de masse pour elle-même, on verra qu'il n'est pas possible d'en légitimer le principe sous le seul nom de démocratie, car dans cette démocratie romantique est contenue immédiatement, aussi bien dans l'expérience que dans le concept, sa réversibilité en dictature. Nous avons donc affaire à un

couple démocratie/dictature qui ne se laisse pas désigner élémentairement, ou saisir philosophiquement, sous le seul concept de démocratie. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire que quiconque attribue une légitimité à la démocratie de masse, en tout cas jusqu'à aujourd'hui, le fait sur l'horizon, ou à partir de l'horizon de la perspective non étatique de la présentation pure. La valorisation, fût-ce sous le nom de démocratie, de la démocratie de masse comme telle est inséparable de la subjectivité du communisme générique. Il n'est possible de légitimer ce couple de l'immédiateté du démocratique et du dictatorial dans l'élément de la démocratie de masse que pour autant qu'on pense ce couple, et qu'on le valorise, à partir du point générique de la disparition de l'État lui-même, ou à partir de l'antiétatisme radical. En réalité, le pôle pratique opposé à la consistance de l'État, qui se donne précisément dans l'immédiat de la démocratie de masse, est un représentant provisoire du communisme générique lui-même. Il en résulte un renvoi aux questions de notre première grande hypothèse : si « démocratie » est conjoint à *masse*, on suppose en réalité que la fin de la politique est le communisme générique, d'où s'ensuit que « démocratie » n'est pas une catégorie de la philosophie. Cette conclusion est empiriquement et conceptuellement avérée par le fait qu'au point de la démocratie de masse il est impossible de discerner la démocratie de la dictature. C'est évidemment ce qui a soutenu la possibilité pour les marxistes d'utiliser l'expression « dictature du prolétariat. » Il faut bien comprendre que ce qui valorisait subjectivement le mot « dictature », c'était précisément l'existence des points de réversibilité entre démocratie et dictature tels qu'ils se donnent historiquement dans

la figure de la démocratie de masse, ou démocratie révolutionnaire, ou démocratie romantique.

Reste une autre hypothèse, toute différente : il faudrait conjoindre « démocratie » à la prescription politique elle-même. « Démocratie » ne renverrait ni à la figure de l'État ni à celle de l'activité politique de masse, mais de façon organique à la prescription politique, sous l'hypothèse, dans laquelle nous sommes, que la prescription politique n'est pas ordonnée à l'État, ou au bon État, n'est pas programmatique. « Démocratie » serait lié organiquement à l'universalité de la prescription politique, ou à sa capacité d'universalité, et il y aurait un lien entre le mot « démocratie » et la politique comme telle. Politique, encore une fois, au sens où elle est autre chose qu'un programme d'État. Il y aurait une caractérisation intrinsèquement démocratique de la politique, pour autant, bien entendu, que la politique s'autodétermine comme espace d'émancipation soustrait aux figures consensuelles de l'État.

Il y a une indication dans ce sens chez Rousseau. Dans le chapitre 16 du livre III du *Contrat social*, Rousseau examine la question de l'établissement du gouvernement – apparemment la question contraire à celle dont nous nous occupons –, la question d'établir un État. Et il bute sur une difficulté bien connue, qui est que l'acte d'établissement d'un gouvernement ne peut pas être un contrat, ne peut pas relever de l'espace du contrat social, au sens où celui-ci est fondateur du peuple comme tel, puisque l'institution d'un gouvernement concerne des personnes particulières, et que ça ne peut donc pas être une loi. Car, pour Rousseau, une loi est nécessairement un rapport global du peuple à lui-même et ne peut pas désigner des personnes

particulières. L'institution du gouvernement ne peut être une loi. Ce qui veut dire qu'elle ne peut pas être non plus l'exercice d'une souveraineté. Car la souveraineté est précisément la forme générique du contrat social et elle est toujours un rapport de totalité à totalité, du peuple à lui-même. Apparemment, on est dans une impasse. Il faut bien qu'il y ait une décision à la fois particulière (puisqu'elle fixe le gouvernement) et générale (puisqu'elle est prise par *tout* le peuple, et non par le gouvernement, qui n'existe pas encore, et qu'il s'agit d'instituer). Cependant, il est impossible aux yeux de Rousseau que cette décision relève de la volonté générale, puisque toute décision de ce type doit se présenter dans la figure d'une loi ou d'un acte de souveraineté qui ne peut être que le contrat passé de tout le peuple à tout le peuple et ne peut avoir un caractère particulier. On peut dire aussi : le citoyen vote des lois, le magistrat gouvernemental prend des décrets particuliers. Comment nommer des magistrats particuliers, quand il n'y a pas encore de magistrats, mais seulement des citoyens ? Rousseau se tire de cette difficulté en énonçant que l'institution du gouvernement est l'effet « d'une conversion subite de la souveraineté en démocratie par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens, devenus magistrats, [passant] des actes généraux aux actes particuliers ». Il s'est trouvé beaucoup de bons esprits pour dire que cela était un singulier tour de passe-passe. Que signifie cette conversion subite, sans modification du rapport organique de totalité à totalité ? Comment un simple déplacement de ce rapport, qui est le contrat social comme constituant la volonté générale, permet-il de passer à la possibilité de procéder à des actes politiques particuliers ? Cela veut dire au fond – si on

laisse de côté l'argument formel – que la démocratie est rapportée originairement *au caractère particulier des enjeux de la prescription politique*. La prescription politique, dès lors qu'elle a des enjeux particuliers – et elle n'a en dernier ressort que des enjeux particuliers –, est contrainte au démocratique. Le cas rousseauiste de l'institution du gouvernement n'est qu'un cas symbolique exemplaire. De manière plus générale, on dira que l'universalité de la prescription politique telle qu'elle se soustrait à la prise singulière de l'État ne peut se déployer comme telle que sous des enjeux particuliers et qu'elle est contrainte, quand elle se déploie sur des enjeux particuliers, simplement pour rester politique, de revêtir la figure démocratique. Là s'opère effectivement une conjonction primordiale entre le démocratique et la politique.

On pourrait donc définir la démocratie comme ce qui autorise un placement du particulier sous la loi de l'universalité du vouloir politique. « Démocratie », d'une certaine façon, nomme les figures politiques de la conjonction entre les situations particulières et une politique. Dans ce cas-là et dans ce cas-là seulement, « démocratie » peut être repris comme catégorie philosophique, en tant qu'il va désormais désigner ce qu'on peut appeler l'effectivité de la politique, c'est-à-dire la politique dans son conjointement à des enjeux particuliers, la politique étant évidemment entendue dans un sens qui la délivre de son ordonnancement à l'État.

Si on voulait développer ce point, on montrerait que « démocratie », dans cette conjonction à la prescription politique comme telle, désigne en philosophie la saisie d'une politique dont la prescription est universelle, mais qui peut se conjoindre au particulier dans une figure de

transformation des situations telle qu'elle vise à ce qu'aucun énoncé inégalitaire n'y soit possible.

Cette démonstration est un peu complexe et je n'en donne qu'une esquisse. Admettons que « démocratie » désigne le fait que la politique, au sens d'une politique d'émancipation, a pour référent dernier la particularité de la vie des gens, c'est-à-dire non pas l'État, mais les gens tels qu'ils se présentent dans l'espace public. On voit alors que la politique ne peut rester elle-même, c'est-à-dire démocratique, dans le traitement de cette particularité de la vie des gens, que si elle ne tolère aucune acception inégalitaire de ce traitement. Parce que, si elle tolère une acception inégalitaire de ce traitement, alors elle introduit une norme non démocratique, au sens originel où j'en parle, et elle défait la conjonction, c'est-à-dire qu'elle n'est plus en mesure de traiter le particulier du point de la prescription universelle. Elle va le traiter autrement, elle va le traiter du point d'une prescription particulière. Or, on pourrait montrer que toute prescription particulière réordonne la politique à l'État et la remet sous la contrainte de la juridiction étatique. Par conséquent, on dira que le mot « démocratie », pris au sens philosophique, pense une politique pour autant que, dans l'effectivité de son processus émancipateur, ce à quoi elle travaille est l'impossibilité, en situation, de tout énoncé inégalitaire concernant cette situation. Que ce à quoi une politique travaille ainsi soit réel découle du fait que ces énoncés sont, par l'action d'une telle politique, non pas interdits, mais impossibles, ce qui est tout à fait autre chose. L'interdiction est toujours un régime d'État, l'impossibilité est un régime du réel.

On peut dire aussi que la démocratie, en tant que caté-

gorie philosophique, c'est ce qui *présente l'égalité*. Ou encore, ce qui fait que ne peuvent circuler comme nominations politiques, ou comme catégories de la politique, des prédicats, quels qu'ils soient, qui soient formellement en contradiction avec l'idée égalitaire.

Cela limite à mon sens de façon drastique la possibilité d'utiliser en politique, sous le signe philosophique de la démocratie, des désignations *communautaires*, quelles qu'elles soient. Parce que la désignation communautaire ou l'assignation identitaire aux sous-ensembles comme tels ne se laissent pas traiter selon l'idée de l'impossibilité d'un énoncé inégalitaire. On pourrait aussi dire par conséquent que « démocratie » est ce qui norme la politique au regard des prédicats communautaires, ou des prédicats de sous-ensembles. C'est ce qui tient la politique dans l'élément d'universalité propre à sa destination, et qui fera qu'aussi bien les nominations en termes de race que les nominations sexuées ou en termes de statut social, de hiérarchie, ou les énoncés en termes de problème, comme par exemple l'énoncé : « il y a un problème immigré », seront des énoncés défaisant la conjonction de la politique et de la démocratie. « Démocratie » veut dire qu'« immigré », « Français », « Arabe », « juif » ne peuvent être sans désastre des mots de la politique. Car ces mots, et beaucoup d'autres, renvoient nécessairement la politique à l'État, et l'État lui-même à sa fonction la plus essentielle et la plus basse : le décompte inégalitaire des humains.

En définitive, la tâche de la philosophie est bien d'exposer une politique à son évaluation. Non pas du tout au sens du bon État, pas plus qu'au sens de l'idée du communisme générique, mais intrinsèquement, c'est-à-dire pour elle-même. La politique, définie séquentielle-

ment comme ce qui tente de créer l'impossibilité des énoncés inégalitaires relatifs à une situation, peut, du biais du mot « démocratie », être exposée par la philosophie à ce que j'appellerais une certaine éternité. Disons que c'est par le moyen du mot « démocratie » ainsi conçu que, par la philosophie, et par elle seule, une politique peut être évaluée selon le critère du retour éternel. Alors elle est saisie par la philosophie, non pas simplement comme avatar pragmatique ou particulier de l'histoire des hommes, mais comme rattachée à un principe d'évaluation qui supporte sans ridicule, ou sans crime, qu'on en envisage le retour.

Et au fond un très vieux mot, un mot usé, désigne philosophiquement les politiques qui sortent victorieuses de cette épreuve : c'est le mot « justice ».

6

Vérités et justice

Ce dont il faut partir est ceci : l'injustice est claire, la justice est obscure. Car celui qui subit l'injustice en est le témoin irrécusable. Mais qui témoignera pour la justice ? Il y a un affect de l'injustice, une souffrance, une révolte. Rien, en revanche, ne signale la justice, laquelle ne se présente ni comme spectacle ni comme sentiment.

Faut-il alors se résigner à dire que la justice n'est que l'absence d'injustice ? Est-elle la neutralité vide d'une double négation ? Je ne le crois pas. Je n'imagine pas non plus que l'injustice soit du côté du sensible, ou de l'expérience, ou du subjectif ; et que la justice soit du côté de l'intelligible, ou de la raison, ou de l'objectif. L'injustice n'est pas le désordre immédiat dont la justice serait l'ordre idéal.

« Justice » est un mot de la philosophie. Si du moins, comme il le faut, on laisse de côté sa signification juridique, toute de police et de magistrature. Mais ce mot de la philosophie est sous condition. Il est sous condition de la politique. Car la philosophie se sait incapable de réaliser dans le monde les vérités dont elle témoigne. Même Platon sait que pour qu'il y ait la justice, il faut sans doute que le philosophe soit roi, mais que, justement, il ne dépend nullement de la philosophie que cette royauté soit

possible. Cela dépend de la circonstance politique, laquelle demeure irréductible.

On appellera « justice » ce par quoi une philosophie désigne la vérité possible d'une politique.

L'écrasante majorité des politiques empiriques n'a rien à faire avec la vérité, nous le savons. Elles organisent un mixte de puissance et d'opinions. La subjectivité qui les anime est celle de la revendication et du ressentiment, de la tribu et du lobby, du nihilisme électoral et de l'affrontement aveugle des communautés. De tout cela, la philosophie n'a rien à dire, car la philosophie ne pense que la pensée. Or, ces politiques se présentent explicitement comme des non-pensées. Le seul élément subjectif qui leur importe est celui de l'intérêt.

Quelques politiques, dans l'histoire, ont eu ou auront rapport avec une vérité. Une vérité du collectif comme tel. Ce sont des tentatives rares, souvent brèves, mais ce sont les seules sous condition desquelles la philosophie peut penser.

Ces séquences politiques sont des singularités, elles ne tracent aucun destin, elles ne construisent aucune histoire monumentale. Elles doivent être désignées, dans la terminologie proposée par Sylvain Lazarus que nous avons déjà longuement commentée, comme des modes historiques de la politique en intériorité. Dans ces séquences discontinues, la philosophie discerne cependant un trait commun. Ce trait est que ces politiques ne requièrent des hommes qu'elles engagent que leur stricte humanité générique. Elles ne font nulle acception, dans les principes de l'action, de la particularité des intérêts. Ces politiques induisent une représentation de la capacité collective qui renvoie ses agents à la plus stricte égalité.

Que signifie ici « égalité » ? Égalité signifie que l'acteur politique est représenté sous le seul signe de la capacité proprement humaine. L'intérêt n'est pas une capacité proprement humaine. Tous les vivants ont pour impératif de survie de traiter leurs intérêts. La capacité proprement humaine est la pensée, précisément, et la pensée n'est rien d'autre que ce par quoi le trajet d'une vérité saisit et transit l'animal humain. Ainsi une politique digne d'être interrogée par la philosophie sous l'idée de justice est-elle une politique dont l'unique axiome général est : les gens pensent, les gens sont capables de vérité. C'est à la reconnaissance strictement égalitaire de la capacité au vrai que pense Saint-Just, lorsqu'il définit devant la Convention, en avril 1794, la conscience publique : « Ayez donc une conscience publique car tous les cœurs sont égaux par le sentiment du mal et du bien et elle se compose du penchant du peuple vers le bien général. » Et dans une séquence politique entièrement différente, pendant la Révolution culturelle en Chine, on retrouve le même principe, par exemple dans la décision en seize points du 8 août 1966 : « Que les masses s'éduquent dans ce grand mouvement révolutionnaire, qu'elles opèrent par elles-mêmes la distinction entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. »

Ainsi une politique touche-t-elle à la vérité pour autant qu'elle se fonde sur le principe égalitaire d'une capacité au discernement du juste, ou du bien, tous vocables que la philosophie appréhende sous le signe de la vérité dont le collectif est capable.

Il est très important de remarquer qu'ici « égalité » ne signifie rien d'objectif. Il ne s'agit nullement de l'égalité des statuts, des revenus, des fonctions, encore moins de

la supposée dynamique égalitaire des contrats ou des réformes. L'égalité est subjective. C'est l'égalité au regard de la conscience publique, pour Saint-Just, ou du mouvement de masse politique, pour Mao Tsé-toung. Une telle égalité n'est nullement un programme social. Elle n'a du reste rien à voir avec le social. Elle est une maxime politique, une prescription. L'égalité politique n'est pas ce qu'on veut ou projette, elle est ce qu'on déclare au feu de l'événement, ici et maintenant, comme ce qui est, et non comme ce qui doit être. Et de même, pour la philosophie, « justice » ne saurait être un programme d'État. « Justice » est la qualification d'une politique égalitaire en acte.

L'embarras de la plupart des doctrines de la justice est de vouloir la définir, et de chercher ensuite les voies de sa réalisation. Mais la justice, qui est le nom philosophique de la maxime politique égalitaire, ne peut être définie. Car l'égalité n'est pas un objectif de l'action, elle en est un axiome. Pas de politique liée à la vérité sans l'affirmation – affirmation qui n'a ni garantie ni preuve – d'une capacité universelle à la vérité politique. La pensée, sur ce point, ne peut emprunter la voie scolastique des définitions. Elle doit suivre celle de la compréhension d'un axiome.

« Justice » n'est rien d'autre qu'un des mots par lesquels une philosophie tente de *saisir* l'axiome égalitaire inhérent à une séquence politique véritable. Et cet axiome lui-même est donné par des énoncés singuliers, caractéristiques de la séquence, comme la définition de la conscience publique par Saint-Just, ou la thèse de l'autoéducation immanente du mouvement de masse révolutionnaire soutenu par Mao.

La justice n'est pas un concept, dont on aurait à chercher dans le monde empirique des réalisations plus ou

moins approximatives. Conçue comme opérateur de saisie d'une politique égalitaire, ce qui est la même chose qu'une politique vraie, la justice pointe une figure subjective effective, axiomatique, immédiate. C'est ce qui donne toute sa profondeur à la surprenante affirmation de Samuel Beckett, dans *Comment c'est* : « En tout cas, on est dans la justice, je n'ai jamais entendu dire le contraire. » En effet, la justice, qui saisit l'axiome latent d'un sujet politique, désigne nécessairement, non ce qui doit être, mais ce qui est. L'axiome égalitaire est présent dans les énoncés politiques, ou ne l'est pas. Par conséquent, on est dans la justice, ou on n'y est pas. Ce qui veut aussi bien dire : il y a de la politique, au sens où la philosophie y affronte sa pensée, ou il n'y en a pas. Mais s'il y en a, et qu'on s'y rapporte de façon immanente, on est dans la justice.

Toute approche définitionnelle et programmatique de la justice en fait une dimension de l'action de l'État. Mais l'État n'a rien à voir avec la justice, car l'État n'est pas une figure subjective et axiomatique. L'État comme tel est indifférent ou hostile à l'existence d'une politique qui touche aux vérités. L'État moderne ne vise que le remplissement de certaines fonctions, ou le façonnage d'un consensus d'opinion. Sa dimension subjective n'est que de transformer en résignation ou en ressentiment la nécessité économique, c'est-à-dire la logique objective du Capital. C'est pourquoi toute définition programmatique ou étatique de la justice change cette dernière en son contraire : elle y devient en effet l'harmonisation du jeu des intérêts. Or la justice, qui est le nom théorique d'un axiome d'égalité, renvoie nécessairement à une subjectivité intégralement désintéressée.

On peut le dire simplement : toute politique d'émanci-

pation, ou politique qui ordonne une maxime égalitaire, est une pensée en acte. Or la pensée est le mode propre selon lequel un animal humain est traversé et surmonté par une vérité. Dans une telle subjectivation, la limite de l'intérêt est franchie de telle sorte que le processus politique lui-même y soit indifférent. Il est donc nécessaire, comme le montrent toutes les séquences politiques qui concernent la philosophie, que l'État ne puisse rien reconnaître, dans un tel processus, qui lui soit approprié.

L'État est, dans son être, indifférent à la justice. Inversement, toute politique qui est une pensée en acte entraîne, à proportion de sa force et de sa ténacité, de graves troubles dans l'État. Voilà pourquoi la vérité politique se montre toujours dans l'épreuve et le trouble. Il s'ensuit que la justice, au plus loin d'être une catégorie possible de l'ordre étatique et social, est ce qui nomme les principes à l'œuvre dans la rupture et le désordre. Même Aristote, dont tout le but est une fiction de la stabilité politique, déclare dès le début du livre 5 de la *Politique* : « En général, en effet, les chercheurs d'égalité s'insurgent. »

Mais la conception d'Aristote est encore étatique, son idée de l'égalité est empirique, objective, définitionnelle. Le véritable énoncé philosophique serait plutôt : les énoncés politiques porteurs de vérité surgissent au défaut de tout ordre étatique et social.

La maxime latente égalitaire est hétérogène à l'État. C'est donc toujours dans le trouble et le désordre que s'affirme l'impératif subjectif de l'égalité. Ce que la philosophie nomme « justice » saisit l'ordre subjectif d'une maxime dans le désordre inéluctable auquel cet ordre expose l'État des intérêts.

Finalement, à quoi revient de se prononcer philosophiquement, ici et maintenant, sur la justice ?

Il s'agit d'abord de savoir de quelles politiques singulières on se réclame, qui vaillent qu'on tente d'en saisir la pensée propre par les ressources de l'appareillage philosophique, dont le mot « justice » est une des pièces.

Dans le monde confus et chaotique d'aujourd'hui, quand le Capital semble triompher de l'intérieur de sa propre faiblesse, et que ce qui est, sous le nom de « politique unique », fusionne misérablement avec ce qui peut être, ce n'est pas un mince travail. Identifier les rares séquences où se construit une vérité politique, sans se laisser décourager par la propagande du capitalo-parlementarisme, est par soi-même un exercice tendu de la pensée. Encore plus difficile est de tenter, dans l'ordre du « faire de la politique », d'être fidèle, en trouvant les énoncés d'époque, à quelque axiome égalitaire.

Il s'agit ensuite de saisir philosophiquement les politiques en question, qu'elles soient du passé ou d'aujourd'hui. Le travail est alors double :

1. Examiner leurs énoncés, leurs prescriptions, et en dégager le noyau égalitaire à signification universelle.

2. Transformer la catégorie générique de « justice », en la soumettant à l'épreuve de ces énoncés singuliers, du mode propre, toujours irréductible, par lequel ils véhiculent et inscrivent dans l'action l'axiome égalitaire.

Il s'agit enfin de montrer qu'ainsi transformée la catégorie de justice désigne la figure contemporaine d'un sujet politique. Et que c'est de cette figure que la philosophie assure, sous ses noms propres, l'inscription dans l'éternité dont notre temps est capable.

Ce sujet politique a eu plusieurs noms. Il s'est appelé le

citoyen, non certes au sens de l'électeur ou du conseiller municipal, mais au sens du citoyen de la section des Piques, celui de 1793. Il s'est appelé le révolutionnaire professionnel. Il s'est appelé le militant des situations de masse. Nous sommes sans doute en un temps où son nom est suspendu, en un temps où il faut trouver le nom.

Autant dire que, si nous disposons d'une histoire, sans continuité, ni concept, de ce que « justice » a pu désigner, nous ne savons pas encore clairement ce qu'elle désigne aujourd'hui. Nous le savons certes abstraitement, car « justice » signifie toujours la saisie philosophique d'un axiome égalitaire latent. Mais cette abstraction est inutile. Car l'impératif de la philosophie est de saisir l'événement des vérités, leur nouveauté, leur trajectoire précaire. Ce n'est pas le concept que la philosophie tourne vers l'éternité comme dimension commune de la pensée, c'est le processus singulier d'une vérité contemporaine. C'est de son propre temps qu'une philosophie tente d'évaluer s'il supporte sans ridicule ou scandale l'hypothèse de son retour éternel.

L'État contemporain des politiques est-il tel que la philosophie puisse y engager la catégorie de justice ? Ne risque-t-elle pas de prendre des vessies pour des lanternes, de répéter la prétention vulgaire des gouvernements à rendre la justice ? Quand on voit tant de « philosophes » tenter de s'approprier des schèmes étatiques aussi peu pensants que : l'Europe, la démocratie en son sens capitalo-parlementaire, la liberté en son sens de pure opinion, les nationalismes honteux ; quand on voit ainsi la philosophie se prosterner devant les idoles du jour, on peut évidemment être pessimiste.

Mais, après tout, les conditions d'exercice de la philosophie ont toujours été rigoureuses. Les mots de la philo-

sophie, parce que ces conditions n'étaient pas tenues, ont toujours été dévoyés et retournés. Il y a eu dans le siècle d'intenses séquences politiques. Il y a des fidèles de ces séquences. Ici ou là, dans des situations encore incomparables, quelques énoncés enveloppent de façon inflexible et insoumise l'axiome égalitaire. Il y a, en France même, de la politique, et singulièrement celle dont je suis un militant, la politique de l'Organisation politique (je ne la mentionne ici que pour son existence comme condition subjective de la philosophie, ou de *ma* philosophie).

L'effondrement des États socialistes a lui-même une dimension positive. Certes, il s'agit d'un pur et simple effondrement. Aucune politique digne de ce nom n'y a eu la moindre part. Et depuis, cette vacuité politique ne cesse d'engendrer des monstres. Mais ces États terroristes incarnaient l'ultime fiction d'une justice dotée de la solidité d'un corps. D'une justice qui serait dans la forme d'un programme gouvernemental. L'effondrement atteste, pour un philosophe attentif, l'absurdité d'une telle représentation. Il délivre justice et égalité de toute incorporation fictive. Il les restitue à leur être, tout à la fois volatile et obstiné, de prescription libre, de pensée agissante à partir et en direction d'un collectif saisi par sa vérité. L'effondrement des États socialistes enseigne que les voies de la politique égalitaire ne passent pas par le pouvoir d'État. Qu'il s'agit d'une détermination subjective immanente, d'un axiome du collectif.

Après tout, depuis Platon et sa malheureuse équipée en Sicile jusqu'aux aberrations circonstancielles d'Heidegger en passant par les rapports passifs de Hegel et de Napoléon, et sans oublier que la folie de Nietzsche était de prétendre « casser en deux l'histoire du monde », tout

montre que ce n'est pas l'histoire massive qui autorise la philosophie. C'est bien plutôt ce que Mallarmé appelait « l'action restreinte », et qui est un nom possible pour les séquences réellement pensantes de la politique en acte.

Soyons politiquement des militants de l'action restreinte. Soyons en philosophie ceux qui éternisent, dans un montage catégoriel où le mot « justice » demeure essentiel, la figure de cette action.

On a trop souvent désiré que la justice fonde la consistance du lien social. Alors qu'elle ne peut nommer que les plus extrêmes moments d'inconsistance. Car l'effet de l'axiome égalitaire est de défaire les liens, de désocialiser la pensée, d'affirmer les droits de l'infini et de l'immortel contre le calcul des intérêts. La justice est pari sur l'immortel contre la finitude, contre l'« être pour la mort ». Car, dans la dimension subjective de l'égalité qu'on déclare, plus rien d'autre n'a d'intérêt que l'universalité de cette déclaration, et les conséquences actives qui en découlent.

« Justice » est le nom philosophique de l'inconsistance étatique et sociale de toute politique égalitaire. Et nous pouvons ici rejoindre la vocation déclarative et axiomatique du poème. Car c'est Paul Celan qui donne sans doute de ce qu'il faut entendre par « justice » l'image la plus exacte, quand il écrit ce poème, sur lequel je peux vraiment conclure

> Sur les inconsistances
> s'appuyer :
> chiquenaude
> dans l'abîme, dans les
> carnets de gribouillages
> le monde se met à bruire, il n'en tient
> qu'à toi.

Retenons en effet la leçon du poète : en matière de justice, où c'est sur l'inconsistance qu'il faut s'appuyer, il est vrai, vrai comme une vérité peut l'être, qu'il n'en tient qu'à toi.

Car c'est toujours en subjectivité, plutôt qu'en communauté, que se prononce l'arrêt égalitaire qui interrompt, renverse, le cours ordinaire des politiques conservatrices.

Point où s'impose de discuter l'œuvre métapolitique de Jacques Rancière, dont une des nominations majeures, conjoignant le séparé, est « communauté des égaux ». Nous le ferons en deux temps : les années quatre-vingt, dont le livre essentiel est *Le Maître ignorant* ; les années quatre-vingt dix, qui culminent dans *La Mésentente*.

7

Rancière et la communauté des égaux

On peut caractériser le style doctrinal de Rancière en trois formules : toujours se situer dans l'intervalle des discours, et n'en choisir aucun ; réactiver les sédiments conceptuels sans basculer dans l'histoire ; déconstruire les postures de maîtrise, sans renoncer à la maîtrise ironique de qui prend le maître en défaut.

Le site de l'entreprise de Rancière n'est pas intérieur à un dispositif de savoir, bien qu'il puisse être fort savant, et féru des archives. Car il s'agit de n'être jamais membre, de plein droit, d'aucune des communautés académiques, tout en ne s'en laissant jamais compter sur les positivités textuelles. En ce sens, Rancière est dans la descendance de Foucault (dont il ne partage cependant pas les postulats nietzschéens) : appréhension rebelle des positivités discursives.

Le livre de 1981, *La Nuit des prolétaires, Archives du rêve ouvrier*, est-il une archéologie historienne de la figure du prolétaire ? Ou s'agit-il d'une intervention idéologique visant à établir l'inconsistance de cette figure telle qu'elle était maniée dans le marxisme ordinaire ? Ou encore est-on confronté à une philosophie latente du

temps, du discours et de l'imaginaire ? Sans doute est-ce une diagonale mémorielle des trois.

Dans le livre de 1985, *Le Philosophe et ses pauvres*, on trouve une analyse documentée du référentiel populaire des spéculations, tant de sa mise en scène que de son oblitération. Le titre dit bien la charge antiphilosophique de cette analyse. Mais, en définitive, le rapport au texte excède la dénonciation et la tend, de façon aporétique, vers une intervention politique à jamais suspendue.

Dans le très beau livre de 1987, *Le Maître ignorant*, on a le prototype d'une exhumation d'archives : la très étonnante figure de l'antimaître Jacottot. Mais c'est aussi bien une reconstruction fictionnelle de cette figure, afin d'articuler un propos sur l'égalité des intelligences.

De sorte que Rancière occupe avec délectation des intervalles méconnus, entre histoire et philosophie, entre philosophie et politique, et entre documentaire et fiction. A quelles fins ?

Si je dis, empruntant comme on sait l'expression à Husserl, qu'il s'agit de réactiver des sédiments, ce sera pour ajouter aussitôt que ce n'est pas dans l'optique phénoménologique d'une découverte du sens. Certes, Rancière s'exerce longuement à déceler, sous les discours établis, des strates d'énoncés abolis ou détournés. Il se propose d'en faire à nouveau circuler l'énergie signifiante. Mais ce qu'il découvre alors n'est pas, comme chez Husserl, un sol primordial du sens, une vie antéprédicative, un site fondateur. C'est un discours tracé et tenu dans l'après-coup d'un événement, une sorte d'éclair social, une invention locale et brève, à la fois antérieure et coextensive à la domination et à ses pesanteurs. Et cette invention circule horizontalement, plutôt que verticale-

ment, car elle est la venue en surface de la force latente des dominés et vaut démonstration de ce que cette force est le ressort, généralement détourné, de la machination des dominants.

En fait, le repérage de ce tracé horizontal, de cette griffure attestée sur le tissu de l'histoire, est l'opérateur historien de la troisième fonction du texte de Rancière : la mise à mal des postures de maîtrise, et singulièrement des postures politiques ou philosophiques.

Rancière ne réfute jamais personne, car la réfutation est elle-même une instance de la maîtrise, elle en organise l'héritage, la succession. Rancière veut plutôt, dans la grande tradition antiphilosophique, déconsidérer le maître en montrant que sa posture suppose des représentations dont l'agencement est fallacieux. Et qu'il soit fallacieux est précisément établi à partir des expressions locales de la non-maîtrise des dominés, lesquelles démentent à tout coup ce dont le maître s'assure. De ce point de vue, il y a, au sens de Lacan, une brillante hystérie de Rancière : il pointe, vers le bas de l'univers social, la condition toujours un peu répugnante de l'énoncé inaugural du maître.

Les singulières constructions de Rancière sont au fond soutenues par deux thèses très simples :

1. Toute maîtrise est une imposture. Par quoi Rancière s'inscrit malgré tout dans la vieille tradition anarchiste et utopiste française, dont il est à la fois le penseur au second degré et l'archiviste attendri, patient et ironique.

Mais, comme il connaît la musique réelle du social, et reste sensible à ce qu'il y a de bénéfique dans les institutions, Rancière soutient aussi que :

2. Tout lien suppose un maître.

De ces deux thèses s'infère une doctrine de l'égalité,

qui est la vraie passion abstraite de Rancière. L'axiome en est : il peut arriver à n'importe qui, dans n'importe quel registre de l'expérience, d'exercer une maîtrise sans posture de maîtrise, pourvu que ce n'importe qui consente à être délié.

C'est en ce point que le motif de la communauté des égaux requiert Rancière, au point que, de ce mythe du XIXe siècle, il est sans aucun doute le plus considérable exégète. Car la communauté des égaux est l'hypothèse d'un lien social délivré de l'imposture du maître, et donc la réalisation en acte de la contradiction latente entre les deux thèses de Rancière.

Le paradoxe est que, démontant ce mythe comme fausse finalité des politiques d'émancipation, Rancière ne nous conduit à rien qui puisse s'y substituer, dans l'ordre de la politique réelle.

Le thème de la communauté des égaux ou, comme le dit Marx, de la « libre association » (et donc, aussi, du dépérissement de l'État) suppose soit une totalité sans maître (c'est sa version la plus évidemment utopique, et qui contredit ouvertement la thèse numéro 2 de Rancière) soit une égalité qui se tienne sous un pur trait vide de maîtrise, dont l'absence verticale fonde le lien horizontal (c'est l'idée d'une maîtrise partagée, sans posture du maître).

Remarquons que l'existence supposée d'une communauté des égaux détruirait jusqu'au site intellectuel où Rancière veut se tenir : intervalle des discours, réactivation des sédiments, déconstruction de la posture du maître. Car si la communauté des égaux est réalisable, il n'y a plus d'intervalle, de ce que le discours est unique et commun. Il n'y a plus de sédiment, car l'autoaffirmation

communautaire élimine, comme ancienne et forclose, toute tradition. Et il n'y a plus de posture du maître, car chacun est, dans le rite communautaire, le frère de tout autre.

Rancière va donc critiquer le motif communautaire comme réalisation, pour y substituer l'idée d'un « moment » déclaré et tracé de l'égalité dans son lien intrinsèque à l'inégalité. Il y a impasse du paradigme, et promotion rétrospective de l'éclair réel, de la griffure sur la surface du temps.

Mais cette rétrospection est décevante, car elle ne permet nullement de conclure quant à la possibilité de la politique, ici et maintenant. Et il me semble que la déconstruction de l'idéal de la communauté des égaux fonctionne en réalité comme pure et simple verdict d'une impossibilité militante.

Rancière me disait une fois : il y a toujours bien assez de gens pour conclure, et, du reste, tous ceux qui concluent le font dans le sens de la gravitation générale. D'où l'appariement, très perceptible dans toute l'œuvre de Rancière, d'une certitude négative et d'un suspens de la prescription, ou de la conclusion. Il s'agit au mieux, pour lui, de poser un cran, ou un paradoxe, savamment construit, sur la pente générale des conclusions prématurées. Ses livres ne sont ni des conclusions ni des directives, mais des *clauses d'arrêt*. Vous saurez ce que la politique ne doit pas être, vous saurez même ce qu'elle aura été et n'est plus, mais jamais ce qu'elle est dans le réel, et encore moins ce qu'il importe de faire pour qu'elle existe.

Mais si justement Rancière ne faisait sur ce point que répéter l'essence de notre temps ? Si, en matière politique,

cette essence était justement de *ne pas* conclure, de ne rien prescrire ?

Admettons qu'il faille résilier le rêve de la communauté des égaux, ou du communisme générique comme finalité militante. Admettons qu'il faille poser que l'égalité est toujours une thèse singulière, une articulation localisée du déjà-dit et du pouvoir-dire. S'ensuit-il qu'il soit impossible de dire ce qu'est, ici et maintenant, une politique organique et opiniâtre dont l'égalité serait, justement, un axiome, et non un but ? Quel est en définitive, dans la pensée de Rancière, le système des *conséquences* de sa propre intervention ?

Rancière a mieux que personne, à propos de la communauté des égaux, figure socialisée de l'égalité, établi les paradigmes, étudié les règles, démontré l'impasse. Il a fortement soutenu que l'égalité doit être *postulée*, et non pas *voulue*. Le fait est que, dans notre situation, il y a, de façon dominante, soit des énoncés qui supposent la négation explicite de l'égalité (appelons-les des énoncés « de droite »), soit des énoncés qui prétendent vouloir l'égalité, en faire un programme (appelons-les des énoncés « de gauche »). Les uns et les autres s'opposent à tout ce qui postule l'égalité et pratique, non le désir de l'égalité, mais les conséquences de son axiome. Et sans doute il n'est question, ni pour moi ni pour Rancière, de prétendre établir dans un futur incertain la *réalité* de l'égalité, encore bien moins d'en nier le principe. En ce sens, disons que nous ne sommes ni de droite ni de gauche. Mais ce qu'on peut parfaitement vouloir et prescrire, c'est l'universelle domination, ou l'universelle évidence, de la *postulation* égalitaire. On peut prescrire, cas par cas, situation par situation, l'*impossibilité des énoncés inéga-*

litaires. Car seule cette impossibilité, inscrite dans la situation par une politique prolongée dans les lieux qui sont les siens, atteste que l'égalité est, non pas du tout réalisée, mais *réelle*.

Il faut se mettre d'accord sur le point que l'égalité ne relève nullement du social, de la justice sociale, mais du régime des énoncés et des prescriptions ; et qu'à ce titre elle est le principe latent, non de simples griffures sur le parchemin de l'histoire prolétaire, mais de toute politique d'émancipation. Oui, il peut y avoir, il y a, ici et maintenant, une politique de l'égalité, justement parce qu'il ne s'agit pas de la réaliser, mais, la postulant, de créer ici ou là, par la pratique rigoureuse des conséquences, les conditions d'une universalisation de son postulat.

8

Rancière et l'apolitique

Dans *La Mésentente*, Rancière poursuit une entreprise complexe, parce qu'il essaie de tresser, avec quelques opérateurs nouveaux, tous les motifs essentiels de sa pensée. Rappelons ces motifs.

1. Une variation subtile sur l'antiplatonisme de tout le XXe siècle, antiplatonisme partagé par Rancière, qui ce faisant déploie son œuvre dans une tonalité nettement antiphilosophique. Il y a eu, nous l'avons dit, une occurrence classiste de cette tonalité (*Le Philosophe et ses pauvres*, ou même la conviction, explicite dans *La Leçon d'Althusser*, que les philosophes se sont toujours réclamés d'un prolétariat fictif). Dans *La Mésentente*, Rancière procède un peu différemment. Il oppose la politique réelle (non celle qu'on veut, mais celle qui a eu lieu) à la politique des philosophes, ou politique de la vérité. Il soutient que la politique des philosophes est obligatoirement non démocratique. Soit qu'elle le sache et le dise (ce qui est la vertu paradoxale de Platon), soit, comme aujourd'hui, qu'elle s'imagine être plus radicalement démocratique que la politique réelle. Mais, dans ce second cas, elle n'est en réalité que l'accompagnement mélancolique d'une absence de la politique réelle, et

instruit obscurément le désir d'en finir avec la politique.

2. Une méthodologie de l'égalité, qui est, comme le dit Rancière, « la condition non politique de la politique ». Ce que Rancière appelle « politique » n'est pas de l'ordre de la prescription ou du projet organisé. C'est une occurrence historique de l'égalité, son inscription, ou sa déclaration. C'est l'axiome de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui s'exerçant *dans* l'inégal ou le tort.

3. Une théorie de l'écart, comme mise à l'écart. Il y a politique (au sens d'une occurrence de l'égalité) parce que le tout de la communauté ne compte pas comme une de ses parties un collectif déterminé. Le tout compte ce collectif pour rien. Que ce rien s'énonce, et il ne le peut qu'en déclarant qu'il vaut le tout, et il y a politique. En ce sens, le : « nous ne sommes rien, soyons tout » de *L'Internationale* récapitule toute politique (d'émancipation, ou d'égalité).

4. Une théorie des noms. La politique suppose qu'un nom surgisse, par quoi le rien est compté comme écart à soi-même du tout. Ainsi du nom « prolétaire ». La chute d'un nom, comme de nos jours celle du nom « ouvrier » comme politiquement pertinent, vaut cessation de la politique liée à ce nom. Notre temps, dira alors Rancière, est *sans nom*. Par quoi la communauté, comme tout, se déclare effectivement totale, ou sans reste. Ce qui veut dire qu'elle se déclare sans politique.

Résumons : une antiphilosophie démocratique, pointant l'axiome de l'égalité, fondée sur une ontologie négative du collectif que relève l'historicité contingente des nominations – telle est la doctrine de Rancière.

Je peux dire, dans un premier temps, qu'avec quelques autres je m'y reconnais dans des parties importantes.

Et d'autant plus que j'ai le sentiment, textuellement justifiable, de les avoir, ces parties, avec quelques autres, largement anticipées.

Pour ce qui concerne la notion de compte des parties d'un tout comme substructure de l'inégal, ou de la domination, je l'ai nommée naguère, dans mon propre jargon, « l'état de la situation », et Rancière la nomme « la police » (jouant sur le mot grec πόλις). Qu'il faille, pour penser le devenir, penser la corrélation entre le compte et le non-compté, entre l'État et ce qui est la précarité (ce que j'appelle le « au bord du vide »), entre le tout et le rien, c'est bien mon avis. Tout se joue, à partir d'un événement, sur la convocation nominale, à la surface de la situation étatisée par une procédure de compte, d'une sorte de vide central.

On pourrait dire que notre accord sur ce point est ontologique, à ceci près que les catégories requises (tout, vide, nomination, reste...), Rancière ne prend pas le risque d'en assurer la cohésion spéculative et ne les injecte que dans une sorte de phénoménologie historiciste de l'occurrence égalitaire. Certes, il n'est pas requis, pour faire de la politique, de déployer l'ontologie sous-jacente. Il est même requis de l'économiser. Mais Rancière ne fait pas de politique. Si en revanche on fait de la philosophie, il est exigible que les catégories ontologiques utilisées soient explicites, et qu'on argumente leur cohésion. Mais Rancière, après tout, ne fait pas non plus de philosophie.

En ce qui concerne la politique comme occurrence ou singularité, et jamais comme structure ou programme, Rancière finit par dire que la politique est un mode de subjectivation. Je ne peux alors que rappeler les thèses, examinées au début de ce livre, déployées depuis long-

temps par Sylvain Lazarus : la politique est de l'ordre du subjectif, et elle se pense comme existence séquentielle et rare. Sous la catégorie de « mode historique », elle est une pensée irréductiblement singulière.

On admettra cette fois que notre accord porte sur la doctrine des singularités. Sauf à dire que la singularité au sens de Rancière, pure occurrence historique, n'est pas établie dans sa consistance interne, et doit être en quelque sorte « portée » par l'inégal ou l'État, c'est-à-dire par l'histoire. Il n'en va pas de même dans ma pensée de la politique comme processus de vérité, car la singularité est déterminée dans son être (c'est sa réalité générique) et n'a pas comme telle de rapport au temps historique, car elle constitue de part en part son propre temps.

Pour ce qui est de la dimension déclaratoire de la politique, qui proclame sa condition non politique (l'égalité) dans l'espace de l'inégal, notre accord peut aussi se soutenir. Je crois en effet que, dans le champ de la politique, une déclaration est le surgissement simultané d'une nomination du tort et d'un point subjectif antérieurement invisible, qui est, lui, intégralement affirmatif. Il me faut bien signaler qu'en 1988 l'Organisation politique a publié un recueil de déclarations, ouvrières, populaires, étudiantes, portant sur des situations très diverses (où donc le tort mentionné et l'affirmation subséquente relevaient de situations disparates). Nous ne pouvons donc qu'accorder à Rancière que la déclaration est une forme identifiable majeure de la politique.

Quant au fait que la politique fait venir au visible l'invisible propre de l'état de la situation, je dois dire qu'il existe des occurrences politiques explicites de cette détermination, souvent bien antérieures à la systématisation

historiciste de Rancière. Mentionnons par exemple une conférence de l'Organisation politique, datant de 1987, dont le titre était, tout simplement : « Les invisibles ».

Il faut ajouter plusieurs accords sur des points de conjoncture. Rancière reprend par exemple l'analyse, proposée par nous depuis fort longtemps, par quoi est établi que le mot « immigré » a eu pour fonction majeure d'oblitérer, dans le champ politique, le mot « ouvrier ». Et que, de ce point de vue, tous les partis parlementaires ont été complices, le solde de ce consensus étant que le Front national est venu à son tour oblitérer le PCF.

De la même façon, Rancière montre, dans le sillage de mon *Éthique*, à laquelle il renvoie amicalement, que l'effervescente promotion des droits de l'homme et des interventions humanitaires a pour ressort un nihilisme politique, et pour but réel d'en finir avec l'idée même d'une politique d'émancipation.

C'est dire l'étendue des recoupements. Et pourtant, rien n'est pareil, alors que si souvent tout est pareil. Je voudrais disposer le discord radical, recouvert par tant de similitudes, en quatre points.

1. En ce qui concerne le rapport de la philosophie à la politique. Certes, il ne saurait y avoir de politique *dans* la philosophie, et le projet d'une « philosophie politique » fondatrice ou réflexive est vain, de ce qu'il ne fait qu'entériner idéologiquement la subordination à une politique réelle, comme je l'ai montré à propos des lectures contemporaines de l'œuvre de Hannah Arendt, qui sont en réalité des promotions abstraites du parlementarisme. Mais il ne s'ensuit nullement que la philosophie soit, sur ce point, disqualifiée. Même Platon sait parfaitement, je l'ai rappelé, que pour que le philosophe devienne roi, il faudrait

des circonstances politiques réelles intransitives à la philosophie. Et que donc ce qu'il dit sur la cité est en dernière analyse sous la condition du processus politique effectif. La thèse juste est que toute philosophie est sous la condition des politiques, auxquelles elle donne abri par une transcription particulière destinée à produire des effets strictement philosophiques. Elle ne peut résider dans une opposition formelle entre politique (juste pratique de l'égalité dans l'inégalité) et philosophie (mélancolie principielle touchant à l'absence d'une politique « vraie »).

2. Rancière reprend telle quelle l'idée que la puissance est avant tout puissance de compte des parties de la situation. C'était, en 1988, la définition que je donnais de l'état de la situation, et c'est celle que Rancière, en 1997, donne, dans ses *Onze Thèses sur la politique*, de ce qu'il appelle la « police », qui est « partage du sensible » et « compte des parties d'une société ». Il reprend même l'idée centrale de mon ontologie, à savoir que ce que l'État cherche à forclore par sa puissance de compte, c'est le vide de la situation et l'événement qui toujours le révèle : le principe de la police est, dit-il, « absence de vide et de supplément ». Très bien ! Les conséquences en sont que d'abord une politique réelle se tient à distance de l'État et construit cette distance (variantes de Rancière : « la politique n'est pas l'exercice du pouvoir », et « la politique est une rupture spécifique de la logique de l'*arkhè* »). Et qu'ensuite, suivant sur ce point Lazarus, la politique est rare et subjective (variantes de Rancière : la politique « advient comme un accident toujours provisoire dans l'histoire des formes de la domination », et son essence est « l'action de sujets supplémentaires qui

s'inscrivent en surplus par rapport à tout compte des parties d'une société »). On ne saurait mieux redire ce qui fut dit.

On remarquera toutefois que Rancière évite le mot « État », lui préférant des substituts du type « société » ou « police ». Encore moins se propose-t-il de considérer l'État *actuel*, celui autour duquel s'ordonnent les partis, les élections et, finalement, la subjectivité « démocratique ». Cet État demeure innommé dans la singularité de l'exercice du compte des parties, tel qu'il l'exerce aujourd'hui.

Or toute politique réelle (non philosophique) est d'abord comptable, aujourd'hui, de ce qu'elle prononce sur cet État. Il est tout à fait paradoxal que la pensée critique de Rancière s'interrompe juste avant la qualification, au regard du supplément politique, de l'État parlementaire. Et je soupçonne qu'il s'agit pour Rancière de ne jamais s'exposer, quel que soit le cours de son propos, à la mortelle accusation de n'être pas un démocrate.

Pour avoir depuis vingt ans enduré les effets de cette accusation, je peux comprendre sa prudence spéculative. L'ennui est que c'est justement là que passe la ligne de démarcation entre l'effectivité, en pensée, d'une libre politique et la retenue de la philosophie politique. Établir une distance à l'État telle que quelques prescriptions le concernant soient possibles d'ailleurs que de lui-même exige qu'on se déclare étranger et à l'État parlementaire, et au rite électoral, et aux partis qui y façonnent leur être. Faute d'aller jusqu'à la pratique d'une telle déclaration, Rancière transforme les considérations sur la distance, le supplément, l'interruption du compte, etc., en motifs idéologiques, dont rien n'indique qu'ils ne soient pas purement et simplement *compatibles* avec la logique

des partis parlementaires. Un peu comme, tout du long de la phase finale de leur existence, le PCF et ses satellites trotskistes ont pu manier le motif « révolutionnaire » tout en ne mobilisant leurs troupes que pour les élections cantonales. Il n'est pas possible, et l'entreprise suspendue de Rancière le montre, de déterminer hors État les conditions formelles d'une politique, et de ne jamais examiner comment la question se pose *pour nous*, qui avons à pratiquer la question au regard de l'État parlementaire.

3. C'est que Rancière partage l'idée commune d'un retrait ou d'une absence de la politique, idée dont cependant il instruit le procès pour ce qui concerne ses conséquences philosophiques. Il se pourrait bien que Rancière *aussi* veuille en finir avec la politique. Car *La Mésentente* se clôt sur des considérations strictement négatives : ni la surenchère identitaire adaptée au consensus (lequel, Rancière le sait comme nous, inclut le Front national) ni l'expérience radicale de l'inhumain ne nous permettent de « fonder » quelque politique progressiste que ce soit. D'accord ! Nous n'attendons rien de bon ni du « politiquement correct » des communautés ni de l'ombre éternelle d'Auschwitz. Mais alors quoi ? La capacité à traiter en situation, dans des énoncés singuliers, l'axiome égalitaire est-elle impraticable ? Rancière emprunte à l'Organisation politique un de ses thèmes les plus importants : que le mot « immigré » a servi en réalité, de façon consensuelle, à recouvrir puis à chasser de l'espace des représentations politiques le mot « ouvrier ». Mais il oublie de dire que, si nous avons pu discerner cette logique, c'est parce que nous étions attachés, dans des lieux-usines concrets, à définir et pratiquer en politique un nouvel

usage de la figure ouvrière. Car l'identification d'une politique (en la circonstance, la volonté consensuelle d'éliminer toute référence à la figure ouvrière) ne se fait qu'à partir d'une *autre* politique. Il y a ainsi chez Rancière une manière de reprendre des *résultats* politiques en les coupant de leur processus qui participe en définitive de ce que lui-même désigne comme imposture philosophique : oublier la condition réelle de son dire.

4. Rancière omet de dire que tout processus politique, même au sens où il l'entend, se montre comme processus *organisé*. Tendanciellement, il confronte des masses fantômes à un État innommé. Mais la situation réelle est plutôt de confronter quelques rares militants politiques à l'hégémonie « démocratique » de l'État parlementaire : la scène où se joue la partie est bien éloignée de celle où Rancière tente de la décrire.

La figure subjective centrale de la politique, c'est le militant politique, figure totalement absente du dispositif de Rancière. Or, nous touchons sur ce point au débat le plus important de cette fin de siècle : la politique peut-elle encore être pensée dans la forme du parti ? Le militant politique est-il nécessairement le militant de parti ? La crise des partis communistes, y compris dans leur devenir de parti-État, n'est encore qu'une indication. Car la médiation électorale et subjective de la politique parlementaire reste indubitablement celle des partis. L'intellectuel ordinaire peut bien se moquer des partis et de leurs militants, c'est pour eux qu'il vote quand on le lui demande. Et quand le parti de Le Pen obtient des succès parlementaires, et commence à pénétrer dans l'État, l'intellectuel est le premier à gémir sur la faiblesse et la crise des partis de la droite classique.

Rancière nous accorderait sans doute qu'en définitive

les partis, entièrement étatisés, incapables de prescriptions rigoureuses ou novatrices, ne peuvent que persévérer dans leur crise. Et que, comme nous le répétons depuis plusieurs années, la question à l'ordre du jour est celle d'une politique *sans parti*. Ce qui ne veut nullement dire inorganisée, mais organisée à partir de la discipline de pensée des processus politiques, et non selon une forme corrélée à celle de l'État. Mais il faudrait aller jusqu'au bout, et reconnaître que sur ces questions, où aucune déduction *a priori* n'est possible, et où l'histoire ne peut nous aider, c'est de l'intérieur d'une politique qu'on peut identifier ce qu'implique l'idée d'une politique sans parti.

Rancière tente au fond d'identifier la politique dans l'élément de son absence, et des effets de son absence. Il lui est dès lors difficile de se démarquer vraiment de la philosophie politique, contre laquelle il ne cesse de tonner. Il est un peu comme le magicien d'une ombre. Il n'y a d'ombre, toutefois, que parce qu'à côté, si petit soit-il, il y a un arbre, ou un arbrisseau. Il est dommage que Rancière connaisse l'existence de cet arbre politique, et de sa réelle poussée, mais que, pour ne pas trop incommoder la morne plaine qui l'entoure, il refuse obstinément d'y monter.

Sans doute se console-t-il en se disant qu'il a pu, dans ce difficile exercice, et sans payer le prix le plus élevé, éviter d'être, comme tant d'autres, un renégat, un rallié du consensus, un thermidorien.

9

Qu'est-ce qu'un thermidorien ?

L'idée la plus répandue est que le complot « parlementaire » du 9 thermidor puis la Convention thermidorienne ont mis fin à la Terreur. Par les temps qui courent, où, sous le nom de « crimes du communisme », c'est évidemment à tout projet de politique émancipatrice qu'on s'en prend, une idée de ce genre vaut absolution, et même bénédiction, des thermidoriens. De fait, l'auteur principal du best-seller sur les susdits crimes argue, pour justifier son entreprise, de ce qu'il a été lui-même, il y vingt ans, un militant maoïste. En somme, le best-seller est son thermidor personnel. Qu'il lui rapporte beaucoup d'argent est dans l'ordre des choses : c'est bien ainsi que les thermidoriens historiques l'entendaient.

Pour simple qu'elle soit, inscrite dans une vision à la fois linéaire et périodisée de l'histoire de la Révolution, cette idée s'expose cependant à de nombreuses objections. La Convention thermidorienne est elle-même fondée sur un massacre terroriste. Robespierre, Saint-Just, Couthon, sont exécutés le 10 thermidor, avec dix-neuf autres, sans aucun jugement. Le 11 thermidor, la charrette est de soixante et onze condamnés, la plus importante de toute la Révolution. La terreur contre-révolutionnaire ne cesse

pratiquement pas pendant les années 1794 et 1795. Aussi bien sous des formes judiciaires que sous celle de massacres anarchiques. Des bandes armées provoquent partout les militants jacobins et poussent à la répression. Parmi d'autres, un document est sur ce point du plus grand intérêt : il s'agit des *Souvenirs thermidoriens* de Duval. Duval était un des activistes de ce qu'on appelait la jeunesse dorée de Fréron. Le cri de guerre de ces nervis était : « A bas les jacobins. » La fermeture du club des Jacobins est du reste consécutive à une bagarre initiée par les bandes de Fréron. Il s'agit d'une provocation gouvernementale exemplaire.

Il faut ici rappeler que, pour Saint-Just, la pensée politique a pour maxime subjective la vertu, et que la terreur n'est que le substitut de circonstance, quand la contre-révolution intérieure et extérieure fait rage, à la précarité de la vertu. Cette précarité expose le cours de la politique à la corruption. Ce qu'il s'agit en définitive de substituer à la terreur, comme garantie contre les faiblesses de la vertu, comme force durable contre la corruption, ce sont des institutions.

Or, quelle est la pratique institutionnelle des thermidoriens ? Elle est récapitulée dans la constitution de l'an III, où l'on voit nettement que la vertu est remplacée par le mécanisme étatique de l'autorité des possédants, ce qui revient à installer la corruption au cœur de l'État. Le principe central est évidemment le suffrage censitaire au niveau des électeurs, eux-mêmes nommés par les citoyens actifs : 30000 électeurs pour tout le pays !

Mais les maximes de répression sont plus intéressantes encore. Car elles visent expressément toute forme de *déclaration* populaire située à distance de l'État. C'est ainsi que l'article 366 proclame : « Tout attroupement non

armé doit être dissipé. » L'article 364 exige que les pétitions (les protestations) soient strictement individuelles : « Nulle association ne peut en présenter de collectives, si ce n'est les autorités constituées, et seulement pour les objets propres à leurs attributions. » L'article 361 surveille les adjectifs : « Aucune assemblée de citoyens ne peut se qualifier de société populaire. »

Thermidor ouvre une séquence où l'exercice constitutionnel de la répression s'adosse à une vision antipopulaire de l'État. Il s'agit, non de la fin de la terreur exercée sur les adversaires, mais d'un changement radical et de la source et de la cible de cette terreur. La source en est désormais l'État censitaire des possédants, la cible toute volonté constituée, ou rassemblée, de déclaration populaire. La Constitution de l'an III tourne ainsi le dos à la Constitution de 1793, jusqu'à ce jour inégalée dans ses énoncés démocratiques. Le Directoire poursuivra dans cette voie jusqu'à la décision – vraiment énorme – de punir de mort quiconque se réclame de la Constitution de 1793 !

Comme on le voit, l'idée empirique d'une « fin de la Terreur » initiée par le coup du 9 thermidor n'est guère soutenable.

Peut-on alors dire que Thermidor est le point d'où s'éclaircit la séquence révolutionnaire 1792-1794 et, à l'intérieur de cette séquence, le moment où la Terreur est mise « à l'ordre du jour » ? Ce serait revenir à la logique du résultat, à la dialectique synthétique : l'avenir d'une séquence politique en délivre la vérité. C'est bien ainsi que Soboul, par exemple, examine le rapport entre la Convention thermidorienne et la dictature des grands comités. Pour lui, les jacobins sont victimes de leurs contradictions, et la synthèse qui enveloppe Thermidor, le

Directoire, le Consulat et l'Empire fait advenir la vérité de ces contradictions : l'essence bourgeoise de la Révolution ne peut librement se déployer sans briser ses apparences populaires.

Contre la dialectique du résultat, il faut ici faire valoir les thèses de Sylvain Lazarus : une séquence politique doit être identifiée et pensée à partir d'elle-même, comme singularité homogène, et non à partir de la nature hétérogène de son avenir empirique. En particulier, une séquence politique cesse, ou s'achève, non en raison de causalités extérieures, ou de contradictions entre son essence et ses moyens, mais par l'effet strictement immanent d'un épuisement de ses capacités. C'est bien à cet épuisement que Saint-Just se réfère quand il constate que « la Révolution est glacée ».

Autrement dit, la catégorie d'échec n'est pas pertinente, car elle consiste toujours à mesurer la séquence politique à un état des choses extérieur et hétérogène. Il n'y a pas d'échec, il y a cessation : une séquence politique commence et s'achève, sans qu'on puisse en mesurer la force réelle et pensante ni à ce qui précède ni à ce qui suit. De ce point de vue, Thermidor ne saurait être le nom du sens de la Terreur. C'est le nom de ce qui est venu quand a cessé ce que Sylvain Lazarus appelle le mode politique révolutionnaire.

Mon objectif sera donc de constituer « thermidorien » comme le nom d'une subjectivité à la fois singulière et typique, la subjectivité dont l'espace est la cessation.

Il faut bien préciser le statut de cette démarche. Elle ne relève pas de l'historiographie. Les thermidoriens historiques peuvent être cités, ils ne seront pas pensés comme figures particulières d'une histoire de l'État. Il y a là-

dessus de fort bons ouvrages, au premier rang desquels *La Réaction thermidorienne* de Mathiez. Mais la démarche ne relève pas non plus de la politique comme pensée. Sylvain Lazarus ne cesse d'insister sur ceci, que la politique est ce à partir de quoi il y a pensée de la politique. Or, il est difficile de considérer la Convention thermidorienne comme une séquence politique singulière – à la différence de la séquence révolutionnaire 1792-1794. Et même si c'était le cas, il faudrait alors la penser à partir d'elle-même, et « thermidorien » serait, non pas un possible concept générique, mais le nom d'une singularité.

La démarche est philosophique. Il s'agit de faire de « thermidorien » un concept. Le concept de ce qui se constitue subjectivement dans l'élément de la cessation d'une politique. Ce concept s'incorporera à une philosophie qui se met sous condition des politiques d'émancipation, ou, dirait Lazarus, des politiques « en intériorité ». Ce qui veut aussi dire : sous condition du caractère rare et discontinu de ces politiques, de leur inéluctable cessation, que rien ne *relève*.

On connaît la grande question que pose Saint-Just : que veulent ceux qui ne veulent ni la vertu, ni la terreur ? Ce vouloir énigmatique est celui qui s'approprie la cessation. Son objet est un État, un État soustrait à toute prescription par la vertu, et dont la dimension terroriste, évidemment maintenue, est entièrement différente de la terreur en son sens jacobin et révolutionnaire. Le point central est qu'au principe de vertu est substitué le principe d'intérêt.

Le thermidorien exemplaire, celui qui délivre les énoncés définitifs de la figure générique du thermidorien, est certainement Boissy d'Anglas. Son grand texte canonique est le discours du 5 messidor an III. Citons-le :

> Nous devons être gouvernés par les meilleurs [...], or, à bien peu d'exceptions près, vous ne trouverez de pareils hommes que parmi ceux qui, possédant une propriété, sont attachés au pays qui la contient, aux lois qui la protègent, à la tranquillité qui la conserve.

La vertu est une prescription subjective inconditionnée, qui ne renvoie à aucune autre détermination objective. C'est pourquoi Boissy d'Anglas la rejette. On n'exigera pas du dirigeant qu'il soit un politique vertueux, mais qu'il soit un représentant gouvernemental des « meilleurs ». Les « meilleurs » ne constituent pas une détermination subjective. C'est une catégorie définissable que la figure objective de la propriété conditionne absolument. Les trois raisons évoquées par Boissy d'Anglas pour livrer l'État aux « meilleurs » sont essentielles, et ont un grand avenir devant elles :

– Pour un thermidorien, le *pays* n'est pas, comme il l'est pour le patriote jacobin, le lieu possible des vertus républicaines. Il est ce qui contient une propriété. Le pays est une objectivité économique.

– Pour un thermidorien, la *loi* n'est pas, comme pour le jacobin, une maxime dérivée du rapport entre les principes et la situation. Elle est ce qui protège, et singulièrement ce qui protège la propriété. A cet égard, son universalité est tout à fait secondaire. Ce qui compte est *sa fonction*.

– Pour un thermidorien, l'*insurrection* ne saurait être, comme elle l'est pour un jacobin quand l'universalité des principes est piétinée, le plus sacré des devoirs. Car la revendication principale et légitime du propriétaire est la tranquillité.

Nous trouvons ici le triplet fondamental d'une conception objective du pays, d'une conception conservatrice de la loi, et d'une conception sécuritaire des situations. Une première description du concept de thermidorien y voit le nouage de l'objectivisme, du *statu quo* « naturel » et de la sécurité.

Nous savons que, pour Saint-Just, le contraire de la vertu est la corruption. Méditer sur la corruption n'est certes pas inutile aujourd'hui. Sylvain Lazarus a montré que « corruption » désigne d'abord la précarité de la politique, liée à ce que son principe réel est subjectif (la vertu, les principes). Ce n'est qu'ensuite, et par voie de conséquence, que l'on trouve la corruption matérielle. Un thermidorien est, dans son essence politique, un corrompu. Ce qui veut dire : un profiteur de la précarité des convictions politiques. Mais, en politique, il n'y a que des convictions (et des volontés).

Par ailleurs, les thermidoriens historiques sont, le dossier est clair, des corrompus au sens courant. Et ce n'est pas pour rien qu'ils viennent après l'Incorruptible. Citons l'argent anglais, qu'ils ont touché en abondance, l'extraordinaire « fromage » des biens nationaux, l'accaparement des grains. Citons le pillage militaire (Thermidor est aussi le passage de la guerre républicaine, défensive et principielle à la guerre de conquête et de rapine) et le marché des fournitures aux armées. Citons peut-être surtout leurs liens étroits avec les coloniaux et les négriers. Sur ce point, le livre de Florence Gauthier, *Triomphe et Mort du droit naturel en révolution*, introduit de vives lumières. Nous y retrouvons Boissy d'Anglas, dans un grand discours du 17 thermidor an III dirigé contre toute idée d'une indépendance des colonies. L'argument aura

une fortune de presque deux siècles, et il sert encore aujourd'hui à Pascal Bruckner, lorsque celui-ci, dans son très thermidorien *Le Sanglot de l'homme blanc*, entreprend de se laver les mains en public de tout ce qui arrive aux gens et aux pays « du tiers-monde » : les peuples colonisés ne sont pas « mûrs » pour l'indépendance (*i.e.* : sont responsables de leur misère fâcheusement non démocratique). Cela seul à quoi ces peuples peuvent aspirer est une autonomie interne sous surveillance (*i.e.* : un développement contrôlé par le FMI sous condition de vrais progrès dans l'esprit « démocratique moderne »). Citons Boissy d'Anglas :

> Loin d'aspirer à une liberté dont la conservation comme la conquête leur coûterait trop d'efforts, ils s'endorment au sein de l'opulence et des plaisirs qu'elle procure [...] le fer de la charrue ne blessera pas plus leurs mains que celui des combats. Un tel peuple doit donc borner ses vœux à être sagement et paisiblement gouverné par des hommes humains et justes, ennemis de la tyrannie.

Boissy d'Anglas ne saurait trop multiplier les précautions institutionnelles concernant ces peuples encore fort éloignés de tout « effort » en faveur de la liberté. Il est cependant curieux que ces précautions visent à « calmer », par l'énergie des lois, dans ces colonies que l'on croyait somnolentes, le « mouvement révolutionnaire » :

> Nous vous proposons de diviser les colonies en différents départements ; d'y placer, comme dans ceux qui vous environnent, une administration de cinq membres, investis des mêmes fonctions et assujettis aux mêmes

> lois. Mais comme cette partie de la France est encore dans un mouvement révolutionnaire que l'habitude de la liberté et l'énergie de vos lois peuvent seuls calmer, nous pensons que vous devez décréter que provisoirement, et jusqu'à ce que vos successeurs en aient autrement ordonné, ces administrateurs seront nommés par le Directoire exécutif.

En fait, Boissy d'Anglas ne veut que satisfaire ses amis planteurs et négriers, selon les trois maximes du thermidorien exemplaire : les colonies font partie du pays, puisque nous y avons des propriétés. La loi doit y « calmer » les ardeurs émancipatrices et indépendantistes, puisque ces propriétés sont menacées par ces ardeurs. Et enfin, un régime d'administration directe est souhaitable, puisque c'est de notre sécurité qu'il s'agit.

Mais, encore une fois, cette corruption législatrice et matérielle n'est que seconde. Encore aujourd'hui, nous voyons, en Italie comme en France, qu'un maniement purement empirique et juridique du thème de la corruption risque fort de nous amener, à la place des bandits et trafiquants installés, des bandits pires, et des trafiquants à poigne. L'idée de faire remplacer, grâce à quelques petits juges, l'argent sale par de l'argent propre est risible. On peut bien poser en axiome que, passé une certaine somme, si l'on commence à compter en dizaines de millions, tout argent capitaliste est forcément sale. Si l'on pouvait manier ingénument de telles quantités d'équivalent général, cela se saurait. Non, le thème de la corruption n'est réel que si on l'appréhende dans son fondement : la faiblesse inéluctable de la politique. Le cœur de la question thermidorienne n'est pas la dépendance évidente des politiciens thermidoriens à l'égard du lobby

colonial, des agioteurs et des généraux pillards. Il est atteint quand on voit que pour tout thermidorien, qu'il soit historique ou d'aujourd'hui, la catégorie de vertu est déclarée *sans force politique*. Elle est un effort intenable, qui conduit nécessairement au pire : à la Terreur. Boissy d'Anglas toujours :

> L'homme sans propriété a besoin d'un effort constant de vertu pour s'intéresser à l'ordre qui ne lui conserve rien.

On remarquera d'abord que la subjectivité politique est ici renvoyée à l'ordre, et non à la possibilité de faire advenir ce dont une situation est porteuse, sous une maxime quelconque. On peut appeler cette bascule une *étatisation* de la conscience politique. Si on veut en saisir l'exact contraire, on se rappellera le principe de Mao Tsé-toung « Les troubles sont une excellente chose. »

On remarquera ensuite que, pour Boissy d'Anglas, « s'intéresser à » suppose un intérêt (objectif). Ici, le nom de cet intérêt est « propriété ». Mais, plus formellement, il y a l'idée que *toute* réquisition subjective a pour noyau un intérêt. C'est aujourd'hui encore l'argument principal, sinon unique, en faveur de l'économie de marché.

A « l'effort constant de vertu », qui est pour les grands jacobins le principe même de toute politique, Boissy d'Anglas oppose donc la connexion de l'État (de l'ordre) et de l'intérêt. Le déplacement va de l'effort vers l'intéressement.

On soutiendra alors que la subjectivité thermidorienne, qui s'enracine dans la cessation d'une politique, opère le couplage de l'État et de l'intérêt. C'est ce couplage qui prend acte de ce que la prescription politique (en la circonstance, ce qui a nom « vertu ») est désormais absente.

Dans mes termes philosophiques, on recueillera cette disposition de la façon suivante :

– Le centre de gravité n'est plus la situation, mais l'état de la situation.

– Le trajet subjectif n'est plus commandé par une maxime, et par les énoncés qui s'y rattachent à l'épreuve des situations. Il est commandé par l'intérêt que l'on porte à l'ordre étatisé. Ce qui se dira aussi : ce n'est pas le trajet aléatoire d'une vérité qui compte, c'est le trajet calculable d'une inclusion. Alors que tout trajet de vérité est une œuvre singulière, elle-même suspendue à la dimension surnuméraire d'un événement, le trajet intéressé est coextensif au placement situationnel. Un thermidorien est constitutivement (comme sujet) *à la recherche d'une place*.

Cela étant, un « thermidorien » ne nommera pas de façon structurale la seconde branche d'une alternative dont « procédure de vérité », ou « procédure générique », serait la première. « Thermidorien » désignera le triplet de l'étatisation, de l'intérêt calculable et du placement *sous condition* de la cessation d'une procédure de vérité, et dans l'élément non dialectisable de cette cessation.

Que le mode politique révolutionnaire ait eu lieu entre 1792 et 1794, et qu'il ait cessé le 9 thermidor, est constitutif de la subjectivité thermidorienne comme singularité. Étatisation, intérêt calculable et placement ne sont que des traits formels de cette singularité, dont la pensée exige qu'on pense la cessation.

Pour éclairer ici la construction du concept, je voudrais montrer en quel sens on peut soutenir que la subjectivité recouverte, à partir de 1976, du nom de « nouveaux philosophes » ou « nouvelle philosophie » mérite d'être appelée thermidorienne.

On y retrouve sans aucun doute les traits formels :

– L'étatisation prend la forme du ralliement au processus de parlementarisation, de l'indifférence aux situations non étatiques, de la coexistence pacifique au mieux, et de la complicité active au pis, avec le mitterrandisme.

– L'intérêt calculable prend la forme de l'abaissement des intellectuels, qui renoncent à toute prescription politique inventive, à toute véritable fonction critique et progressiste, pour conquérir l'espace médiatique et institutionnel.

– Le placement prend la forme d'une argumentation purement conservatrice, celle qui oppose, sous le signe des « droits de l'homme », l'excellence des démocraties occidentales à l'abomination des totalitarismes de l'Est.

Ce n'est qu'une analogie, car il est douteux que les fortes années de militantisme direct (entre 1965 et 1975) aient constitué un véritable mode de la politique. Mais cette analogie permet d'exhiber quelques caractéristiques du *nouage* des traits formels. Les nouveaux philosophes surgissent en effet de l'évidente cessation d'une séquence, la séquence « gauchiste », ou « maoïste », ou « soixante-huitarde ». Ce qui implique :

– qu'eux-mêmes ont été des acteurs de la séquence en question. Tous les nouveaux philosophes notoires sont d'anciens maoïstes, singulièrement d'anciens cadres de la Gauche prolétarienne. Et, de même, les thermidoriens historiques ne sont pas des aristocrates extérieurs, des restaurateurs, ou même des girondins. Ce sont des gens de la majorité robespierriste à la Convention ;

– que le jugement sur ce qu'a été la séquence est constitutif de la manière dont les traits formels thermidoriens sont investis. Ce jugement est bâti sur une *désarticulation*

des énoncés de la séquence. Le militantisme des années 1965-1975 liait organiquement un activisme certain et des principes idéologiques au cœur desquels on trouvait le peuple (« servir le peuple »), la figure ouvrière, le réel des usines. La renégation thermidorienne des années quatre-vingt sépare l'activisme de tout principe et de toute situation et fait comme s'il n'avait été raccordé qu'aux États chinois ou soviétique. Cela seul peut expliquer le fait absolument irrationnel que la « découverte » de Soljenitsyne vaille preuve pour le thermidorien nouveau philosophe. Quel rapport entre les camps staliniens des années trente et le trajet, aveugle et magnifique, de milliers de jeunes étudiants vers les usines de notre pays, ou l'invention multiforme de nouvelles pratiques de déclaration, de manifestation, d'organisation ? Le rapport est justement la construction d'un non-rapport, d'une désarticulation. Disjoint de son contenu réel, l'activisme « gauchiste » (dont les thermidoriens étaient fort fatigués) est versé du côté de la pathologie subjective, de la fascination pour l'étatisme totalitaire, ce qui le rend, en fait, absolument opaque. L'opacité est un effet de la désarticulation. Mais c'est une opacité singulière, celle de la séquence qui a cessé.

La singularisation des traits formels se fait donc par désarticulation de la séquence politique, laquelle produit une opacité. En fait, il s'agit de produire de l'impensable, afin que la pensée elle-même soit discréditée et que ne subsiste plus que l'état des choses.

On dira que « thermidorien » nomme la subjectivité qui, dans l'élément de la cessation d'une séquence politique, en produit l'impensabilité singulière, par désarticulation de ses énoncés, et au profit de l'étatisation, de l'intérêt calculable et du placement.

L'impensabilité de la séquence signifie toujours et en même temps l'éviction de la pensée, en particulier du champ politique ; *car ce qu'il y a à penser est justement la séquence*. C'est ainsi que la catégorie de totalitarisme et son corrélat emphatique sur les droits de l'homme (que certains nouveaux philosophes entreprirent de « fonder ») ont plongé (en termes d'opinion publique) dans un impensable durable aussi bien l'œuvre de Lénine que celle de Mao Tsé-toung, du même mouvement par lequel elles plongeaient dans la nuit de la pensée les inventions militantes des années soixante et soixante-dix. Les séquences 1902-1917, 1920-1947, 1965-1975, qui récapitulent en discontinuité l'histoire des politiques en ce siècle, sont devenues des singularités opaques.

Boissy d'Anglas travaille lui-même assidûment à rendre inintelligible la séquence révolutionnaire. Il la réduit pour ce faire à une « convulsion violente » résultant de l'incompétence économique des masses populaires (argument qui sévit toujours) :

> Si vous donnez à des hommes sans propriété les droits politiques sans réserve, et s'ils se trouvent jamais sur les bancs des législateurs, ils exciteront ou laisseront exciter des agitations sans en craindre l'effet ; ils établiront ou laisseront établir les taxes funestes au commerce et à l'agriculture parce qu'ils n'auront senti ni redouté ni prévu les redoutables conséquences, et ils nous précipiteront enfin dans ces convulsions violentes dont nous sortons à peine.

Le montage de Boissy d'Anglas conjoint l'irrationalité de la situation (convulsions violentes) à l'irrationalité des acteurs (le non-propriétaire fait fi des « lois de l'économie »). Il fait donc de la séquence révolutionnaire un

impensable politique. La désarticulation consiste à séparer la terreur (sous le nom de « violence ») de la vertu, en utilisant pour ce faire un principe d'intérêt. Tout comme les nouveaux philosophes ont séparé l'activisme gauchiste de son contenu réel en utilisant un principe étatique d'illusion (faisant, contre tout bon sens, comme si le « moteur » subjectif avait été les illusions entretenues sur les États socialistes).

A quel point ce montage a la vie dure, nous le voyons non seulement dans son emploi répétitif dès que l'on est dans l'épreuve d'une cessation – et donc dans un moment réactif et conservateur –, mais aussi à sa présence dans l'historiographie marxiste elle-même. Car faire de l'économie le cœur du problème, évacuer les singularités politiques, faire des avatars de la taxation l'alpha et l'oméga de l'explication, telle est bien la pente de l'analyse académique marxisante de la Révolution, celle qu'anime le PCF dans les années cinquante et dont il faut convenir qu'elle est comme du Boissy d'Anglas retourné. On en donnera pour preuve cette phrase stupéfiante de Soboul : « Le 9 thermidor marque non une coupure, mais une accélération. »

En définitive, « thermidorien » est le nom de la constitution, dans l'élément de la cessation d'une procédure de vérité, d'une impensabilité de cette procédure. Cette constitution d'un impensable a, nous venons de le voir, une puissance au long cours. Elle est la matrice historique d'une destitution de la pensée.

Ceci nous permet de revenir sur la Terreur. En réalité, « terreur », pris isolément, est un des termes désarticulé de l'impensable. Le projet de « penser la terreur » est comme tel impraticable, car l'isolement de la catégorie de terreur

est précisément une opération thermidorienne (tout comme l'est la tentative de penser les États socialistes du seul biais de leur dimension terroriste). C'est-à-dire une opération destinée à produire de l'opacité et de l'impensable. Isolée, la terreur devient une donnée infrapolitique, politiquement impensable. Carrière est ouverte au prêche moral contre les violences (tout comme la désarticulation de la séquence gauchiste est la vraie ressource, puisqu'elle rend la politique impensable, du prêche humanitaire, de l'éthique, du « droits-de-l'hommisme »).

Ce qui se soustrait à l'opération thermidorienne ne saurait être une maladroite tentative de justification ou d'élucidation de la terreur prise « en soi ». Procéder ainsi vous installe dans un impensé choisi par le thermidorien. Il faut examiner l'œuvre révolutionnaire comme multiplicité homogène. La terreur y est une catégorie *inséparable*. Inséparable, en particulier, de la vertu.

En politique, et s'agissant de la Révolution française, le préalable à toute pensée est de défaire le montage thermidorien, qui est aussi largement, il faut en convenir, le montage marxiste. Soboul a préparé Furet.

Et en philosophie ? Il faudrait enquêter sur le point difficile suivant : est-ce que, lors d'une cessation de procédure de vérité, apparaissent *toujours* des productions d'impensable affectant cette procédure ? La pensée a-t-elle pour loi d'endurer des montages thermidoriens où elle fait naufrage ?

Mieux vaut laisser cette question en suspens. Et terminer par une esquisse positive : celle des caractéristiques ontologiques de la procédure politique.

10

La politique comme procédure de vérité

Quand et sous quelles conditions dit-on qu'un événement est politique ? Qu'est-ce que le « ce qui se passe » en tant qu'il se passe politiquement ?

Nous poserons qu'un événement est politique, et que la procédure qu'il engage relève d'une vérité politique, sous quelques conditions. Ces conditions s'attachent à la matière de l'événement, à l'infini, au rapport à l'état de la situation et à la numéricité de la procédure.

1. Un événement est politique si la matière de cet événement est collective, ou si l'événement est inattribuable autrement qu'à la multiplicité d'un collectif. « Collectif » n'est pas ici un concept numérique. Nous disons que l'événement est ontologiquement collectif pour autant que cet événement véhicule une réquisition virtuelle de tous. « Collectif » est immédiatement universalisant. L'effectivité de la politique relève de l'affirmation selon laquelle « pour tout x, il y a de la pensée ».

Par le mot « pensée », je désigne une procédure de vérité quelconque *prise en subjectivité*. « Pensée » est le nom du sujet d'une procédure de vérité. Il est donc reconnu, à travers le mot « collectif », que de cette pensée, si elle est politique, tous relèvent. Ce n'est pas seule-

ment, comme pour les autres types de vérité, une question d'adresse. Certes, toute vérité s'adresse à tous. Mais dans le cas de la politique, l'universalité est intrinsèque, et non pas seulement destinale. Pour tous, en politique, il y a à tout moment la disponibilité possible de la pensée qui identifie le sujet. On appelle ceux qui sont constitués en sujets d'une politique les *militants* de la procédure. Mais « militant » est une catégorie sans frontières, une détermination subjective sans identité, ou sans concept. Que l'événement politique soit collectif prescrit que tous sont virtuellement des militants de la pensée qui procède à partir de l'événement. En ce sens, la politique est la seule procédure de vérité qui soit générique, non seulement dans son résultat, mais dans la composition locale de son sujet.

Seule la politique est intrinsèquement requise de déclarer que la pensée qu'elle est est la pensée de tous. Elle a un besoin organique de cette déclaration. Le mathématicien, par exemple, a seulement besoin d'au moins un autre mathématicien pour reconnaître que sa démonstration est sans lacune. L'amour a seulement besoin, pour s'assurer de la pensée qu'il est, de l'assomption du deux. L'artiste, en définitive, n'a besoin de personne. Science, art, amour sont des procédures de vérité aristocratiques. Certes, elles s'adressent à tous et universalisent leur singularité. Mais ce n'est pas un régime du collectif. La politique est impossible sans l'énoncé que les gens, pris indistinctement, sont capables de la pensée qui constitue le sujet politique postévénementiel. Dans cet énoncé s'énonce qu'une pensée politique est topologiquement collective, ce qui veut dire qu'elle ne peut exister que comme pensée de tous.

Que l'activité centrale de la politique soit la *réunion* est une métonymie locale de son être intrinsèquement collectif, et donc principiellement universel.

2. Le caractère collectif de l'événement politique a pour effet que la politique présente, comme telle, le caractère infini des situations. La politique exhibe ou convoque l'infinité de la situation. Toute politique d'émancipation réfute la finitude, réfute l'« être pour la mort ». Comme une politique inclut dans la situation la pensée de tous, elle procède à la mise en évidence de l'infinité subjective des situations.

Certes, toute situation est ontologiquement infinie. Mais seule la politique convoque immédiatement, comme universalité subjective, cette infinité.

La science, par exemple, est capture du vide et de l'infini par la lettre. Elle ne se soucie nullement de l'infinité subjective des situations. L'art présente le sensible dans la finitude d'une œuvre, il est exemplairement une production de finitude, et l'infini n'y intervient que pour autant que l'artiste destine l'infini au fini. La politique, en revanche, est ce qui traite, sous le principe du même, ou principe égalitaire, l'infini comme tel. C'est son point de départ : la situation est ouverte, jamais close, et le possible travaille son infinité subjective immanente. On dira que la numéricité de la procédure politique a l'infini comme premier terme. Alors que ce premier terme est, pour l'amour, l'un, pour la science, le vide, pour l'art, un nombre fini. L'infini intervient dans toute procédure de vérité, mais il est en position première dans la seule politique. Parce que là seulement la délibération sur le possible (et donc sur l'infinité de la situation) est le processus lui-même.

3. Quel est enfin le rapport de la politique à l'état de la

situation, plus particulièrement à l'État, au sens simultanément ontologique et historique du terme ?

L'état de la situation est l'opération qui, dans la situation, codifie ses parties, ses sous-ensembles. L'état est une sorte de métastructure qui a puissance de compte sur tous les sous-ensembles de la situation. Toute situation admet un état. Toute situation est présentation d'elle-même, de ce qui la compose, de ce qui lui appartient. Mais elle est aussi donnée comme état de la situation, c'est-à-dire comme configuration interne de ses parties ou sous-ensembles, et donc comme re-présentation. En particulier, l'état de la situation re-présente des situations collectives, alors que, dans ces situations collectives, les singularités sont non pas re-présentées, mais présentées. Je renvoie sur ce point à *L'Être et l'Événement*, méditation 8.

Une donnée fondamentale de l'ontologie est que l'état de la situation excède toujours la situation elle-même. Il y a toujours plus de parties que d'éléments, la multiplicité représentative est de type toujours supérieur à la multiplicité présentative. Cette question est en fait celle de la puissance. La puissance de l'État est toujours supérieure à celle de la situation. L'État, et donc aussi l'économie, qui est aujourd'hui la norme de l'État, sont caractérisés par un effet structurel de séparation et de surpuissance par rapport à ce qui est simplement présenté dans la situation.

On a pu montrer, mathématiquement, que cet excès est non mesurable. Il n'y a pas de réponse à la question de savoir de combien la puissance de l'État excède l'individu, de combien la puissance de la représentation excède celle de la présentation simple. Il y a quelque chose d'errant dans cet excès. La plus simple expérience du rapport à l'État montre du reste qu'on se rapporte à lui sans

jamais pouvoir assigner de mesure à sa puissance. La représentation de l'État par la puissance, en l'occurrence la puissance publique, indique d'une part son excès, d'autre part l'indétermination, ou l'errance, de cet excès.

Nous savons tous que la politique, quand elle existe, suscite aussitôt des manifestations de la puissance de l'État. C'est évident de ce que la politique est collective, et concerne donc universellement des parties de la situation, ce qui est le champ d'existence de l'état de la situation. La politique – et elle est la seule procédure de vérité à le faire directement – convoque la puissance de l'État. La figure ordinaire de cette convocation est que la politique rencontre toujours la répression. Mais la répression, qui est la forme empirique de la surpuissance errante de l'État, n'est pas le point essentiel.

La vraie caractéristique de l'événement politique et de la procédure de vérité qu'il enclenche est qu'un événement politique fixe l'errance, assigne une mesure à la surpuissance de l'État, fixe la puissance de l'État. Par conséquent, l'événement politique interrompt l'errance subjective de la puissance de l'État. Il configure l'état de la situation. Il lui donne figure, il donne figure à sa puissance, il mesure sa puissance.

Empiriquement, cela veut dire que, quand il y a un événement réellement politique, l'État se montre. Il montre son excès de puissance, c'est la dimension répressive. Mais il montre aussi une mesure de cet excès qui en temps ordinaire ne se laisse pas voir. Parce qu'il est essentiel au fonctionnement normal de l'État que sa puissance reste sans mesure, errante, inassignable. C'est à tout cela que l'événement politique met fin, en assignant à la puissance excessive de l'État une mesure visible.

La politique met l'État à distance, dans la distance de sa mesure. La résignation des temps non politiques s'alimente à ce que l'État n'est pas à distance, parce que la mesure de sa puissance est errante. On est captif de son errance inassignable. La politique est l'interruption de cette errance, elle est monstration d'une mesure de la puissance étatique. C'est en ce sens que la politique est « liberté ». L'État est en effet asservissement sans mesure des parties de la situation, asservissement dont le secret est justement l'errance de la surpuissance, son absence de mesure. La liberté est ici une mise à distance de l'État, par la fixation collective d'une mesure de l'excès. Et si l'excès est mesuré, c'est que le collectif peut s'y mesurer.

On appellera *prescription politique* la fixation post-événementielle d'une mesure fixe de la puissance de l'État.

Nous pouvons alors entrer dans la construction de la numéricité de la procédure politique.

Pourquoi toute procédure de vérité a-t-elle une numéricité ? C'est qu'il y a fixation du rapport de toute vérité aux divers types de multiples qui la singularisent : la situation, l'état de la situation, l'événement, et l'opération subjective. Un nombre (en y incluant des nombres cantoriens, ou infinis) exprime ce rapport. Si bien qu'il y a un schéma abstrait de la procédure, fixé dans quelques nombres typiques où se lit la « traversée » des multiples qui constituent, ontologiquement, cette procédure.

Rendons à Lacan ce qui lui est dû : il est le premier à faire un usage systématique de la numéricité, qu'il s'agisse de l'assignation du sujet au zéro comme écart entre 1 et 2 (le sujet est ce qui choit entre les signifiants primordiaux S1 et S2), ou de la portée synthétique du 3 (le nouage bor-

roméen du réel, du symbolique et de l'imaginaire), ou à la fonction de l'infini dans la jouissance féminine.

S'agissant de la politique, nous avons dit que son premier terme, lié au caractère collectif de l'événement politique, est l'infini de la situation. C'est l'infini simple, l'infini de la présentation. Cet infini est déterminé, la valeur de sa puissance est fixe.

Nous avons également dit que la politique convoque nécessairement l'état de la situation, et donc un deuxième infini. Ce deuxième infini est en excès sur le premier, sa puissance est supérieure, mais en général nous ne pouvons pas savoir de combien. L'excès est sans mesure. Nous pouvons donc dire que le deuxième terme de la numéricité politique est un deuxième infini, celui de la puissance de l'État, et que de cet infini nous savons seulement qu'il est supérieur au premier, d'une différence qui reste indéterminée. Si l'on appelle σ la cardinalité infinie fixe de la situation, et ϵ la cardinalité qui mesure la puissance de l'État, nous n'avons pas, hors politique, les moyens de savoir autre chose que : ϵ est supérieur à σ. Cette supériorité indéterminée couvre la nature aliénante et répressive de l'état de la situation.

L'événement politique, dans la matérialité surgissante d'un collectif universalisable, prescrit une mesure au sans-mesure de l'État. Au ϵ errant il substitue une mesure fixe, certes presque toujours encore supérieure à la puissance σ de la présentation simple, mais qui n'a plus les pouvoirs aliénants et répressifs de l'indétermination. Nous symboliserons par l'expression $\pi(\epsilon)$ le résultat de la prescription politique sur l'État.

La marque π désigne la fonction politique. Elle a (mais nous n'entrons pas ici dans ces détails) plusieurs espaces

d'exercice, corrélés aux lieux d'une politique singulière (« lieux » au sens de Lazarus). C'est elle qui est la trace, dans la situation, de l'événement politique disparu. Nous la prenons ici dans son efficace majeur : interrompre l'indétermination de la puissance étatique.

Les trois premiers termes de la numéricité de la procédure politique, tous infinis, sont donc finalement :

1. l'infini de la situation, convoqué comme tel par la dimension collective de l'événement politique, c'est-à-dire la supposition du « pour tous » de la pensée. On le note σ ;

2. l'infini de l'état de la situation, convoqué à la répression et à l'aliénation, parce qu'il est le contrôle supposé de tous les collectifs ou sous-ensembles de la situation. C'est un nombre cardinal infini indéterminé, sinon qu'il est toujours supérieur à la puissance infinie de la situation dont il est l'état. On écrira donc : $\varepsilon > \sigma$;

3. la fixation par la prescription politique, sous condition événementielle collective, d'une mesure de la puissance étatique. Par cette prescription, on interrompt l'errance de l'excès étatique, et on peut donc pratiquer et calculer dans les mots d'ordre militants une libre distance de la pensée politique à l'État. Nous écrivons ceci $\pi(\epsilon)$, et cette écriture désigne un nombre cardinal infini déterminé.

Pour éclairer l'opération fondamentale de la prescription, nous pouvons donner quelques exemples. L'insurrection bolchevique de 1917 est la monstration d'un État faible, précarisé par la guerre, alors que le tsarisme était par excellence une indétermination quasi sacrée de la surpuissance de l'État. De façon générale, les pensées politiques de type insurrectionnel sont liées à une détermina-

tion postévénementielle de la puissance de l'État comme étant très faible voire inférieure à la puissance de la présentation collective simple.

En revanche, le choix maoïste de la guerre prolongée et de l'encerclement des villes par les campagnes prescrit à l'État une mesure encore fort élevée de sa puissance et calcule avec précaution la libre distance à cette puissance. C'est bien ce qui motive que la question de Mao soit encore la suivante : pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine ? Ou : comment le plus faible peut-il au long cours l'emporter sur le plus fort ? Ce qui veut dire que pour Mao, $\pi(\epsilon)$, prescription quant à la puissance de l'État, reste longuement supérieur à l'infinité σ de la situation, telle que la procédure politique en organise la convocation.

C'est dire que les trois premières composantes de la numéricité, les trois infinis σ, ϵ, $\pi(\epsilon)$, sont affectés à chaque séquence politique singulière et n'ont aucune espèce de détermination fixe, sinon celle de leurs rapports. Toute politique, en particulier, procède à sa propre prescription postévénementielle sur la puissance de l'État : elle est, en substance, création, dans le sillage de la levée événementielle, de la fonction politique π.

Lorsque existe la procédure politique, jusqu'au point de la prescription sur l'État, alors, et alors seulement, peut se déployer la logique du même, c'est-à-dire la maxime égalitaire, propre à toute politique d'émancipation.

La maxime égalitaire est en effet incompatible avec l'errance de l'excès étatique. La matrice de l'inégalité est justement que la surpuissance de l'État ne puisse être mesurée. Par exemple aujourd'hui, c'est au nom d'une nécessité sans mesure ni concept de l'économie libérale

qu'est rendue impossible, et déclarée absurde, toute politique égalitaire. Mais ce qui caractérise cette puissance aveugle du Capital déchaîné est précisément qu'en aucun point cette puissance n'est mesurable ni fixée. Ce qu'on en sait est seulement qu'elle l'emporte absolument sur le destin subjectif des collectifs, quels qu'ils soient. Par conséquent, pour que, dans la séquence ouverte par un événement, une politique puisse pratiquer une maxime égalitaire, il faut absolument que l'état de la situation soit mis à distance, par une fixation rigide de sa puissance.

La conscience inégalitaire est une conscience sourde, captive d'une errance, captive d'une puissance dont elle n'a aucune mesure. C'est ce qui explique le caractère arrogant et péremptoire des énoncés inégalitaires, alors même que, de toute évidence, ils sont inconsistants et abjects. C'est que ces énoncés de la réaction contemporaine sont entièrement étayés sur l'errance de l'excès étatique, c'est-à-dire sur la violence entièrement déployée de l'anarchie capitaliste. C'est pourquoi les énoncés libéraux représentent un mixte de certitude quant à la puissance et d'indécision totale sur ce dont il s'agit pour la vie des gens et l'affirmation universelle des collectifs.

La logique égalitaire ne peut s'ouvrir que quand l'État est configuré, mis à distance, mesuré. C'est l'errance de l'excès qui empêche la logique égalitaire et non l'excès lui-même. Ce n'est pas du tout la simple puissance de l'état de la situation qui interdit les politiques égalitaires. C'est l'obscurité et le sans-mesure dont cette puissance s'enveloppe. Si l'événement politique autorise une clarification, une fixation, une monstration de cette puissance, alors, au moins localement, la maxime égalitaire est praticable.

Mais quel est le chiffre de l'égalité, le chiffre de ce qui

prescrit qu'on traite collectivement, et dans la pensée politique, chaque singularité identiquement ? Ce chiffre est évidemment le 1. Compter enfin pour un ce qui n'est pas même compté est l'enjeu de toute pensée politique véritable, de toute prescription qui convoque le collectif comme tel. Le 1 est la numéricité du même, et produire du même est ce dont une procédure politique émancipatrice est capable. Le 1 déconfigure toute présomption inégalitaire.

Pour produire du même, compter pour un chacun universellement, il faut travailler *localement*, dans l'écart ouvert entre la politique et l'État, écart dont le principe est la mesure $\pi(\epsilon)$. C'est ainsi que la politique maoïste peut pratiquer une esquisse de révolution agraire dans les zones libérées (celles qui sont hors de portée des armées réactionnaires), ou que la politique bolchevique peut remettre partiellement certaines opérations étatiques entre les mains des soviets, au moins là où ils en sont capables. Ce qui travaille alors est de nouveau la fonction politique π, appliquée dans les conditions de la distance prescriptive qu'elle a créée, mais cette fois aux fins de produire du même, ou de produire du réel sous la maxime égalitaire. On écrira donc : $\pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$, pour désigner cette réduplication de la fonction politique qui, dans les conditions de liberté de pensée/pratique ouvertes par la fixation de la puissance étatique, travaille à produire de l'égalité.

Nous pouvons donc compléter la numéricité de la procédure politique. Elle est composée de trois infinis, celui de la situation, celui, indéterminé, de l'état de la situation, celui de la prescription, qui interrompt l'indétermination et permet la distance à l'État. Et elle s'achève par le 1, partiellement engendré par la fonction politique dans

les conditions, elles-mêmes issues de cette fonction, de la distance à l'État. Le 1 est ici le chiffre du même et de l'égalité.

La numéricité s'écrit : $\sigma, \epsilon, \pi(\epsilon), \pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$.

Ce qui singularise la procédure politique, c'est qu'elle va de l'infini au 1. Elle fait advenir comme vérité universelle du collectif le 1 de l'égalité, par une opération prescriptive sur l'infini de l'État, opération par laquelle elle construit son autonomie, ou sa distance, et peut y effectuer sa maxime.

Remarquons au passage qu'à l'inverse, comme je l'ai établi dans *Conditions*, la procédure amoureuse, qui fait vérité, non du collectif, mais de la différence, ou de la sexuation, va du 1 à l'infini, dans la médiation du deux. En ce sens, et c'est un objet de méditation que je laisse au lecteur, numériquement, la politique est l'inverse de l'amour. Ou : l'amour commence là où la politique finit.

Et puisque le mot est aujourd'hui décisif, donnons pour conclure notre propre définition de la démocratie, où se lira son identité à la politique, dont nous avons déjà parlé.

La démocratie est un ajustage, toujours singulier, de la liberté et de l'égalité. Mais qu'est-ce que le moment de la liberté, en politique ? C'est celui de la mise à distance de l'État, et donc celui où la fonction politique π opère comme assignation d'une mesure à la surpuissance errante de l'état de la situation. Et qu'est-ce que l'égalité, sinon l'opération par quoi, dans la distance ainsi créée, la fonction politique s'applique derechef, cette fois à produire du 1 ? L'ajustage politique de la liberté et de l'égalité n'est donc rien d'autre, pour une procédure politique déterminée, que celui des deux derniers termes de sa numéri-

cité. Il s'écrit : $[\pi(\epsilon)—\pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1]$. Autant dire que nous avons là l'écriture de la démocratie. Nos deux exemples montrent que cette écriture a eu des noms singuliers : « soviets » lors de la révolution bolchevique, « zones libérées » dans le processus maoïste. Mais la démocratie a eu bien d'autres noms dans le passé. Elle en a quelques-uns dans le présent (par exemple : « rassemblement des collectifs d'ouvriers sans-papiers des foyers et de l'Organisation politique »), elle en aura d'autres dans l'avenir.

Si rare soit-elle, la politique, donc la démocratie, a existé, existe, existera. Et, avec elle, sous son exigeante condition, la métapolitique : ce qu'une philosophie déclare, aux fins de son propre effet, être digne du nom de « politique ». Ou encore : ce qu'une pensée déclare être une pensée, sous condition de laquelle elle pense ce qu'est une pensée.

Annexe

Textes publiés utilisés comme matériau dans la composition de ce livre

« Les noms innommables », in *Critique*, Paris, 1996.

« Qu'est-ce qu'un thermidorien ? », *in* Catherine Kintzler, éd., *La Terreur*, Paris, Kimé, 1996.

« Vérités et justice », *in* Jacques Poulain, éd., *Qu'est-ce que la justice ?*, Saint-Denis, PUV, 1996.

« Philosophes et résistance », *in* Jean-Yves Boursier, éd., *Résistance et Résistants*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Table

Prologue. Philosophes résistants 9

1. Contre la « philosophie politique » 19
2. La politique comme pensée : l'œuvre de Sylvain Lazarus 35
3. Althusser : le subjectif sans sujet 67
4. La déliaison politique 77
5. Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie 89
6. Vérités et justice 109
7. Rancière et la communauté des égaux 121
8. Rancière et l'apolitique 129
9. Qu'est-ce qu'un thermidorien ? 139
10. La politique comme procédure de vérité . . . 155

Annexe

Textes publiés utilisés comme matériau dans la composition de ce livre 169

Du même auteur

PHILOSOPHIE

Le Concept de modèle
Maspero, 1969

Théorie du sujet
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1982

Peut-on penser la politique ?
Seuil, 1985

L'Être et l'Événement
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1988

Manifeste pour la philosophie
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1989

Le Nombre et les nombres
Seuil, coll. « Des travaux », 1990

Conditions
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1992

L'Éthique
Hatier, 1993

Deleuze
Hachette, 1997

Saint Paul. La fondation de l'universalisme
PUF, 1997

Court Traité d'ontologie transitoire
Seuil, 1998

Petit Manuel d'inesthétique
Seuil, 1998

ESSAIS CRITIQUES

Rhapsodie pour le théâtre
Imprimerie nationale, 1990

Beckett. L'increvable désir
Hachette, 1995

LITTÉRATURE ET THÉÂTRE

Almagestes. Prose
Seuil, 1964

Portulans. Roman
Seuil, 1967

L'Écharpe rouge. Romanopéra
Maspero, 1979

Ahmed le subtil. Farce
Actes Sud, 1994

Ahmed philosophe
suivi de Ahmed se fâche. Théâtre
Actes Sud, 1995

Les Citrouilles. Comédie
Actes Sud, 1996

Calme Bloc ici-bas. Roman
POL, 1997

ESSAIS POLITIQUES

Théorie de la contradiction
Maspero, 1975

De l'idéologie
en collaboration avec F. Balmès
Maspero, 1976

Le Noyau rationnel
de la dialectique hégélienne
en collaboration avec L. Mossot et J. Bellassen
Maspero, 1977

D'un désastre obscur
Éditions de l'Aube, 1991