

*Journal public (première année : 2014/2015)*

**Table des dates et des thèmes**

- 20.09.15. Lectures, p. 105
- 19.09.15. Passion du réel, p. 100
- 03.09.15. Point aveugle, p. 95
- 26.08.15. (Patience, impatience), p. 94
- 21.07.15. Convictions (Quelques unes assez fermes, d'autres provisoires), p. 87
- 05.07.15. Reprise, p. 84
- 20.03.15. Repères clairs dans la nuit noire, p. 80
- 24.02.15. Changer le ton, p. 77
- 10.02.15. Capitalisme bureaucratique, p. 74
- 24.01.15. Quelques principes d'analyse, p. 68
- 29.12.14. Matérialisme mystique, p. 61
- 14.12.14. Une vie, p. 59
- 08.11.14. Deux peuples, p. 53
- 27.10.14 (Délaisser la polémique), p. 50
- 16.10.14 (De la France), p. 47
- 12.10.14 (Héritage), p. 41
- 11.10.14 (Ethique du rêve), p. 39
- 27.09.14 Amis / ennemis, p. 35
- 16.09.14 En gloire / en scène, p. 32
- 9.09.14 Identité(s), p. 29
- 16.08.14 (En addition à la note du 15.08), p. 29
- 15.08.14 (Démocratie / révolutions), p. 25
- 09.08.14 Critique, p. 23
- 02.08.14 Capital-monde / Citoyenneté planétaire, p. 20
- 31.07.14 Philosophie / politique, p. 16
- 28.07.14 (Petite chronique d'Avignon), p. 14
- 26.07.14 Interruption, p. 14
- 13.07.14 (A propos du « journal »), p. 14
- 12.07.14 Eux / nous, p. 11
- 6.07.14 (Résumé), p. 9
- 30.06.14 (Lectures de Marx), p. 5
- 25.06.14 (Radicalisme et pragmatisme), p. 2

#### 25.06.14

(Radicalisme et pragmatisme).

Dans un grand nombre de positions politiques, spontanées ou réfléchies, prises du côté où on se réclame d'une pensée critique à l'égard du monde institué, je vois souvent depuis des années une confusion entre deux plans qu'il faudrait, à mon avis, distinguer précisément. Le plan de ce qu'on pourrait appeler un engagement révolutionnaire, d'une part, et d'autre part la prise de parti dans une conjoncture. Evidemment, ces deux positions doivent être, autant que faire se peut, liées. Mais ce lien suppose qu'on les distingue avec précision.

A un premier niveau, on peut souhaiter une mise en cause du fonctionnement social dominant. Avec, comme conséquence, un souhait de le voir aboli, ou essentiellement transformé. Appelons ce fonctionnement : capitalisme, ce qui me paraît, jusqu'à nouvel ordre, la dénomination la plus pertinente. (« Libéralisme » semble désigner plutôt une idéologie, et donc « néo-libéralisme » un avatar de celle-ci, alors que « capitalisme » caractérise un certain type de rapports sociaux, et l'organisation qu'il entraîne.) On peut aspirer à ce que le capitalisme ne soit pas le dernier mot de l'organisation des sociétés humaines. C'est clairement mon cas – certains parmi mes très proches ne partagent pas ce souhait. Pour ma part, ce qui est en question concerne l'injustice – non pas l'injustice occasionnelle, mais l'injustice structurale et permanente. Cela concerne, disons, le fait qu'un enfant puisse naître dans une famille aisée au cœur d'un pays riche, et un autre dans un bidonville dans une zone de misère, de violence et de guerre. Cette disparité ne me paraît en rien « naturelle », j'y vois une injustice, produite par le fonctionnement social. Je ne peux pas l'admettre comme fatalité définitive, indépassable destin. D'autres raisons m'engagent à ne pas considérer le capitalisme comme un principe de réalité : mais celle-ci est la principale.

Dès lors que le capitalisme est vu comme une réalité provisoire, quoique très ancrée dans le réel et les consciences, émerge la question des possibilités de le dépasser. C'est une question analytique, et stratégique. On se demande comment concevoir un autre régime social, et quelles sont les modalités d'y parvenir. En principe, pour la pensée tout au moins, la première question conditionne la seconde – quoiqu'on puisse tout à fait imaginer que des transformations pratiques, historiques, relativement imprévues viennent anticiper la conception théorique qu'on peut s'en faire – comme cela s'est produit récemment, par exemple avec les soulèvements arabes. Mais, pour

réfléchir, il est tout de même nécessaire de savoir, au moins un peu, où est le but, avant de chercher comment on y va.

Or, on doit bien constater que, s'il existait un modèle théorique général du dépassement du capitalisme (disons : celui que fournissait l'analyse marxiste, avec son horizon communiste), il a été mis en crise profonde depuis quelques décennies (même si ni le marxisme ni le communisme ne sont, à mes yeux, à considérer comme liquidés : ils doivent être intellectuellement retraversés, interrogés, pour mieux savoir ce que leur crise enseigne, et nous lègue). Donc, aujourd'hui, il est important de ne pas oublier que, même si le capitalisme nous insupporte (ce qui n'est pas une position universelle), nous ne savons pas comment nous en défaire, ni ce qui peut lui succéder. Et la tâche, ici, serait avant tout de travailler à l'élaboration de cette analyse, et à la formation de ces perspectives.

Il existe évidemment un second niveau de l'approche des faits sociaux ou politiques. Car on ne peut pas attendre qu'une nouvelle théorie des transformations sociales soit prête pour prendre parti dans les situations où nous sommes plongés. Dans les conditions de nos vies, dans chaque conjoncture, il faut choisir. En désirant, bien sûr, choisir le meilleur. Celui-ci peut être raisonnablement apprécié, même en l'absence de perspectives de transformations sociales essentielles. Tout ce qui contribue, par exemple, à faire reculer ou à diminuer les injustices, à faire progresser les libertés, à ouvrir la compréhension entre les humains, peut et doit être considéré comme souhaitable. Quant à cela, les appréciations peuvent diverger, en fonction des priorités, ou du fait de ce qu'on appelle des « valeurs ». Mais ces désaccords peuvent être discutés, plus ou moins âprement, et pour chacun d'entre nous, donner lieu à des choix. C'est ainsi que, pour ma part, je souscris à de nombreuses formes de luttes contre les injustices économiques et sociales, pour l'amélioration de la situation des plus pauvres, pour une solidarité planétaire, contre les haines raciales et nationales, etc.

\*

Or, il me semble que ces deux plans sont, plus d'une fois, confondus. J'en donne deux exemples. Le gouvernement de Barack Obama n'est pas révolutionnaire. Il ne travaille pas à l'extinction ou au remplacement du capitalisme. Ce point est assuré. Qu'est-ce qui peut vaincre le capitalisme, en particulier aux USA, et plus encore qu'est-ce qui peut lui succéder ? Je n'en sais rien, et il ne me semble pas être le seul. Faut-il travailler à comprendre comment le capitalisme, entre autres aux USA, peut être dépassé ? Sans aucun doute, à mes yeux. Ceci relève du premier plan que j'essayais de caractériser. En revanche, l'administration Obama est-elle meilleure que celle de ses

prédécesseurs ou adversaires républicains ? L'évaluation me paraît indiscutable – en tout cas si l'on se réclame d'une critique des pratiques autoritaires, inégalitaires, agressives. Cette différence apparaît aussi bien sur le plan de la politique étrangère, que de la politique de la santé, ou, plus encore peut-être, quant aux évolutions symboliques de la question des races, des mœurs, du rapport Nord-Sud, etc. On peut diverger sur l'importance de ces améliorations, les trouver plus ou moins significatives. Mais les nier, les juger inexistantes, revient à mon avis à abdiquer tout engagement concret dans une conjoncture donnée. Ne pas comprendre la valeur de la présidence Obama (comparée à celle de George Bush ou à celle qu'aurait pu mettre en place une victoire des républicains), équivaut à pratiquer la politique du pire, ou de la terre brûlée. Il faudra s'en expliquer plus en détail à propos de telle ou telle conjoncture. J'essaierai de le faire.

Je pourrais développer une argumentation comparable à propos de l'attitude devant le gouvernement de François Hollande. Que celui-ci n'engage pas une mise en question du capitalisme, c'est une évidence. Mais qu'on puisse ne trouver aucune différence pertinente entre sa gestion des affaires et celle de Nicolas Sarkozy me paraît de très mauvaise politique. Or, cette position repose sur une confusion des niveaux d'analyse, et d'action. Je crois pouvoir me considérer comme partisan d'une prise de parti révolutionnaire devant la situation sociale. Je cherche, de tout cœur, les forces et les pensées qui pourraient permettre de dégager une telle perspective, qui reste aujourd'hui complètement bouchée, me semble-t-il. Pendant que ce travail se fait ou s'explore, il me semble devoir à la plus élémentaire éthique politique de ne pas poser que tout se vaut.

Cette confusion n'a pas seulement la conséquence, à mes yeux nuisible, que je viens de dire. Elle a un effet plus profond, que je vais tenter de caractériser. Car si, en l'absence totale de perspectives révolutionnaires, on prétend tenir dans la conjoncture, et en quelque sorte à l'aveugle, une position censément radicale, on agit comme si une perspective de cette sorte existait, alors qu'elle manque. On suppose acquis un débouché qui fait défaut. Et puisque celui-ci est absent, la critique, supposément radicale, de la situation telle qu'elle est, se donne des objectifs où elle les trouve : pas dans le futur (ils y sont introuvables), ni dans le présent bien sûr, ce qui n'aurait aucun sens – donc dans le passé. Je ne veux pas dire par là que le prétendu radicalisme le plus courant fait appel à un vieux futur : le communisme, la révolution à l'ancienne, etc. S'il en était ainsi, ce ne serait à mes yeux qu'un mal circonscrit. Mais ce n'est pas ce qu'on observe : il est très rare d'entendre les nouveaux radicaux réclamer l'appropriation collective des moyens de production, l'état de classe,

l'internationalisme prolétarien, etc. Ce n'est pas dans les futurs du passé que l'on puise : c'est dans le passé du passé, le passé qui a eu lieu, le passé réel. Par exemple : lorsque l'on critique, dans un radicalisme proclamé, la « mondialisation (néo)libérale », la quasi-totalité des mesures préconisées revient à préconiser le retour aux prérogatives du pouvoir d'état, c'est-à-dire de l'état national, dans ses vertus présumées de protection et de républicanisme. Je vois à cela deux inconvénients principaux. D'une part, cette position est passéiste, et me semble totalement inopérante. L'histoire, on devrait l'avoir appris, ne fait pas machine arrière. Mais un autre défaut est plus grave : c'est que cette attitude revient à parer l'état-nation de vertus mythiques, qui étaient exactement celles que les révolutionnaires d'antan ont combattues avec la dernière énergie. L'idée que l'état de la Troisième ou de la Quatrième République était garant de la protection sociale, de l'éducation républicaine, des droits sociaux etc. aurait fait hurler tous les révolutionnaires authentiques de ces époques révolues, qui ne cessaient de dénoncer ces illusions, ces idéologies, et de s'en prendre à l'Etat comme pourvoyeur et garant de la domination du Capital. Bien des radicaux d'aujourd'hui invoquent l'Etat comme une sorte de puissance neutre et universaliste, ce qui revient à relancer idéologiquement l'Etat du capital, et donc la nation de l'Etat-Nation, là où les révolutionnaires ne cessaient d'appeler à leur critique et à leur dépassement. La position de ce prétendu radicalisme n'est donc pas seulement passéiste : elle est exactement réactionnaire. Pas seulement illusoire, mais activement néfaste.

Je ne veux pas induire qu'il faille attendre la reconstruction des « idéaux » pour agir avec profondeur et détermination. Ce n'est d'ailleurs pas d'idéaux qu'il s'agit, mais d'analyses concrètes et d'objectifs définis. Je dis que la confusion entre les plans aboutit à obscurcir la pensée, et l'action, aussi bien quant aux directions fondamentales que sur les options de conjoncture. Il ne faut jamais omettre de se demander dans quel schéma historique peuvent prendre place les changements qu'on appelle. Pour le dire autrement, « radicalisme et pragmatisme vont désormais de pair »<sup>1</sup>.

\*

### 30.06.14

J'ai relu il y a quelques mois, de façon attentive et suivie, les trois grands écrits politiques de Marx : Les luttes de classes en France, Le dix-huit brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte, et La guerre civile en France, textes qu'on désigne souvent comme des ouvrages « historiques », parce que ce dont ils

---

<sup>1</sup> « Hypothèses et questions politiques » (2007), in *Livraison et délivrance*, Belin, 2009. Ou sur <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/autres-ecrits/hypotheses-2007/>.

traitent (la révolution de 1848, la prise de pouvoir par Napoléon III, et la Commune) nous apparaît aujourd'hui comme une grande séquence de l'histoire. Mais il est frappant de noter qu'ils ont été écrits à chaud, pendant les événements, avant que ceux-ci aient été dénoués ou tranchés, et avec un souci de comprendre comment ils allaient ou pouvaient évoluer. Histoire donc, sans aucun doute, mais histoire en acte, « immédiate » (ce n'est pas le bon terme) – c'est-à-dire politique au plein sens du mot. On voit là l'inanité des considérations sur l'absence de pensée proprement politique dans l'œuvre de Marx, mais on voit aussi la raison de cette cécité : car ces écrits sont tout entiers consacrés à tenter de comprendre les luttes politiques en termes d'analyses de classes, et on suppose que la pensée « proprement politique » doit s'affranchir de ce critère pour accéder à une spécificité ou à une autonomie du politique comme tel. Alors que, à la pensée politique d'aujourd'hui, comme je vais tenter de le dire, c'est précisément une telle interprétation en termes de rapports sociaux qui fait cruellement défaut – et qui lui fait défaut, politiquement. Il est remarquable aussi que ces trois écrits témoignant de la pensée politique de Marx portent, tous trois, sur la France – alors que leur auteur ne manquait pas d'attention à la situation britannique, russe, ou allemande bien sûr, entre autres. Cela mériterait d'être plus attentivement questionné, au-delà de la simple conjoncture.

La recherche de Marx dans ces textes veut tenter de comprendre quels groupes, et quels intérêts sociaux, s'expriment dans les différentes tendances politiques qui s'affrontent. Une dimension de cette analyse me frappe particulièrement. Dans les mouvements révolutionnaires, qui aboutissent en 1848 à la chute de la Monarchie de Juillet, et dans les affrontements qui suivent jusqu'à l'établissement du second Empire, Marx voit s'opposer des tendances diverses : monarchistes « légitimistes », favorables à la lignée royale qui a précédé la révolution de 89, et qui a repris le pouvoir à la restauration de 1814-1815 ; monarchistes « orléanistes », partisans de la royauté de Louis-Philippe qui vient de tomber en 1848 ; bonapartistes, républicains modérés, républicains radicaux. Globalement, Marx interprète ces différentes tendances comme exprimant des intérêts de la bourgeoisie, classe montante. Il peut éprouver des sentiments politiques divers à l'égard des unes ou des autres, selon qu'il s'agit des orientations les plus farouchement réactionnaires (comme pour les légitimistes) ou autoritaires (comme chez les bonapartistes). Il peut montrer plus de sympathie pour les courants les plus favorables à l'instauration ou au maintien d'une république, et à son infléchissement dans un sens social. Il n'en reste pas moins qu'il conçoit toutes ces politiques comme bourgeoises dans leur dynamique profonde. Or, ce que je veux remarquer ici est que cette façon

d'assigner des courants politiques très différents à une nature de classe commune n'empêche pas Marx de consacrer une énorme énergie à tenter de comprendre les raisons de leurs différences et de leurs oppositions. Les deux premiers grands écrits sont ainsi consacrés, presque intégralement, à l'analyse des intérêts sociaux différents qu'expriment les monarchistes s'ils sont légitimistes ou orléanistes, et des groupes sociaux distincts qui fondent les tendances politiques (bourgeoises) divergentes : républicanisme bourgeois, soutiens paysans ou même ouvriers à telle ou telle frange de la politique bourgeoise etc. Il s'agit d'interpréter le sens et la portée des conflits politiques entre différentes fractions de la bourgeoisie, et de comprendre leur nature sociale.

Je voudrais comparer, de façon un peu abrupte, cette richesse de pensée politique à ce qui m'apparaît comme le point aveugle de bien de nos analyses présentes. Avec deux exemples, déjà évoqués dans la note précédente. Premièrement, l'administration Obama. On considère, à mon avis de façon globalement juste, que cette administration exprime la vision politique d'un régime dominé par le grand capitalisme américain. A partir de là, on oscille entre deux positions souvent complémentaires : premièrement un discours qui consiste à dire que ce n'est pas bien. Donc qu'Obama fait de mauvaises choses. Et en second lieu, une interprétation qui assimile globalement sa politique à celle de ses adversaires républicains, du fait qu'il s'agit, pour l'une et l'autre, de servir les intérêts du capitalisme américain. On s'interdit alors de comprendre la nature profonde de l'opposition (féroce) qui oppose la droite ou l'extrême droite républicaine à l'administration démocrate. Ou bien on aborde cette opposition en termes de désapprobation plus ou moins complète des politiques préconisées ou menées. Une question, à mes yeux essentielle, reste totalement absente : quels intérêts différents, quelles forces sociales, s'expriment dans la lutte entre républicains et démocrates ? Nul doute que certains analystes y pensent, ou les étudient : mais ces éléments de réflexion restent discrets, peu apparents, par rapport à la double attitude qui consiste, d'une part à tenir les deux orientations comme interchangeables (ce qui est sans cesse démenti par la violence des oppositions), ou à s'en tenir à une condamnation plus ou moins graduée de l'une ou de l'autre. C'est la compréhension qui fait défaut.

Comme on l'imagine, je vois la même lacune, encore plus criante à mes yeux, dans l'attitude d'une part de la pensée critique à propos de la France. La France est un état capitaliste. Le gouvernement Hollande comme le gouvernement Sarkozy gèrent le capitalisme sans le remettre en cause. Il me paraît donc avéré que ces gouvernements agissent dans le sens de ce qu'ils

considèrent comme une meilleure vision du capitalisme et de son avenir. De cette considération toute simple, trois conséquences découlent :

a) il faut tenter d'identifier les intérêts, les groupes sociaux qui s'expriment dans chacune des orientations modernes du capitalisme, au sein de l'état français. Puisqu'il y a différence politique, on doit postuler que cette différence manifeste les singularités divergentes de forces ou de compositions de forces, de groupes ou d'ensembles de groupes. Pour produire cette identification, l'ancien marxisme ne suffit pas : le capitalisme a traversé d'énormes évolutions, et même si l'on peut penser (je le pense) que la dénomination « capitalisme » est encore pertinente, il n'en reste pas moins que les différences sont colossales, entre le monde de la Monarchie de juillet et le nôtre. Il faut donc tenter de comprendre quelles dynamiques sociales se manifestent dans la vie politique, et en particulier quelles fractions, quelles tendances du capitalisme s'expriment dans sa gestion présente, celle du gouvernement Hollande en particulier.

b) car on ne peut éluder le conflit, par moments d'une grande violence, qui oppose deux tendances dans la gestion du capitalisme. Ici, je ne peux que redire ce que j'avançais plus haut à propos des USA : il est aussi stérile de considérer les deux gestions (de droite et de gauche) du capitalisme comme équivalentes (de tenir leurs différences pour nulles) que d'ignorer leur socle commun. Les politiques de Sarkozy et Hollande ont à la fois une nature commune, comme expressions des tendances fondamentales du capitalisme d'aujourd'hui, et aussi des différences considérables, qui se manifestent par une très vive tension dans la lutte pour le pouvoir. On se doit d'analyser cela, autant qu'on doit analyser ce qu'exprime, en profondeur, la montée des nouvelles extrêmes droites.

c) il faut donc en finir avec la lamentation sur la trahison et sur les erreurs. Il faut cesser de considérer que la gauche socialiste au pouvoir serait l'expression dévoyée, traîtresse, fourvoyée du « peuple », lequel serait par nature opposé à la gestion actuelle du capital. De ce point de vue, Hollande ne trahit rien ni personne : il exprime et suit, de façon sans doute cohérente (même si c'est avec peu de succès) une certaine orientation politique de l'intérêt qu'il exprime et tente de servir. Qu'il y soit habile ou maladroit est une tout autre question. La gestion Hollande n'est pas une erreur historique, qui viendrait par mégarde s'installer là où une bonne politique aurait dû prendre place. Ce genre de déplorations ne sert strictement à rien. Il faut revenir, en l'appliquant à une tout autre situation, à la finesse et à la complexité de l'analyse marxienne : la gestion du pouvoir actuel sert des intérêts qu'il faut décrypter, dans leur spécificité, et elle exprime plus ou moins adéquatement la position de groupes



sociaux qu'il faut identifier et caractériser. C'est ce que fait, avec la grossièreté que l'on sait, une certaine droite en parlant des « bobos », et en affirmant que la gauche socialiste porte les valeurs et les intérêts d'une classe favorisée : cultivée, urbaine, modernisée, mondiale. Je ne dis pas que c'est vrai, mais qu'il faut produire une analyse affûtée de ce que ce pouvoir manifeste et met en jeu. Et c'est une analyse politique.

De très nombreuses questions restent alors en suspens, à supposer même qu'on avance dans ces éclaircissements (ce que je ne fais pas ici, pour l'instant), et en particulier celle-ci : quelles sont les forces sociales (ou : les sujets historiques) qui peuvent désormais s'opposer à cette double gestion, droitnière et gauchère, du capitalisme ? Ou bien : quels pourraient être, dans nos réalités sociales, les groupes porteurs d'une éventuelle transformation ?

\*

#### **6.07.14**

Les deux premières « entrées » de ce Journal ont abouti à une conclusion qu'on peut résumer ainsi :

– d'une part, une pensée critique à venir se devrait d'affirmer son autonomie par rapport aux différents types de gestions du capitalisme, et en particulier aux deux d'entre elles qui s'affrontent souvent, qu'on peut appeler droitnière et gauchère, sans s'inféoder intellectuellement à l'une ou à l'autre, ni dans l'allégeance, ni dans le dépit ;

– d'autre part, cette autonomie en devenir ne devrait pas conduire à considérer ces gestions comme équivalentes. Au contraire, en tant qu'approche autonome, une pensée critique (pour appeler ainsi un dynamisme qui reste à caractériser, j'y viens) devrait chercher à distinguer avec finesse les différentes gouvernances du capitalisme, pour comprendre les raisons de leurs affrontements, déterminer ses préférences tactiques ou pragmatiques, surtout tant que de réelles perspectives de dépassement du capitalisme font défaut. Elle devrait travailler à produire ces perspectives, tout en regardant l'actualité d'un œil évaluateur et discriminant.

Cette conclusion, très provisoire, ouvre alors sur une question. L'alternative (capitalismes de droite et de gauche), sur laquelle il s'agirait de produire un regard critique positif et éthique, renvoie au le statut de ce regard, de cette pensée recherchée. Quelle en est la situation, la position historique ? A quel poste d'observation et d'engagement cette position prétend-elle se placer ? Ou, pour le dire autrement, quelles pourraient être les forces, les énergies, les dynamiques sociales susceptibles de fonder, ou de soutenir, la possibilité d'un autre fonctionnement social que la celui des injustices vertigineuses que le capitalisme engendre ou aggrave ? Pour Marx, et les marxistes qui l'ont suivi, la

réponse était nette : le porteur de l'avenir, c'était « le prolétariat », et ses éventuels alliés, qui lorsqu'ils parviendraient à se réunir constitueraient la grande majorité des populations. Du coup, la pensée devait chercher à rejoindre et à exprimer cette situation censément objective. La classe ouvrière était à la fois l'élément le plus radical dans ce rassemblement, et le seul capable de l'entraîner vers la réussite. Ne revenons pas, ici et pour l'instant, sur les raisons qui font que cette réponse, formulée par le marxisme classique, ne peut plus nous satisfaire – en tout cas, tant que ses termes et sa syntaxe n'ont pas été très profondément repensés. Avons-nous, dans l'immédiat, des éléments qui permettent d'avancer vers une autre approche ? Nous ne pouvons pas pointer une force sociale qui, par elle-même, viendrait prendre la place et le rôle du sujet historique pour la séquence qui pourrait s'ouvrir. Quels seraient alors nos repères ? J'indique ci-dessous quelques frayages possibles, en vrac et sans construction nette : ceci est un journal de réflexion, pas un traité.

Pour repérer cette force, ou ces forces possibles, il faut traverser la clôture du cadre national. La nature mondiale du capitalisme, ses formes de domination et son développement en cours, font que des dynamiques qui pourraient inquiéter son hégémonie ne peuvent émerger que comme planétaires. Cela ne signifie pas que des crises, luttes, affirmations locales, voire nationales, n'aient plus d'importance. Aucun penchant à cette sorte d'abandon ou de désertion. Mais il est crucial, à mes yeux, que leurs perspectives se situent explicitement dans le contexte d'une remise en cause planétaire de la gestion capitaliste. C'est essentiel, pour au moins deux raisons : d'abord, parce que la plus grande misère, et la plus violente exploitation, touchent les populations du Sud, et que donc toute remise en cause de la domination capitaliste qui ne s'appuie pas sur une solidarité primordiale avec les plus exploités, les plus appauvris, les plus violentés prend la signification, injuste et néfaste, de la défense de relatifs privilèges. Pour le dire autrement : s'il est légitime que des ouvriers, ou d'autres malmenés dans un pays riche, défendent leurs acquis, cette justesse ne prend sens désormais que si elle se joint, clairement, à un parti-pris actif en faveur de ceux qui, au sein d'un même système, sont plus violemment et plus radicalement dépossédés qu'eux. La transnationalité de la domination requiert, comme son double positif, une citoyenneté transnationale et transcontinentale. En second lieu, la solidarité planétaire est obligatoire devant les questions écologiques : l'accumulation capitaliste touche là une de ses limites les plus objectives<sup>2</sup>.

Une deuxième nécessité de cette dynamique serait d'intégrer les travailleurs intellectuels et culturels. Sans aucune priorité, mais de façon

---

<sup>2</sup> Voir « Hypothèses et questions politiques » (2007), § 4. Cf. ci-dessus (30.06.14), note 1.

organique, constitutive. Exigence liée à une évolution présente du capitalisme, dans sa structure intime, sur laquelle il faudra revenir.

Un troisième élément est que, si l'exploitation dans le travail salarié reste centrale (par exemple dans le processus dit de « délocalisation » des entreprises du Nord vers des pays plus pauvres, lequel joue aujourd'hui le premier rôle dans la pression capitaliste sur les niveaux de salaires), cette donnée n'est plus la seule. Il faut y intégrer, structurellement, l'énorme partie du monde social qui est bannie du travail. Le monde « sans travail », chômeurs au Nord et vastes populations sous-prolétarisées au Sud, doit être pensé au cœur de l'analyse du capitalisme mondial, non plus comme une seule « armée de réserve », mais comme un champ intrinsèque de la domination et des perspectives de son (éventuel) dépassement.

Enfin, dans la recherche d'une conjonction possible de forces sociales si hétérogènes (couches sociales attaquées au Nord, zones de misères au Sud, production de savoirs et de cultures, monde sans travail) – lien si difficile à concevoir qu'il semble une fantasmagorie – un élément me paraît pouvoir jouer un rôle déterminant, sinon d'unification possible, au moins de terrain de dialogues et de rencontres : le croisement planétaire des cultures. La circulation des formes musicales et des danses, les usages techniques, les pratiques vestimentaires, le rapport aux récits, aux images, aux écrans, le désir d'émancipation féminin, la remise en cause des hégémonies sexuelles, l'évolution des pratiques de santé, le souci de la nature, même s'ils sont répartis de façon plus qu'hétéroclite ici et là, créent des terrains de dialogues, entre des populations en Extrême-Orient, dans le monde arabe, en Afrique, dans le continent sud et nord-américain, et dans les Europes, qui doivent faire l'objet de la plus inventive attention.

En d'autres termes : voir ou faire danser ou penser ensemble un jeune ouvrier en Europe et une femme africaine (ou l'inverse, ou d'autres, dans tous les styles géo-culturels, d'âges, de sexes ou d'appariements qu'on voudra) est un élément de la politique à venir.

\*

### **12.07.14**

Eux/nous.

Dans la pensée antiraciste (j'use de l'adjectif en un sens positif) il est courant de dénoncer l'exclusion des « autres ». Dénonciation salutaire. En général, on désigne par là, avec raison, les immigrés ou immigrants, les étrangers lointains ou proches, les pratiquants d'autres religions, les sexualités minoritaires, les races différentes. La mise au ban de ces groupes posés comme extérieurs permet de constituer un « eux », dont l'effet corrélatif est d'identifier

un « nous », qui s'institue par cette opération, car il pourrait sans elle rester très incertain. Alsaciens et Catalans, mais aussi catholiques et protestants, citadins et campagnards, patrons et ouvriers, intellectuels et manuels pourraient s'opposer, et rien ne leur permettrait de former un « nous » homogène, sauf le face à face avec les Arabes, musulmans, juifs, noirs ou roms globalement pointés comme « eux ». Tout ceci est à peu près acquis, au moins dans les convictions antiracistes, tout en demandant à être sans cesse réaffirmé et approfondi.

Il est cependant un autre « eux » dont la position est aussi fréquente, mais la compréhension moins établie. C'est celui qui est utilisé, souvent, pour désigner les dirigeants, et en particulier les dirigeants politiques, mais aussi toute une constellation bureaucratique qui les entoure. Ce qu'on appelle, dans une dénomination curieuse, les « élites ». On peut y inclure les ministres et leurs conseillers, les députés, l'administration européenne, la haute fonction publique, parfois les médias, et toutes sortes de personnes influentes, définies ou imprécises. Cette imprécision est au cœur du problème. Car parler d'une sorte de réseau de pouvoir, dont l'existence est supposée aussi assurée que sa définition est obscure, conduit à laisser dans l'ombre la définition de sa nature. C'est très différent du concept de classe dirigeante, que le marxisme définissait par la propriété des moyens de production. Ce flou peut se marquer par deux traits significatifs. D'une part, l'emploi de l'expression : « la classe politique ». Pour une analyse critique rigoureuse, il n'est pas avéré que les dirigeants politiques constituent une classe. D'un point de vue marxiste, certainement pas : une classe sociale se détermine par sa place dans la production. Même si on étend, affine ou reconsidère les critères de cette position à la lumière des réalités présentes, le fait d'être élu député ne fonde pas, dans cette vision, une appartenance de classe. Du coup, désigner « la classe politique » comme un tout empêche de se demander pour quels intérêts de classe agit tel ou tel parti. L'emploi du terme fait alors écran devant la réalité des classes, telles qu'elles s'inscrivent ou évoluent dans la vie sociale effective. En second lieu, l'incrimination de ces « élites dirigeantes » indéfinies laisse de côté l'analyse des conduites et fonctions de la domination proprement économique. L'accusation des « élites » dispense d'interroger le capitalisme comme tel. C'est ainsi qu'on verra considérer « les fonctionnaires », ou les intellectuels, ou les intermittents du spectacle – voire les chômeurs – comme des « privilégiés », sans considérer que les patrons ou actionnaires des très grandes entreprises bénéficient de « privilèges », sous prétexte que leurs revenus leur viennent d'une activité privée – comme si ce fait excluait la discussion. Et s'il arrive que leur statut soit questionné, c'est (parfois) en termes de niveau de revenu, et pas du point de vue de leur place dans un rapport de production (d'échange, de

distribution). Ce qui permet de s'accommoder ou de s'affliger d'une disparité vue comme naturelle, inévitable, et dispense d'en interroger la racine historique, juridique, réelle.

Or, cette configuration, de discours et de pensée, est au fondement de ce qu'on nomme les populismes. Appeler au grand coup de balai pour chasser les élites, les dirigeants, les partis, les politiciens, etc., permet de faire silence sur la question du capitalisme et de la propriété des grands moyens de production et d'échange. Il arrive qu'on se demande ce qui fait la différence entre les populismes d'extrême-droite et d'extrême-gauche. En tout cas, on pourra attendre en vain de l'extrême droite la mise en question du capitalisme et de ses mécanismes d'appropriation et d'accumulation. Il est d'autant plus navrant de voir une certaine extrême-gauche se complaire dans la dénonciation populiste des dirigeants en général, sans mettre en cause avec précision l'assujettissement des responsabilités, publiques autant que privées, à la domination du grand capital. Car il faudrait pour cela caractériser cette appropriation dans ses formes contemporaines, et ce n'est pas si simple, et décrire avec soin ses relais dans la vie politique, les médias. Il faudrait différencier les commanditaires d'une politique et ses exécutants – distinction aussi nécessaire que pour un méfait quelconque. Et aussi, du coup, analyser les contradictions internes entre les diverses politiques du capital, ce qui est la condition de l'intelligence et du succès.

En lieu et place d'une telle analyse, et d'une telle éthique du discours, est posée une entité mythique et idéologique : « eux ». Pourquoi ce pronom ? Parce qu'il permet de lui opposer un « nous » de fiction. Et donc de construire le supposé « peuple » dont les populismes se font alors les porte-paroles autoproclamés. Cette entité (« eux ») prend aussi la forme du « on ». On, c'est eux. On dit, on veut faire croire, on prétend, on manigance. Le « on » a ainsi pour fonction d'autoriser l'introduction subreptice du « nous » le plus indéfini. « On veut nous faire croire que » : tel est l'énoncé populiste matriciel. Il faudrait demander : qui est « on » ? Ce qui appellerait la caractérisation précise souhaitée ci-dessus. Au lieu de cela, « on ». Ainsi se montre avec netteté le lien de structure entre populisme et complotisme. « On », cela désigne une entité vague, anonyme, dont la réalité, cachée, est supposée incontestable. Surtout, « on » permet d'induire un « nous » qui ne répond à aucune définition, et donc à aucune construction collective, effective, précise, pratique, combative, à un peuple sans composantes, sans contradictions ni alliances. « On veut nous faire croire » ceci ou cela – le double tour de la position populiste des « élites » perverses et du « peuple » méfiant est joué. Cela se lit sous les meilleures plumes. Il est préférable de questionner, de façon précise et analytique, les

processus par lesquels se produit le « nous », pour le meilleur ou le pire : comme le fait, par exemple, Judith Butler (Cf. « Nous, le peuple », dans le volume collectif *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, La Fabrique éditions, 2013).

La fonction de cette double fabrication langagière (« eux » ou « on » d'un côté, « nous » de l'autre) est évidemment d'induire une production de haine. Il est de la plus haute importance de se demander si la haine peut-être d'une quelconque légitimité, et utilité, dans une politique d'émancipation pour les temps qui viennent.

\*

### **13.07.14**

Depuis quelque temps, j'ai fait entrer une note sur ce journal à intervalles de quelques jours, chaque semaine environ. Je pense continuer ainsi : cela variera bien sûr, en se rapprochant ou s'espçant. Et j'ignore quelle sera la durée de cette tentative. Mais je ne vais pas signaler chaque entrée avec une nouvelle information par mail ou sur Facebook, Twitter. Les lecteurs intéressés peuvent consulter désormais la rubrique selon leurs souhaits.

Ce journal est pour l'instant politique. Je n'ai pas décidé qu'il en serait ainsi de façon définitive. Il est certain que je n'imagine pas tenir la chronique de faits et gestes de ma vie quotidienne, je n'en vois pas l'intérêt dans ce cadre, et ce n'est pas mon goût. C'est bien un journal public. Mais les questions abordées pourraient être néanmoins très diverses : philosophiques, artistiques, voire personnelles si elles engagent des approches de pensée. Et politiques, comme c'est le cas pour l'instant, ainsi qu'en témoigne la nouvelle note que je publie aujourd'hui.

\*

### **26.07.14**

La rubrique « Journal », interrompue par l'activité au Festival d'Avignon, reprendra d'ici peu, d'abord avec un bref bilan de cette séquence festivalière, puis par la poursuite de la réflexion.

\*

### **28.07.14**

(Petite chronique d'Avignon)

Pendant deux semaines, je viens de séjourner au Festival d'Avignon. Si j'essaie de résumer, le plus loyalement possible, les faits marquants qui m'ont concerné de façon directe, cela donne à peu près ceci :

1. La pièce *Mai, juin, juillet*, que j'ai écrite, mise en scène par Christian Schiaretti, a été jouée par le TNP à l'Opéra d'Avignon du 14 au 19 juillet. Le public a fait au spectacle un accueil enthousiaste, conclu par des ovations devant des salles combles. La réception par une majorité de professionnels a paru vivement favorable – avec interrogations et débats, intenses. La presse nationale s'est montrée réservée, ou sévère : trois journaux (*Le Monde*, *Télérama*, *La Croix*) ont publié des commentaires très négatifs, en particulier pour l'écriture. D'autres (*Libération*, *L'Humanité*, *L'Express*, *Le Nouvel Observateur*) ont exprimé des jugements plus nuancés, mais sans enthousiasme. La presse locale a été chaleureuse, comme bon nombre de blogs.

2. Le mouvement de protestation concernant l'assurance-chômage et ses transformations en cours s'est révélé puissant, de très nombreuses compagnies affichant leur participation ou leur soutien. J'ai exprimé ma solidarité chaque fois que je l'ai pu, dans le cadre défini avec la plupart des artistes du Festival, et formulé dans le texte « L'hypothèse d'Avignon ». Les conséquences pour les spectacles auxquels j'ai participé ont été, principalement : a) l'annulation d'une journée de montage de *Mai, juin, juillet*, ce qui a posé de gros problèmes d'installation, compte tenu du temps très court disponible à l'Opéra ; et b) l'annulation d'une soirée du spectacle *Les Pauvres Gens* (voir ci-dessous) le 24, avec une représentation de remplacement le 26, ces deux dernières décisions étant prises par une forte majorité de participants à ce second travail.

3. Le poème de V. Hugo *Les Pauvres Gens*, que j'ai mis en scène, a donc été donné trois fois au Gymnase Saint Joseph les 25 et 26. La première de ces représentations m'a laissé très insatisfait. Le spectacle avait été créé en mai aux Pénitents Blancs, et avait produit chez tous, public et participants, un élan d'émotion, qui n'a pas été retrouvé ce premier soir. Le travail de remise en place avant et après cette soirée ayant été acharné, les deux représentations suivantes ont permis de rehausser le spectacle dans sa puissance poétique et sa force de partage, et l'accueil des deux dernières a été enthousiaste.

Voilà pour les faits, tels que je les ai vécus. L'analyse ne peut qu'être plus complexe. J'éprouve un fort désir d'engager, à ce propos, un effort de pensée – sans chercher l'autojustification, mais sans reniement non plus. Disons pour l'instant qu'en ce qui concerne les événements survenus autour de *Mai, juin, juillet*, je vois une sorte de dissentiment esthétique qui se creuse, en particulier sur les questions d'écriture, et qui me semble diviser en profondeur l'opinion théâtrale. Cette division doit être désormais formulée pour elle-même, et faire

l'objet d'une réflexion poussée. L'opposition entre « texte » et « image » ne me paraît pas en rendre compte de façon satisfaisante, même s'il est certain qu'un certain rapport au texte (et une certaine forme d'écriture) peuvent y être impliqués aussi. Mais on ne parviendra pas à penser ce conflit des goûts sans l'articuler avec une analyse politique (ou historique, concernant l'actuelle économie générale des récits). Le dissentiment esthétique met en jeu une tension politique – et donc éthique. J'ai tenté d'en profiler quelques éléments il y a une dizaine d'années dans *Après la Révolution* (Belin, 2003). Il faut reprendre l'analyse de manière approfondie, accentuée. Et il est patent que la nature même de l'entreprise *Mai, juin, juillet* ne pouvait qu'accuser cette division. Par le sujet d'abord, puisque la question y est bien : où en est-on avec mai 1968 (et sa liquidation) et, par là, avec l'orientation révolutionnaire ? Par les choix de forme ensuite, en tant qu'il s'est agi d'un certain *lyrisme prosaïque*, d'un *lyrisme politique*, jouant sur la dissonance des codes, dont le refus n'a jamais été produit de façon réflexive, mais seulement exprimé, dans un agacement frivole, comme condamnation d'une *faute de goût*. Il faudra y revenir, avec soin. Le temps du débat esthétique doit se rouvrir. Je ne dis pas que mon travail doive être nécessairement approuvé, ou aimé : mais que son rejet devrait pouvoir s'exprimer dans une pensée *critique*, et donc si possible intelligente. Ce qui pourrait se traduire par : cultivée, sensible, travailleuse (ouvrière). Souhait très optimiste, bien sûr.

Je n'en suis que plus résolu à poursuivre l'expérience de ce « Journal », dans sa visée politique, interrogatrice, et aussi comme traversée personnelle – ce qu'est tout journal, je suppose. De façon très inattendue, durant ces jours parfois difficiles, la (re)lecture de Marx me fait un bien fou.

\*

**31.07.14**

Philosophie/politique.

(Une précaution liminaire. La note ci-dessous utilise à nouveau des instruments empruntés à Marx et ses continuateurs. Je sais que certains lecteurs, qui ont la gentillesse de s'intéresser à ce journal et me le font savoir, n'usent pas de ces références et ne se situent pas dans ce cadre de pensée. Il se trouve que, pour renouer le fil d'une réflexion critique, j'éprouve la nécessité de partir de ce dispositif marxien. La raison en est simple, je l'ai déjà évoquée : je ne vois pas de meilleure manière de caractériser le système actuel de domination du monde que le concept de *capitalisme*. Et pour tenter d'y mettre un contenu précis, je ne sais pas me passer de l'analyse marxienne, au moins comme point de départ. J'espère avoir l'occasion de montrer chemin faisant que, même au-delà de ce



dispositif, certaines préoccupations, ou même certaines hypothèses, peuvent être partagées avec d'autres, qui réfléchissent avec d'autres outils.)

Lorsque les fondateurs du marxisme évoquaient la nécessité de la dialectique, ils indiquaient souvent leur refus de l'illusion que les choses sont identiques à elles-mêmes, dotées d'une essence fixe et immuable, et donc leur volonté de penser le changement (bien sûr), le mouvement, mais aussi la non-identité, la connexion universelle de tout, et de se déprendre des oppositions « métaphysiques », qui posent des entités se faisant face comme des données incompatibles et séparées. Tout ceci est bel et bon, et évoque pour un lecteur d'aujourd'hui des développements ultérieurs comme ceux de Whitehead, autant que des pensées plus anciennes comme on en trouve dans les textes majeurs du bouddhisme. Par bien des formules, ces réflexions semblaient annoncer les avancées récentes de la « déconstruction », ou tout simplement les progrès de la pensée critique, souvent liés aux développements des sciences.

Mais, lorsque le marxisme – peu à peu institué en système, chez Engels, Lénine, puis Politzer par exemple ? ou bien déjà chez Marx ? – a formulé cette pensée dialectique en termes de « lois », il en est venu rapidement à énoncer, comme une de ses postulats fondamentales, celle de l'universalité de la *contradiction*. Sous plusieurs formes : unités des contraires, négation de la négation, etc. Or, si je médite cette « loi » de la contradiction, une interrogation s'ouvre, chez moi comme chez bien d'autres depuis longtemps. Au nom de quelle présupposition la contradiction devrait-elle être pensée comme universelle, comme formant une sorte de noyau nécessaire des choses ? La différence, sans doute, la non-identité, la mutation, la connexion, le processus – tout cela semble s'imposer à un esprit contemporain, non comme de nouveaux noms des essences, mais précisément dans un mouvement de dés-essentialisation de la pensée. Mais pourquoi la contradiction ? Pourquoi y aurait-il, au fond de l'être, ce régime singulier de constitution de tout ? Cette question se divise elle-même en deux branches.

a) la contradiction est une opération de pensée et de discours, une modalité logique. Contredire, c'est dire le contraire. Une contradiction s'institue, d'abord, entre des énoncés. Au nom de quel présupposé cette donnée langagière serait-elle nichée au fond des choses ? Par quel décret y serait-elle posée ? La question – souvent soulevée – est d'autant plus troublante que, dans sa critique de Hegel, dans sa volonté de « remettre la dialectique sur ses pieds », alors qu'elle « marchait sur la tête », le marxisme a beaucoup insisté sur le fait que la dialectique hégélienne est une *logique*, qui instaure au fond de l'être une opération idéale, le devenir d'un logos, et qu'il s'agit précisément de sortir de

cet idéalisme pour penser à partir du réel, et en particulier du monde matériel. Par quel mystère, métaphysique pour le coup, cette logique de la contradiction serait-elle disposée dans le cœur de tout ? N'y a-t-il pas là, tout simplement, une sorte de persistance, ou de revanche, de l'ontologie métaphysique dont il s'agissait de s'affranchir ? La question apparaît avec force dès que la « loi » dialectique se formule en loi de la « négation de la négation », comme c'est le cas chez Engels et ses successeurs. La négation est, de façon patente, une opération logique, un mode de discours. Son redoublement dialectique est foncièrement logicien. Et il en va de même lorsqu'il s'agit d'antagonisme, notion dont le noyau, sauf erreur, est rhétorique (l'agôn, le conflit des argumentations).

b) mais, même en supposant que l'on s'affranchisse de cette dépendance logicienne ou idéale de la dialectique pour penser en termes de « lutte des contraires » (plutôt que de contradiction des énoncés), donc même si l'on suppose à cette loi de la contradiction un statut ontologique censément épuré de sa nature discursive, et plus essentiellement matériel (substantiel ou énergétique), la question demeure. En effet, en vertu de quoi le fond du réel serait-il, par essence, articulé sur un conflit ? C'est-à-dire une lutte, un combat intime ? Ne faut-il pas voir là l'importation, au cœur des choses, d'une notion purement humaine, voire animale, celle de l'affrontement ? Bien sûr, on peut analyser certains processus à l'aide de la catégorie de la négation, il n'est ni possible ni souhaitable de l'exclure de la pensée. Mais le fait d'y voir une sorte d'invariant universel ne repose-t-il pas sur une ontologie implicite du combat, voire de la rivalité ? N'y a-t-il pas là un héraclitéisme plus ou moins avoué, qui voit *Polemos*, la guerre, comme l'essence des choses ? La guerre au cœur de l'être, on peut y croire ou pas, selon ses goûts. Mais n'est-ce pas exactement un présupposé foncièrement métaphysique, et donc, proprement, une croyance, une sorte de foi ?

La dialectique, dans cet aspect en tout cas (universalité de la contradiction, comme négation au cœur des choses, ou guerre au fond de l'être) semble assise sur une métaphysique de l'opposition, à quoi la pensée la plus contemporaine incline à résister.

Si j'en parle ici, ce n'est pas pour lever ce lièvre comme tant d'autres avant moi. C'est parce que cette particularité (métaphysique) de la dialectique a des conséquences déterminées dans la réflexion politique, et singulièrement dans ses prolongements actuels. En effet, l'opposition (la contradiction, l'affrontement, l'antagonisme, etc.) suppose, ou constitue, deux éléments dans un face-à-face. Elle implique une sorte de symétrie, et en tout cas de dualité (de duel). Dans une contradiction, les deux éléments contradictoires sont de statut

équivalent, au moins en tant qu'ils s'affrontent. Soit comme énoncés, soit comme forces. Et c'est bien ce que voulait dire le marxisme classique, lorsqu'il appliquait la « loi » de la contradiction au domaine historique. Le moteur de l'histoire, disait-il, est la lutte des classes : et cette lutte oppose, pour la période présente, dans un face-à-face frontal, la bourgeoisie et le prolétariat. D'autres classes, d'autres forces, sont impliquées dans ce conflit. Mais celui-ci se détermine, par sa donnée essentielle, comme cet affrontement symétrique et bipolaire des deux classes en lutte l'une contre l'autre. Si donc il y a là une loi universelle des choses, et en particulier de l'histoire, il faut chercher aujourd'hui quelles sont les deux forces qui s'opposent, ou devront s'opposer, pour que le cours de l'histoire continue sa progression. Supposons que l'une de ces forces soit à peu près identifiable : le capitalisme mondial, la bourgeoisie planétaire, les propriétaires des moyens de production organisés en multinationales etc. Alors il faut trouver quelle est la force qui s'oppose à cette domination. Ou bien le prolétariat mondial, ou bien quelque chose qui puisse venir prendre sa place, et qui fonctionnera, dans cette opposition, comme sujet de la séquence historique en cours et porteur de l'énergie du devenir.

Or, on peut considérer – c'est ce à quoi j'incline – qu'il n'en va pas nécessairement ainsi. En effet, un autre modèle peut se présenter à l'esprit lorsqu'on examine la situation présente : un autre schéma que celui de l'affrontement de deux entités symétriques. On peut concevoir que l'effet du développement du capitalisme est de mettre en tension (mot provisoire), d'une part une zone de polarisation, qu'on pourrait caractériser comme la domination capitaliste du monde, ou comme la concentration mondiale de la propriété des moyens de production, ou encore géo-politiquement comme le Nord-Ouest du monde, Nord-occident constitué de l'Europe du Nord-Ouest, de l'Amérique du Nord, et de ses prolongements ou antennes sur la planète. Appelons-cela, très provisoirement, la domination capitaliste mondiale. On peut alors supposer (ce n'est qu'une supposition) qu'à ce pôle de domination se trouve opposé, non pas un autre pôle unitaire, mais au contraire une diffraction de zones, un ou des processus de différenciations, ou de disséminations. Ce que la domination produit comme son « autre », ce ne serait pas nécessairement un prolétariat mondial sur le mode de l'ancien prolétariat industriel des pays développés, exprimant une essence homogène, comme le pensait le marxisme classique, mais une diffraction de zones de misère, de pénuries produites, et aussi de contestations diverses : culturelles, sociales ou sociétales, économiques, politiques. Le modèle n'est alors plus exactement celui de la contradiction, mais celui d'une dissymétrie dans laquelle l'on peut voir un énorme handicap

(l'absence d'unité disponible à priori) ou une immense ressource (une pluralisation, une diversification, voire une universalisation potentielle).

Ajoutons, en vue de développements à venir

– d'une part, une remarque : l'unité qui se forme du côté de la domination est celle de l'appropriation. Appropriation des moyens de production, d'échange, de distribution : appropriation du monde, au bout du compte. Or, cette appropriation ne peut (peut-être) se trouver mise en cause que si on en critique radicalement le noyau : certes la propriété (privée), comme l'ont fait la plupart des fondateurs du socialisme. Mais aussi l'appropriation en général, la logique du « propre », qu'a analysée Derrida, et au bout du compte l'identité comme telle. L'identité, l'être-propre en général, expriment peut-être, en sa pointe extrême, le mode de pensée qui ressortit à la logique de la domination. La pensée qui veut s'en affranchir doit alors construire d'autres modèles de positivité que celle de l'être soi, de l'être-en-propre, et donc de la propriété de soi et du monde, comme l'enseignent depuis longtemps des spiritualités non-européennes.

– d'autre part, une question : si les adversaires de la domination capitaliste du monde sont constitués en zones de différenciation, en instances disséminées et diffractées, quelle pourrait être leur convergence ? Il faudra bien un ensemble d'alliances et de dialogues pour produire du nouveau, d'autres régimes de partage, et pour substituer au capitalisme d'autres formes de vie. A mes yeux, ce que le capitalisme induit comme son extériorité peut être désigné par plusieurs concepts : l'universel (la mondialisation capitaliste n'est pas universalisante), l'humain, le vivant, ou encore – c'est le terme qui a ma préférence, *le planétaire*. La planète, et la citoyenneté planétaire, me paraissent notre seule instance d'alternative au capital-monde. Mais c'est une alternative extrêmement puissante.

\*

#### 02.08.14

##### Capital-monde / Citoyenneté planétaire.

Dans la note précédente, j'ai convoqué à la fin l'idée de citoyenneté planétaire, comme alternative au capital-monde. Cette suggestion résulte de plusieurs mouvements de pensée, que je rappelle ici brièvement.

J'ai avancé la notion de citoyenneté planétaire (après que d'autres, probablement, l'ont fait avant moi), lorsque j'ai eu à choisir le thème d'un débat avec Ernesto Laclau – penseur ami, récemment disparu. J'avais été invité par Ghislaine Glasson-Dechaumes et la revue *Transeuropéennes* (en 2009, si je me souviens bien) pour animer une soirée de réflexion à la Maison de l'Europe, à

Paris, le principe de la séance étant que je devais choisir un interlocuteur. J'ai demandé à Ernesto Laclau de venir réfléchir avec moi, et il a accepté. Le compte-rendu de ce dialogue a paru dans la revue *l'Agenda de la pensée contemporaine*, n° 13 (Flammarion 2009), sous le titre « L'Europe et la citoyenneté planétaire ». L'idée d'une citoyenneté mondiale, la notion de « citoyen du monde » – et donc d'une citoyenneté transnationale – a une riche histoire, théorique et militante, comme celle de cosmo-politique. Mais, d'instinct, il m'avait semblé préférable d'user de l'adjectif planétaire, plutôt que d'employer le mot « mondial ».

En effet, dans les *Hypothèses sur l'Europe*, rédigées en 1994, parues en France en 2000 (Ed. Circé), et récemment traduites aux USA (*About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press 2013, trad. Ch. Irizarry), j'avais formé l'hypothèse, très risquée, que la notion de monde était solidaire de la réalité de l'Empire. Ou bien, pour évoquer rapidement ici des analyses assez consistantes, que le monde, en toute rigueur, était l'espace d'une sujétion à un pouvoir impérial à prétention universelle, ou encore, exprimait un mode de l'universel dans le régime de la souveraineté. C'est très contre-intuitif : parce que, du monde, il semble bien qu'il y en ait, là, devant ou autour de nous, comme un simple fait d'expérience. Et pourtant, je tentais de montrer que « monde » désignait une unification de l'expérience sous la domination d'un pouvoir global, qui s'est pensé, depuis Rome au moins, sous le nom d'Empire. En vieux littéraire que je suis, je laissais venir la rémanence d'une intuition héritée de Corneille, lequel fait dire à Auguste, fondateur d'Empire :

Cet *empire* absolu sur la terre et sur l'onde

Ce *pouvoir souverain* que j'ai sur tout *le monde*

(*Cinna*, II, 1, je souligne)

– même si ce n'était pas là, assurément, ma seule justification théorique. Mais, en développant cette suggestion, je sentais qu'il me manquait un concept actif, fort, pour assumer le type d'universalisation positive auquel je me référais, et que « mondial » ne me paraissait pas assumer de façon satisfaisante. Entre temps, je ne cessais de répéter cette conviction, évoquée plus haut, que la « mondialisation » capitaliste n'est pas, contrairement à ce que prétend une opinion trop répandue, vraiment universalisante. Parce que la mondialisation par le capital produit plus de disparités qu'elle n'en efface, et que donc s'il y a bien une globalisation qui contient des prémisses pour un développement de l'universel, et permet sans doute d'en produire quelques préalables pratiques (progrès de la communication, abolition de certaines frontières etc.) en vérité sous l'empire du capital de nouvelles frontières apparaissent, visibles ou pas,

mais très épaisses, qui forment autant d'obstacles à une réelle progression de l'universel concret, effectif.

C'est dans ce contexte que s'est imposée l'idée, toute simple, de planète. J'y vois deux avantages majeurs : d'une part, la planète est, par essence, une position singulière parmi beaucoup d'autres, ce qui relativise l'expérience humaine à l'échelle cosmique. Et nous avons infiniment (si j'ose dire) besoin aujourd'hui d'une position universalisante qui ne prétende pas à l'hégémonie sur tout le réel. La planète-terre est bien, pour l'instant et pour quelque temps encore, notre demeure unique et partagée, mais elle n'a aucun privilège ontologique dans un cosmos à la fois décentré et infiniment étendu, dans lequel elle vogue comme un navire, vaste et minuscule à la fois. L'autre avantage théorique est que le concept de planète produit, immédiatement, l'unité entre deux ordres de préoccupations : la solidarité de tous les humains dans la politique à venir, fondamentale et dont l'urgence est un des réquisits majeurs de notre temps (solidarité que je dis bien politique, et pas seulement économique ou environnementale) ; et ensuite la position écologique du problème des ressources, de la nature et du climat, qui indique une des priorités de toute action politique émancipatrice pour les temps désormais ouverts. On trouvera, dans les « Hypothèses et questions politiques » de 2007, re-publiées avec ce « Journal »<sup>3</sup>, l'indication que ces deux éléments (l'injustice qui divise l'humanité dans sa vie terrestre, et l'impossibilité avérée de poursuivre l'actuelle « croissance » sans la repenser radicalement) constituent les deux limites objectives rencontrées par le capitalisme mondial, aussi incapable de construire la justice entre les humains que de réaménager notre habitation terrestre de façon salubre. L'idée *planétaire* unifie ces deux exigences, et pose simultanément la nécessité d'une alternative.

Ainsi le monde et la planète évoquent-ils deux façons bien différentes de concevoir notre demeure. A cela s'ajoute, dans l'alternative que j'ai suggérée (capital-monde et citoyenneté planétaire), l'autre croisement de termes : la pensée qu'au capital ne peut s'opposer qu'une forme nouvelle, universalisante, de *citoyenneté*. Ce qui revient à suggérer que l'opposition au capital ne peut-être, désormais, que *politique* (au sens précis et large : et donc civique, civile aussi bien). C'est une autre différence avec le modèle ancien de la lutte des classes. Pas seulement parce que les protagonistes ne peuvent plus être définis dans un tel face-à-face, comme je l'ai proposé. Mais aussi parce que la lutte des classes était conçue, au moins par le marxisme classique, comme d'abord économique, puis progressivement engagée dans un processus de politisation. Pour de multiples raisons, il me semble qu'il n'en va plus ainsi. Ce n'est pas seulement

---

<sup>3</sup> Cf. Ci-dessus (30.06.14), note 1.

une *condition* (de pauvreté, de misère, de dépossession) qui peut porter le mouvement de remise en cause du capitalisme, mais une *position citoyenne (planétaire)* : qui oppose à la gestion capitaliste du monde l'exigence d'une justice partagée par les terriens, et d'un souci de renouer le bon dialogue avec la terre (la mer, l'air), et leurs multiples sortes d'habitants.

\*

**09.08.14**

Critique.

Le travail de ce qu'on appelle « la critique » devrait avoir trois objectifs : décrire, comprendre, juger.

Décrire participe de la noble fonction du journalisme : faire savoir, rendre compte. C'est la responsabilité d'information, au meilleur sens du mot. Pour qu'un lecteur puisse se faire une idée de ce à quoi il n'a pas, ou pas encore, pu assister. Dans l'actuelle critique théâtrale, en France en tout cas, ce rôle est souvent assumé par un récit de la pièce, ou quelques données sur l'œuvre littéraire initiale. Informations parfois utiles, mais qui ne font pas le cœur de la tâche : rendre compte du spectacle, comme tel, et non pas de ce qui le précède ou l'occasionne. Il faudrait dire ce qui advient sur la scène, et non sur la page. Ceci suppose une autonomisation du *voir*. Faire voir, donner à voir, nécessite qu'on dégage sa capacité de vision (et d'écoute) de ce qui l'entoure et qu'on libère son propre regard. Il faudrait être capable d'une sorte de phénoménologie de l'événement théâtral, qui ne s'encombre pas (pas encore, ce n'en est pas le moment dans le processus) de l'évaluation en termes de goût. Pouvoir s'affranchir de l'humeur et de l'affect, pour tenter, le plus loyalement possible, de raconter ce qui se produit sur scène – ainsi qu'entre la scène et la salle – et *dire ce qui a lieu*. Ce qui demande une haute éthique de journaliste, au sens fort.

Le deuxième temps serait voué à tâcher de comprendre. Là encore, surgit un obstacle presque épistémologique, et de taille. Car il devrait s'agir de repérer le projet *scénique*, comme tel. C'est sans doute ce qui manque le plus aujourd'hui : il faudrait tenter d'analyser, d'interpréter, ce que le travail *scénique* a entrepris, voulu, recherché. Quel en est l'horizon, la visée esthétique singulière. Et pour cela regarder l'événement théâtral, comme le prescrivaient Artaud ou Walter Benjamin dès 1930, dans sa consistance scénique et non pas littéraire, dans son épaisseur propre de travail de plateau. Regarder le projet de la « mise en scène » (qui peut être aujourd'hui porté par un collectif de réalisation, et en partie par l'écriture, déjà) pour ce qu'il entreprend, tente et met en jeu, dans sa condition esthétique spécifiée. Et chercher à l'interpréter en termes de débat esthétique : non pas (pas encore, ce n'en est pas le moment),

dans une évaluation plus ou moins rageuse, comme un mauvais prof brutalise une copie d'enfant, mais du point de vue de ce qui se produit aujourd'hui sur les scènes, et de la façon dont cette réalisation-ci, singulièrement, s'y engage. Plusieurs débats divisent les théâtres, parfois durement : sur les fonctions respectives du texte et de l'image, sur les rôles de l'interdisciplinarité (ou de l'intermédialité) par rapport à la nature spécifique du théâtre, sur les éthiques scéniques de la violence ou de l'action des corps, sur les styles de jeu, de scénographies, d'écriture etc. La critique devrait se donner pour tâche de définir l'engagement particulier de chaque spectacle dans ces conflits et dissensions, non pas seulement du point de vue de ce que les auteurs du spectacle pensent ou croient faire – comme un relevé d'intentions – mais quant à ce qu'ils font, en effet, et réalisent physiquement sur la scène. Le travail critique supposerait une prise en charge de la théâtralité (même en un sens rénové ou déplacé) comme question propre à chaque réalisation déterminée. Ajoutons qu'on lui voudrait, sous cette rubrique, plus d'amour de la chose de théâtre, de sympathie pour sa mise en œuvre, de tendresse sensible et perceptible pour la scène et ceux qui l'habitent.

Le troisième temps serait alors celui du jugement. Dont il est établi, au moins depuis Kant, que son paradoxe propre est d'être intrinsèquement subjectif, et pourtant de prétendre à l'objectivité. Le jugement en matière d'art est l'émanation d'une sensibilité singulière, et veut pourtant éclairer le goût commun. A partir du moment où ce paradoxe, constitutif de l'acte critique, est assumé comme tel, la tâche est d'une grande beauté : elle demande que le ou la critique occupe délibérément sa position subjective (et parfois, ose dire « je » plutôt que l'insupportable « on »), tout en prenant en charge le désir d'universalité qui s'exprime dans cette expérience esthétique, sans aucunement le réduire. Ce jugement devrait alors essayer, ce qui n'est pas facile, d'éclairer un peu ses propres attendus, ou présupposés. Il devrait tenter de dire pourquoi, et en quoi, par rapport à quels critères, le spectacle regardé et entendu produit des effets d'attrait ou de répulsion. Notre critique ne sait souvent, comme des mondains d'Ancien Régime, que se partager entre pâmoison et ennui. L'ennui n'est pas un discriminant absolu (« on s'ennuie », « c'est trop long », etc.) – chacun sait que d'immenses chefs d'œuvre, au théâtre comme en littérature, ont été ou sont puissamment ennuyeux (en partie, par moments au moins, dans certains temps de leur traversée) et que l'ennui est une phase constitutive de l'expérience esthétique majeure – d'innombrables réalisations distrayantes, qui n'ennuient pas un seul instant, tombent dans l'oubli à peine consommées. La pâmoison n'est pas plus un critère : s'évanouir de bonheur, surtout une fois par semaine, ne dit rien d'essentiel. Si l'expérience artistique moderne, dans sa



composante romantique, suppose souvent un moment de défaillance ou un effondrement intime du sujet, c'est de façon plus rare et plus profonde, qui n'exclut en rien qu'on essaie de penser cette faille, ou de la dire de façon réfléchie.

Au bout du compte, la misère critique qui imprègne une trop grande part des publications présentes doit sans doute se comprendre aussi du fait de ses contraintes objectives, professionnelles. Car le métier dont les valeurs sont suggérées ici suppose beaucoup de travail, et donc de temps de travail. Il faut au critique pouvoir se cultiver, lire intensément – pas seulement des journaux, mais des travaux de réflexion, en laissant du temps à leurs échos –, regarder ou écouter patiemment des œuvres, importantes ou mineures, pas seulement au fil de l'actualité mondaine. Il faut du travail, du temps de travail – non pour nier, mais au contraire pour affûter le temps singulier de l'expérience artistique, de la réception démunie, dans sa ponctualité ou son fil. Ce qui n'est tout simplement pas possible en allant au théâtre tous les soirs, surtout pendant trente ans, et en devant rendre de la copie avec un abattage forcené. Il faudrait ruminer un peu plus. Les critiques sont des travailleurs, malgré leurs airs de faux nantis. Comme les travailleurs, ils sont exploités – par les grands capitalistes qui possèdent leurs médias. Ou piétinent, dans le semi-chômage et la condition précaire. Ils enragent en silence, retournant leur colère non pas contre le dispositif qui les contraint et les épuise, mais contre le passant du jour. Ce qui fait que les chroniques, trop souvent, paraissent si paresseuses ou bâclées. Et qui explique peut-être pourquoi, quand on les croise, plus d'un a l'air si régulièrement exaspéré – ou si triste. Penser une autre pratique de ce très beau métier suppose sans doute beaucoup de changements, pas seulement dans la presse.

\*

#### **15.08.14**

(Démocratie / révolutions.)

En considérant la période qui court de 1789 à 1968, on observe sans peine que le XIX<sup>ème</sup> siècle, en France, a vu se succéder une extraordinaire série de révolutions. Après la gigantesque secousse initiale de 1789-1799, les moments successifs de 1830, 1848-49, 1870-71, et même, au cœur du XX<sup>ème</sup> siècle, les grèves quasi-insurrectionnelles de 1936-37, les soulèvements de la fin de l'occupation et de la résistance en 1944-45, jusqu'au mouvement du printemps 1968 dessinent une étonnante lignée. Ce qui a fait de la France, pendant cette longue séquence, presque le pays des révolutions – Marx par exemple, lorsqu'il rédige sur deux décennies ses trois grands écrits historico-politiques, prend comme seuls objets des événements survenus en France. Alors qu'il est

Allemand, vit en Angleterre, publie aux Etats-Unis, etc. Ce rappel peut donner lieu aux observations suivantes.

1) Le long enchaînement de ces révolutions semble donc, à première vue, une histoire française. Bien sûr, elles ont été précédées par d'autres, ailleurs : au Royaume-Uni, en Amérique, par exemple. Elles sont accompagnées, suivies de résonances et de contrecoups dans toute l'Europe, et au-delà. Mais tout de même : quelque chose, dans cette histoire, donne à la France un dynamisme révolutionnaire originale – dont il n'est pas inutile de se souvenir dans notre période de basculement droitier. Peut-être, du coup, les réflexions ici avancées sont-elles colorées par une vision française. On essaiera d'y être attentif.

2) La révolution « bourgeoise », qui instaure le régime républicain après des siècles de monarchie, n'est pas accomplie en 1789, ni même en 1799. Comme d'autres l'ont dit, elle ne prend fin qu'en 1885 environ, avec la mise en place durable de la République. Pendant un siècle, la révolution « démocratique bourgeoise », pour employer sa caractérisation marxiste, est un processus inachevé qui se développe, à travers des soulèvements, souvent victorieux : nouvelles chutes de la monarchie en 1830, en 1848, et du second Empire en 1870. L'avènement de la démocratie parlementaire n'est donc pas un événement concentré sur une date, mais une transformation historique, qui se poursuit et s'affirme dans une longue séquence. Les révolutions qui se suivent et s'enchaînent constituent le devenir, longuement continué, de cette phase démocratique. Ainsi observée, la démocratie n'est pas un état de choses stable. Elle est portée par une mutation incessante. Strictement, la démocratie *se soulève* : se hausse et s'insurge.

3) Le moment où cette séquence se clôt, par l'instauration à peu près irréversible de la république parlementaire « bourgeoise » coïncide avec l'émergence d'un mouvement révolutionnaire nouveau. C'est celui qui, selon le marxisme, doit être caractérisé comme prolétarien : avec la création inédite, foncièrement novatrice, de la Commune de Paris. La Commune est une formation sociale neuve, expression d'un mouvement social radicalement "émérgent", dirait-on aujourd'hui. Ce nouveau type d'élan populaire a pris naissance dès les années 1830 en France, et il devient bientôt clairement identifiable à travers sa répression féroce en 1849 par la bourgeoisie républicaine armée. Mais c'est en 1870 que la Commune lui donne sa forme de soulèvement prolétarien sans précédent, avec la mise en place d'un pouvoir ouvrier autonome, communal, où Marx décèle la première réalisation de la révolution socialiste, voire communiste, à venir. Ainsi, dans cette vision, même lorsque la démocratie bourgeoise triomphe, elle continue d'être soulevée, au sens strict, par une puissance révolutionnaire qui la travaille de l'intérieur et la

porte au-delà d'elle-même. Sa stabilité acquise est immédiatement mise en cause. Elle poursuit sa mue, comme portée par un déséquilibre foncier, nourri de révolution(s)<sup>4</sup>.

4) Cela peut donner lieu à l'hypothèse que je reformule ici – sans en être l'inventeur. Selon ce modèle (français ?), la démocratie n'est pas un état, mais un mouvement. Comme je l'écrivais en 2000, en ouverture de l'article « Démocratisations dénationalisantes »<sup>5</sup> : « Il n'y a pas de démocraties. Seulement des processus de démocratisations. » J'ajoute désormais que l'impulsion qui donne naissance à ce mouvement, et lui permet de se poursuivre – telle une sorte de création continuée – est l'énergie révolutionnaire. Celle-ci fonctionne en deux modes, complémentaires. D'une part, les révolutions animent la démocratie comme un moteur interne, la soulèvent et la poussent en avant d'elle-même, foyers d'énergie et de transformations permanentes. D'autre part, elles se posent au-delà de l'état démocratique comme un horizon extérieur, une visée ou idée kantienne de la raison, qui montre à la démocratie ce dépassement de soi qui lui est intimement nécessaire pour accomplir sa dynamique, et donc pour assumer sa nature propre, son principe essentiel de mouvement. Le paradoxe serait ainsi que le mouvement démocratique exige un au-delà de soi, un extérieur à soi, pour pouvoir être exactement ce qu'il est. Cette dimension apparemment tout externe (la poussée révolutionnaire qui le menace dans son état) s'inscrit au plus profond de son essence. Faute de cette animation, qui le pousse du dedans vers un bord externe, le mouvement s'arrête, la démocratie est en panne, – et se nie.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Sans oublier la transmutation du processus dans les révolutions russe, hongroise, allemande, puis chinoise (la « Commune » de Shanghai, par exemple.) Et ailleurs. Le jugement qu'on porte sur les effets ultérieurs de ces mouvements est à repenser de fond en comble. Beaucoup a été fait en ce sens : pas assez, pourtant. Cf. « Hypothèses et positions politiques », <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/autres-ecrits/hypotheses-2007/>.

<sup>5</sup> *Transeuropéennes* n° 17, février 2000. Repris dans *Livraison et délivrance*, Belin, 2009.

<sup>6</sup> Ceci a peut-être quelque chose à voir avec l'idée derridienne de « messianisme ». Mais je n'emploie pas ici ce terme. J'ajoute ceci. Cette affaire d'« idée de la raison » (au sens kantien) prend aussi une dimension subjective. Si je considère mon propre exemple : « la » révolution ne m'apparaît pas seulement comme projet, idée de futur. Dans cet aspect, elle reste plutôt, pour l'instant, en réserve : comment une telle chose pourrait-elle arriver, avoir vraiment lieu ? On n'en sait rien. Ce qu'on sait, c'est que les révolutions surviennent souvent lorsque, (et généralement là où) on les croit impossibles : ainsi le « printemps arabe », pour prendre un exemple récent. En attendant, l'idée révolutionnaire permet de penser la politique, non plus comme gestion des possibles, mais à partir de la considération de *ce qu'il faut*. De se demander, par exemple, pas seulement si le capitalisme pourrait être remplacé par autre chose, de façon réaliste, mais s'il est juste qu'il soit le principe dominant, et sinon, ce qu'on pourrait concevoir à sa place. Ce que certains appellent « utopies » – mais je n'aime pas ce mot parce qu'utopie veut dire sans lieu, alors que la réflexion révolutionnaire s'ancre dans un lieu et un temps précis, effectifs. Simplement, elle peut choisir de suspendre, pour un temps, la question du réalisme

5) Ce modèle est-il franco-centré ? En existe-t-il un autre, plus anglo-saxon dans ses formes, selon lequel la démocratie serait auto-normée, fonctionnant à partir d'une régulation plus intérieure – et donc moins liée à cette sorte d'auto-transcendance, d'outrepassement interne de soi, que j'évoque ici ?<sup>7</sup> Peut-être. Mais cela mériterait d'être analysé avec soin. Par exemple : le fait que la révolution américaine se double très tôt en « guerre civile » pourrait relever de ce dépassement nécessaire. Et cette éventuelle autosuffisance d'un autre modèle démocratique bute sur un second obstacle : l'histoire est transnationale, on s'en est aperçu. L'histoire britannique (ou polonaise, bolivienne, indienne) ne s'établit pas dans un espace clos : le mouvement révolutionnaire lui arrive aussi par contamination.

6) En tout cas, cette façon de voir s'éloigne, pour le dire avec courtoisie, des conceptions qui veulent trouver dans l'exigence révolutionnaire une négation de la démocratie – que cet antagonisme soit pensé à droite (comme condamnation de la révolution anti-démocratique) ou à l'ultra-gauche (comme rejet de la démocratie conservatrice). Marx, et Engels après lui, concevaient les choses de façon à la fois plus simple et plus subtile – ce qui n'est pas incompatible. Pour eux, la révolution dans sa visée communiste était l'approfondissement et l'accomplissement de la démocratie. Elle n'en constitue la négation que parce que la démocratie, dans sa phase bourgeoise, se nie elle-même : par son étroitesse, son défaut intime, son incapacité à donner l'initiative et le pouvoir de décision au grand nombre. C'est donc cette limitation anti-démocratique que la révolution vient déchirer. Ce que je propose, c'est de penser que « la démocratie » a besoin de l'exigence révolutionnaire pour vivre. La révolution à venir n'est pas, ou pas seulement, un éventuel « après » de la démocratie telle qu'elle est : il faut l'idée révolutionnaire pour que la démocratie (même dans ses formes insatisfaisantes, provisoires) respire, croisse et pousse. Si l'idée révolutionnaire s'éteint – ou si elle n'est plus active dans le corps social – la vie démocratique se fane, se replie, risque même de mourir. Risque dont l'ombre nous inquiète aujourd'hui.

Mais on n'est pas tenu d'accorder un crédit fantasmatique à ce scénario noir. La réflexion révolutionnaire est en crise, elle a été en recul. Elle n'est pas éteinte. Mille signes le prouvent. Il lui faut, seulement (ce qui n'est pas rien) trouver à nouveau sa largeur, sa force, sa noblesse, et non se racornir dans ses versions étroites, jaunies, méchantes et pingres.

---

politique. Ainsi de la citoyenneté planétaire, par exemple. Comment pourrait-elle prendre vie ? Bien sûr, je n'en sais rien. Mais ce que je crois savoir, c'est *qu'il la faut*.

<sup>7</sup> J'emprunte le terme d'« auto-transcendance » à Hans Jonas, qui l'emploie dans un tout autre contexte.

\*

**16.08.14**

(En addition à ce qui précède.) Une idée qui n'est peut-être pas venue à l'esprit de nos « déclinistes » : c'est que si la France a perdu une part de sa puissance d'entraînement aujourd'hui, ce pourrait être parce que l'idée et la pratique révolutionnaires, qui ont fait l'axe et le moteur de son élan depuis deux siècles, y sont en retrait.

\*

**9.09.14**

Identité(s).

Il est possible, me semble-t-il, d'opposer deux conceptions de l'identité. La première est celle de l'identité-racine. L'identité y est comprise comme réalité profonde, soubassement. Cette profondeur peut être celle d'un sol, ou d'une intériorité subjective. Dans les deux cas, *il y a* quelque chose, à la fois au fond et au-dessous de moi, qui me définit et me fonde. Je suis cela même, avant de le savoir ou d'en prendre conscience. C'est l'identité-socle, ou fondation, toujours exprimée en termes souterrains. La seconde conception est celle de l'identité-image. L'identité est alors plutôt au-devant de moi, elle me fait face. Elle est ce que je vois, et où je me reconnais, en pouvant dire : cette image, c'est moi. La vision en a été caractérisée, en termes forts, par Lacan dans son célèbre texte : « Le stade du miroir »<sup>8</sup>. C'est dans l'image reflétée que je me reconnais, et c'est d'elle que je peux dire : celui-ci qui m'apparaît et me mime, c'est moi-même. L'identité ainsi entendue est toujours devant, elle est, dit Lacan, *spéculaire*. C'est à cette conception que je me réfère, elle me paraît la plus pertinente. Mais l'opposition repose néanmoins sur trois paradoxes, que je voudrais tenter de situer.

Premièrement, « identité » veut dire : caractère de ce qui est identique, donc de ce qui est le même. Or, l'identité ne s'affirme que de façon comparative. Penser son identité suppose toujours qu'on déclare : je suis le même que moi. Comme le montrait Hegel, pour dire  $A = A$ , il faut paradoxalement poser deux fois le A dans la relation d'identité, et y ajouter l'opérateur, le signe « égale ». Donc l'identité – qui devrait être ce par quoi une chose colle à elle-même, sans aucun écart – ne s'énonce que dans la position d'un écartement (la proposition, le doublement) qui permet l'identification. Par

---

<sup>8</sup> Voir Thomas Dommange : « Le miroir identitaire », *Lignes* n° 18 janvier 1993. Il faut lire, ou relire, cet article très remarquable. Et, bien sûr, J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), dans *Ecrits*, Ed. du Seuil, 1966.

exemple, de façon plus concrète, l'identité désigne ce qui persiste dans les changements. Je pense à mon enfance, je n'ai plus le même corps, les mêmes capacités, n'accomplis plus les mêmes performances ; l'identité me permet de dire que, malgré le temps qui a passé, à travers toutes ces modifications, je suis bien moi, celui qui a été enfant. C'est ce qui m'arrive en regardant une photo ancienne, et en éprouvant cette sensation étrange : je suis là, devant moi, à la fois méconnaissable et reconnaissable. Mais l'idée selon laquelle je suis *le même* écrase le jeu subtil de ces différences dans l'identité supposée. L'identification gèle ce processus complexe dans une simple mêmeté. Elle le subsume dans une invariance, une essence fixe. En vérité, cette opération est imaginaire. Elle construit, au-devant du jeu des différences et des continuités, une forme-idée censément unique. Elle annule le mouvement de la vie dans l'idée-image. C'est l'identité narcissique, l'identité en reflet. Car cette comparaison, qui fonde l'affirmation identitaire, ne peut avoir lieu que devant des objets posés comme images, dans un statut devenu image, *imaginé*. Du coup il faut compliquer un peu l'opposition posée plus haut : car l'identité-racine se révèle être, en tant qu'identité, une formation imaginaire. Le désir de fondation et de racines, lorsqu'il s'exprime en termes d'identité, se fourvoie et se montre infidèle à ce qu'il veut assumer. Ce qui me fonde et me porte se perd dans la revendication de mêmeté. Les racines, en raison même de leur vie profonde, n'ont pas besoin de la reconnaissance que suppose l'identification. Elles sont trop internes : la reconnaissance suppose le regard extérieur. (On peut ajouter ceci : la fondation doit être construite, creusée. La racine doit prendre racine, s'enfoncer dans le sol. La fondation et l'enracinement ne me précèdent pas dans une antériorité immobile : ils sont les fruits d'événements concrets, produits par une histoire. Rien donc, d'une essence fixe.) Ainsi, lorsque je dis que la seconde vision (de l'identité) paraît plus pertinente, ce n'est pas par indifférence à la fondation. La fondation m'importe et je l'aime : le terreau, la provenance, l'histoire, et même le transport qu'on appelle tradition. Mais tout ceci n'a aucun besoin de s'enfermer dans la catégorie, fixe et rigide, du même. Ce sont des données trop vivantes pour cela. C'est la notion d'identité qui transmue la fondation en image.

Deuxièmement. Cette conception de l'identité comme image peut être mise en relation avec les analyses de l'identité mimétique, telles qu'on les trouvait dans la première période du travail de René Girard, ou aussi dans Rousseau. On sait que Rousseau différenciait l'amour de soi et l'amour-propre. L'amour de soi, selon lui, est ce goût sain et salutaire qu'on éprouve pour soi-même : pour ses désirs, sa santé, son développement, en un mot sa vie. C'est le sentiment de soi qui porte à se protéger et se réjouir, sentiment affirmatif et

intrinsèque. L'amour-propre, au contraire, est le souci de soi-même qui ne s'alimente que de la comparaison avec les autres : c'est le principe de la jalousie, de la concurrence – et c'est l'idée de moi qui se construit dans cette confrontation. En elle, je ne me pose que par différence et par rivalité. Cette analyse rejoint évidemment la « rivalité mimétique » de Girard, si fortement introduite dans ses premiers livres, notion qui ancre les conflits et les concurrences dans la compétition imitative. On peut relier ces deux conceptions, celle de Rousseau et celle de Girard, à l'idée de l'identité spéculaire, de l'identité-image<sup>9</sup>. En effet, pour me comparer aux autres, il faut que j'établisse une image de moi sur le même plan que la leur, que je dispose d'un reflet de ma personne qui puisse être juxtaposé et confronté à la vision que j'ai de leur conformation. Toute rivalité demande, comme son aliment, que je me voie en image dans une équivalence avec des existants extérieurs : pour cela il me faut une identité externe, imaginaire. Ainsi, en tant qu'image (spéculaire) l'identité se noue étroitement à la possibilité même des rivalités, et donc des conflits.

Troisièmement. Ces deux vues de l'identité peuvent être rapprochées de deux interprétations du sujet. Mais sans superposition exacte, au contraire, de façon déplacée. D'une part, on peut voir le sujet comme substance : en s'attachant à la valeur du *sub* de *subjectum* qui pose le sujet comme réalité substantielle établie sous les attributs et les actes, comme *hypo-keimenon*. Le sujet est alors ce que je suis au-dessous de moi-même, le substrat qui soutient mes actions et mes comportements, le « supposé sujet », comme le nommait fortement Jean-Luc Nancy<sup>10</sup>. Le sujet représente là une fondation originaire de l'activité de la personne, une continuité ou une priorité par laquelle je suis *moi-même* à travers mes actes : une identité. Dans cette conception, on le voit, se lie intimement la vision « fondationnelle » et l'image identitaire. Mais, de façon toute différente, on peut définir le sujet à partir de son sens grammatical. C'est le sujet du verbe, et ainsi pensé il n'existe que par ses actions, sujet des actes et du faire. Dans un tel mouvement, le sujet n'est rien par lui-même, mais tout par ce qu'il fait. Même « être » est pensé comme verbe, comme action, comme acte d'être. S'affranchir de l'identité-image, ce n'est donc pas, nécessairement, ignorer la catégorie du sujet. On peut se référer à un idée plus active, moins substantielle (substantive) que la position ordinaire, à un « je » qui

<sup>9</sup> Mais ni Girard, ni même Rousseau bien sûr, ne le font eux-mêmes directement. Le rapprochement est proposé ici.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, « Un sujet ? », in *Homme et sujet* (dir. D. Weil), L'Harmattan, 1992. Ce texte était la transcription d'une conférence donnée par Nancy à la Faculté de Psychologie de Strasbourg, et intitulée « Le supposé sujet ». Une partie de ces réflexions a été reprise dans *Le Sens du monde*, Galilée, 1993.

ne se pose que dans le mouvement qui le met en action<sup>11</sup>. Car ces deux visions se réfèrent, assez commodément, à la différence entre le *je* et le *moi*. « Je » n'existe que devant le verbe qu'il actionne. C'est le sujet grammatical, dans son plein exercice. « Moi » au contraire est bien le cas objet, le pronom substantivé et dé-verbalisé : le « je » vu comme objet, c'est-à-dire devant le regard, et donc comme image.<sup>12</sup>

Dans une telle logique, la guerre des identités n'est donc jamais la guerre des êtres, mais toujours celle des images. Images rivalitaires, qui n'existent que dans leur comparaison mimétique, comme conflit des fixations imaginaires.

\*

### 16.09.14

En gloire / en scène.

Une question se pose à moi, en vue de la poursuite de ce blog. Comment faire un usage digne du « je » ? Il me semble – la fréquence un peu ralentie de mes « notes » en est peut-être un signe – que je devrais m'y engager, au moins par moments, de façon plus personnelle. Mais je crains l'écriture complaisante, narcissique. Alors je me demande : pourquoi ? Quel est le risque ? Comment faire ?

Pourquoi. Qu'est-ce qui m'amène à considérer ce changement (relatif) comme nécessaire ? Une pression intérieure, un sentiment. Comment les décrire ? Ils jouent d'abord dans la venue des sujets. Les questions se présentent, dans une sorte de brouillard, souvent par rebond d'analyses précédentes, le plus fréquemment en groupe. Plusieurs idées se frôlent, divergent, flottent quelques jours. Et puis, l'une insiste plus que les autres, se fait sa place, surnage. Or, cette idée, que je n'ai donc pas « choisie » au sens volontaire du mot, assez souvent depuis quelques semaines fait émerger un thème, une préoccupation, une séquence narrative où je suis personnellement impliqué. Je n'ai cédé à cette impulsion qu'une fois : lorsque j'ai rendu compte de mon mois de juillet en Avignon. Mais si je refuse cette suggestion intime, qui procède par élection, ou sélection, cela revient à rejeter une idée qui s'était pourtant imposée, en douceur. Il me semble que c'est dommage, et infidèle à une certaine loyauté à l'égard du processus. La nécessité m'apparaît aussi de façon plus réfléchie. En politique –

---

<sup>11</sup> Certains, comme Ricœur, et parfois Nancy, ont mis en relation cette position avec la différence entre « identité » (trait du moi) et « ipséité », trait du « je », ou peut-être du « soi ». Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

<sup>12</sup> On n'est pas tenu, bien sûr, de se vouloir indéfiniment tributaire de cette structure de l'opposition sujet-objet. Mais, dans ce contexte, elle peut avoir, provisoirement au moins, son usage.



pour prendre un exemple apparemment rétif, puisqu'on y attend plutôt un discours général – notre époque a désormais du mal à entendre des convictions assurées, si l'énonciateur reste hors de sa parole. Une certitude impersonnelle devient inaudible. La probité appelle une *signature*. C'est que la vérité change. Elle semblait s'exprimer, de préférence, dans un discours « objectif » – formulé du point de vue de l'objet. Cela ne tient plus. Déjà en littérature, la chose était mouvante : de Proust et Céline jusqu'à Michon (pour parler des grands), le « je » s'est fait sa place jusque dans le roman, pourtant habitué à des regards plus neutres. Voici que même en philosophie, le ton s'altère : Augustin était l'avant-coureur, mais de Descartes à Nietzsche, jusqu'à tant d'autres aujourd'hui, les penseurs les plus capables de déployer l'impeccable logique de l'argumentation prennent le risque de l'engagement personnel, narratif, incorporé. Sur un mode de plus en plus physique. Assurément, cette évolution peut donner lieu au pire : mais aucune invention, quel qu'en soit le domaine, n'évite sous-produits et contrefaçons. C'est la vérité qui change : elle n'est plus la congruence froide d'une idée avec les choses, mais le processus d'une enquête située : la vérité, c'est le chemin.

Quel est le risque ? Evidemment, la complaisance arrogante, la glorification de soi. Les protestations ne servent à rien. De véhémentes proclamations de modestie cachent mal un orgueil d'acier. Il ne s'agit pas de nier l'ego, ni ses prétentions. C'est la condition commune : nous aimons notre image. Même son rejet exprime un dépit. Elle est la matière même du moi<sup>13</sup>, cette figure où nous cherchons, sur la face du lac, le reflet avantageux. Donc, le danger, en introduisant le « je », est de glisser en fraude les mirages égotiques. Mon papa, dont la culture était fruste, ne cessait de nous prescrire que « le moi est haïssable ». Mais la haine est de trop – ici comme ailleurs. Haïr le moi est lui faire trop d'honneur, lui ménager le recours du martyr. Il s'agit plutôt d'attention (porter attention, faire attention) : à cultiver le moi, on risque de ne pas faire jouer l'agent d'une action, le sujet d'un verbe, l'opérateur d'un ouvrage, mais d'apprêter la bonne figure, l'appareil du cliché, la pose. Il faut faire attention. Comment dire « je », sans solliciter, plus ou moins habilement, l'admiration envers mon portrait, mes vertus, mes qualités ? A mes yeux, c'est affaire de *style*. Le style est une morale, une éthique du discours. Dans ces domaines, il est raisonnable de ne prétendre à aucune grandeur. Il vaut mieux, disait Lacoue-Labarthe, viser une sobriété. Ainsi, *la critique du moi ne doit pas brider l'engagement du je*. Car l'engagement aussi est une règle éthique. C'est un principe de responsabilité. Etre responsable de ses paroles, de ses actes, c'est

---

<sup>13</sup> Je me réfère aux suggestions de la note précédente, du 9 septembre.

pouvoir en répondre. Et pour répondre, il faut pouvoir dire – comme Lévinas décrivant la présence à une (in)vocation – : « Me voici. »

Comment faire. Je tente une proposition, une hypothèse. Il s'agirait de distinguer la mise en gloire (de la majesté du moi) de la mise en scène (de l'activité du Je). Or, pour glorifier le moi, il existe deux sortes de procédures : l'une visible, l'autre cachée. Le moi peut être magnifié comme image majestueuse, dans les atours (positifs ou négatifs) de la souveraineté : royauté couronnée, ou maudite. Le moi est alors présenté dans sa valeur, ses couleurs, son cadre, ses mouvements, comme une picturalité figée, un schème corporel admirable – et je le redis, l'admiration, au moins chez les Modernes, peut se laisser fasciner autant par la bassesse que par l'éminence. Mais il est une autre façon de célébrer le moi (qui écrit) : c'est au contraire en absenter toute vision, et lui donner la place du démiurge, du créateur soufflant tout ce qui est dit, qui ne paraît jamais dans son dire. Le moi souverain (de l'écriture) est alors cette instance du dieu caché, qui fait agir sans se faire voir, et contrôle tout le discours depuis l'ancre de son silence. Je pressens que ces deux gloires sont couplées, comme le Fils avec le Père. L'exposition du moi est théophanique : je me montre dans ma royauté (fût-elle souffrante, sacrificielle) pour incarner mon identité avec le principe incorporel de tout. A l'opposé, travaille la mise en scène (du Je, personne, ou « acteur »<sup>14</sup>). En effet, si l'auteur (du discours) entre, joue *à vue*, au lieu de tout actionner du dehors, si donc il est lui-même mis en scène, il devient une fonction, parmi d'autres, de ce qui est donné à voir. Le créateur est une fonction de la création, *en elle*. Pris dans l'espace, situé, le « je » n'est plus le point de vue de l'ombre, mais un corps, livré au jeu, entre les autres. Dans les dialogues de Diderot, souvent un personnage, parmi ses égaux, se voit, *en cours de route*, appelé « Moi », ou « Monsieur Diderot ». Figure pas plus admirable que ses comparses, qui à l'occasion se montre un peu ridicule. C'est le moment de dire que cette présence de l'auteur sur scène est un trait remarquable de la comédie : Molière bien sûr, les farceurs, aussi Chaplin et les burlesques, Woody Allen, Bernhard, Fo, Benigni, Moretti (beaucoup d'Italiens dans la comédie) – dont la figure *n'est jamais en gloire*, quoique très centrale en scène. Motif de ce qu'on peut chercher dans la mise en scène du « je » : sa présence mal fagotée, maladroite, trébuchante – qui fait sourire. Ni triomphale, ni martyrisée : finement espiègle.

Mais c'est un objectif très haut : stylistique, éthique. Autre chose est d'y parvenir.

\*

---

<sup>14</sup> « Personne » évoque ici le « personnage », le masque autant que l'absent, tout comme « acteur », dans la langue classique, désigne le comédien autant que le rôle.

27.09.14

## Amis / ennemis

1. L'un des signes les plus sûrs de l'affaiblissement de la pensée émancipatrice est la faveur de catégories empruntées à Carl Schmitt<sup>15</sup>. Celui-ci construit « la notion de politique » à partir de l'opposition entre amis et ennemis<sup>16</sup>. Toute politique serait toujours bâtie sur ce fondement, et en ce sens, la politique s'établirait nécessairement dans l'horizon de la guerre, puisque c'est dans la guerre que la différence entre amitié et hostilité devient la plus nette. On pourrait dire, en décalant la célèbre formule de Clausewitz, que pour Schmitt la politique est toujours l'anticipation de la guerre avec d'autres moyens.

Or, il est possible de penser – même si c'est très difficile à soutenir dans le contexte intellectuel du moment – que, tout au contraire, une pensée émancipatrice vise une sorte d'universalisation de l'amitié. Il n'y a d'émancipation possible que si tous les humains, pour ne parler que d'eux, sont envisagés, au moins potentiellement, dans une visée amicale. L'émancipation, c'est bien cela : vouloir penser tout humain *comme* un ami. (Ici le « comme » est essentiel, je fais signe par là vers la théorisation qu'en élabore, infatigablement, l'ami Michel Deguy. « Comme », opérateur poétique par excellence, désigne alors le mot amitié comme un analogue décalé, un transfert bancal, pour comprendre toute relation humaine – dans une perspective d'émancipation.) En ce sens, ne le cachons pas, la perspective émancipatrice, ainsi entendue, laisse résonner en elle la parole d'un juif de Palestine : « Aimez vos ennemis »<sup>17</sup>. C'est l'anti-Schmitt absolu. La distinction entre amis et ennemis s'en trouve brouillée, puisque le geste d'amitié (aimer) se porte sur les ennemis eux-mêmes. Apparaît dans cette proposition la visée d'émancipation la plus radicale, non pas renvoyée au futur d'un temps où l'inimitié aura disparu, mais au contraire pratiquée au présent, au cœur du conflit et de l'hostilité, comme acte d'amitié. (Cette parole est encore devant nous. Oui, « nous » : supposés marxistes, révolutionnaires, combattants. Cette parole est au-devant de nous, elle éclaire quelque chose de notre chemin si obscur.) Ainsi entendu, le projet d'émancipation demande une pensée amicale pour l'ennemi – serait-il le moins aimable. Amitié envers le bourreau. Envers l'assassin. Pensée d'amitié pour le pire. Donnez-lui le nom que vous voulez.

Il ne s'agit pas de se gratifier, de se rehausser par l'idée d'une générosité superbe et sans bornes. Mais de penser que ce dont il faut s'émanciper, c'est, au

---

<sup>15</sup> Juriste allemand, 1888-1985.

<sup>16</sup> C. Schmitt, *La notion de politique* (1933), Champs-Flammarion 1992.

<sup>17</sup> Evangile de Matthieu, 5, 44.

bout, de l'inimitié, de l'hostilité comme telle, ou, pour le dire autrement, de la guerre, en tant que catégorie transcendantale. Assurément, sur ce chemin, il y a des conflits, où il faut entrer avec fermeté. Il y a des combats, donc des adversaires. Mais la victoire, intensément voulue, n'est pas voulue comme écrasement, suppression de l'antagoniste. Elle n'est voulue, en quelque sorte, que si elle se nie elle-même comme victoire, si elle est victoire aussi sur la victoire, si elle n'abolit l'adversaire qu'en abolissant le vainqueur aussi bien. C'est, par un certain versant de sa pensée, ce que dit Marx. La victoire du prolétariat n'est pas seulement la victoire d'une classe sur l'autre : elle est la suppression de toutes les classes, et donc du vainqueur autant que des vaincus. « Si le prolétariat emporte la victoire, cela ne fait absolument pas de lui le côté absolu de la société, car il ne l'emporte qu'en s'abolissant lui-même et son contraire. »<sup>18</sup> Le prolétariat n'est le sujet positif de la lutte des classes, et de l'avènement du communisme, qu'en tant qu'il affirme la négation (en acte) de toute division de classes, et donc en tant que sa victoire libère l'humanité entière, intégralement, c'est-à-dire tous les individus humains – même l'individu capitaliste, l'individu patron. La victoire du prolétariat libère le patron.

2. Evidemment, dans les faits, les choses ne se sont pas passées ainsi, en particulier dans les régimes qui se réclamaient du marxisme. J'y viens. Pour l'instant, je vais au bout de ma ligne, en disant que cette idée (d'une libération intégrale de l'humanité entière, de tous les individus humains) est le point qui signe l'hétérogénéité radicale avec le nazisme. Le nazisme, même dans ses développements les plus fumeux ou les plus mensongers, même par idéologie trompeuse, n'a jamais prétendu libérer les juifs. Le nazisme a toujours voulu les neutraliser, les vaincre, puis les anéantir. Pas plus qu'on n'a entendu, que je sache, Hitler souhaiter la disparition de l'Allemagne, comme Marx celle du prolétariat. Le marxisme, au moins en idée, a prétendu que la victoire du prolétariat représentait une victoire de cette phase historique sur elle-même, et que donc même l'individu capitaliste s'épanouirait dans la disparition de son rôle, lequel « nous donne à voir le capitaliste asservi au rapport capitaliste tout autant que le travailleur au pôle opposé »<sup>19</sup>. A cet égard, et en ce point précis, qui n'est pas de détail mais qui à mes yeux conditionne l'interprétation du siècle passé, l'hétérogénéité entre marxisme et nazisme est totale.

---

<sup>18</sup> *La Sainte Famille*, trad. Lucien Sève, in K. Marx, *Ecrits philosophiques*, Champs-Flammarion, p. 169.

<sup>19</sup> *Le Capital*, chapitre VI, trad. Lucien Sève, dans K. Marx, *Ecrits philosophiques*, Champs-Flammarion, p. 314.

Comment comprendre, alors, que les régimes politiques et sociaux qui se sont réclamés de Marx aient mené des entreprises de liquidation des adversaires, dont la brutalité et la cruauté ne sont que trop semblables à celles conduites par les régimes fascistes ? Oui, le marxisme étatique a procédé aux meurtres de masses, à une échelle colossale. Et cela, depuis les années 20 jusqu'aux années 70 du XX<sup>ème</sup> siècle, au moins. Je note, à titre de petite digression (qui à mes yeux n'en est pas une, même si sa portée en ce point peut sembler limitée) que la férocité sans frein des régimes dits communistes s'est exercée, en particulier (pas seulement bien sûr, ni même principalement, mais tout de même de façon très déterminée) sur des marxistes, et en particulier sur tous ceux qui, très nombreux, dénonçaient avec une énergie et une lucidité aiguës la transformation dictatoriale des révolutions. Je ne vois pas que le fait ait un équivalent strict pour le nazisme. Bien sûr, il a eu ses dissidents. Mais ceux-ci, même liquidés violemment comme Röhm et les SA en 34, n'ont pas été systématiquement persécutés tout au long de l'histoire du régime, et surtout ils ne l'ont pas été pour avoir dénoncé sa forme dictatoriale, ses massacres et sa violence répressive. Alors que les marxistes dissidents l'ont fait, pendant plus de cinquante ans, et l'ont payé très cher. Mais l'essentiel n'est pas là.

3. Voici mon hypothèse : la transformation dictatoriale du communisme est sa fascisation. Et même, à partir d'un certain moment, sa nazification. Non par une simple analogie dans l'ignoble, mais par un processus précis et déterminé de contamination. Je pense que le stalinisme, en particulier, ne se comprend pas si on n'analyse pas la pénétration du fascisme et du nazisme dans le projet révolutionnaire soviétique. À deux niveaux principaux, au moins : d'abord, comme socialisme national (qui n'est que le double inversé du national-socialisme) ; ensuite, comme liquidation de toute la composante de démocratie radicale, proprement soviétique ou conseilliste, anti-étatique, qui était présente dans la Révolution russe et les révolutions européennes, au profit d'une captation de tout le processus par la dictature de l'Etat-parti nationaliste. On peut gloser longuement sur les causes de cette mutation. Mais le fait me paraît certain. Le stalinisme est l'expression d'une certaine victoire du fascisme au sein de l'état soviétique.

Or, cette assertion ne prend sa portée que si on la met en rapport avec cette autre. Le fascisme, et le nazisme, j'en suis convaincu, ont été des contre-effets de l'effroi provoqué dans certaines couches dirigeantes du capitalisme européen par la victoire de la révolution russe, une forme de réaction contre les risques de sa généralisation sur le continent, et au-delà. Le nazisme en particulier (mais le fascisme aussi) est une réponse à l'expansion du

bolchevisme. Or cette réponse inclut l'assimilation d'une part des idées et pratiques des bolcheviks : intégration de la thématique « socialiste », critique apparente du capitalisme, formation d'un parti d'élite et de masse, mobilisation sociale « totale », etc. De sorte que fascisme et nazisme imitent, pour le combattre, certains traits du mouvement communiste, lequel à son tour, à partir d'un moment-charnière, s'incorpore une part de la dynamique fasciste et nazie. Ainsi, « communisme » et nazisme sont en quelque sorte pris dans un intense processus de duplication mimétique, frères ennemis unis dans une lutte à mort et dans une sorte d'accouplement monstrueux, mimétique et incestueux à la fois<sup>20</sup>.

Cela signifie-t-il qu'il y avait « de l'amitié », au sens où je l'entendais au début de cette note, entre communistes et nazis ? Certainement pas : c'est tout le contraire. Le mimétisme est la duplication des haines. C'est la haine qui se propage et s'exalte en lui. La férocité de leur conflit exprimait, en la masquant aussi totalement au regard, la duplicité de leur constitution. C'est l'amitié au contraire qui est foyer de lucidité, de clairvoyance. C'est le refus de la haine qui éclaire.

Ce qu'en aucune façon Carl Schmitt ne permet d'entrevoir. Schmitt était nazi. Sa thématique de l'ami et de l'ennemi interdit de comprendre, dans ce cas, l'union profonde des ennemis, la coextensivité de l'inimitié avec la communauté de naissance et de développement. Pour ma part, dans la vision rétrospective de ce conflit (qui est aussi notre actualité) je me situe, sans la moindre équivoque, du côté du communisme – c'est-à-dire dans une visée d'émancipation universelle, aspirant à la libération de tous les êtres humains, pour ne parler que d'eux. Mais cette prise de parti ne devrait pas m'empêcher de garder l'œil le plus clair possible sur deux éléments de pensée. D'une part, le fait que le conflit contamine toujours les combattants, qui sont pris dans un processus mimétique – et que l'émancipation doit s'affranchir de ce mimétisme au moins autant que des autres formes d'asservissement. D'autre part, la conviction difficile que l'émancipation concerne tous les humains, donc les ennemis aussi. Tant que je garderai ce cap, je risque moins de me laisser happer par le mimétisme de la haine. Il s'agit d'un *a priori* d'amitié : faire preuve d'amitié (de désir de compréhension « affectueuse », du sentiment d'une certaine fraternité transcendantale), même à l'égard de Schmitt, que tout me porte à exéquer. De Céline, Drieu, Brasillach. Et de leurs continuateurs, sous toutes les latitudes. Non pour mollir, émuquer la division, affaiblir la volonté. Peut-être même cette détermination, amicale, forme-t-elle le *cœur* (émotion et courage) de ce qui

---

<sup>20</sup> Cf. D.G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé, 2000, p. 182-188. Trad. Ch. Irizarry, *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press, 2013, pp. 114-118.

permet une fermeté d'âme et de pensée. En tout cas (je m'en expliquerai aussi) : *désormais*.

Amitié transcendante envers tous les humains – pour ne rien dire de quelques autres. Sans aucune exception. Cela me paraît une condition intraitable de la pensée émancipatrice, – *désormais*. Désormais n'est plus hier.

\*

### 11.10.14

(Éthique du rêve.)

Cette nuit, un rêve, que voici. J'essaie de le rapporter dans sa sécheresse, et dans ce qui apparaît, comme pour tout rêve relaté, à tous les coups, comme son inanité, surtout après quelques heures (c'était au milieu de la nuit. Entre deux sommeils, j'ai pensé en faire une nouvelle note, avec le titre qu'ici je lui donne. Je me suis rendormi, ai donc rêvé encore sans doute, et je crains que le souvenir soit maintenant moins aigu).

Je suis invité à participer à un débat. Je devrai m'asseoir à une table, rectangulaire, longue, au côté des autres intervenants, face au public dans une sorte d'amphi. Mais je n'ai pas encore atteint la salle. J'y vais. On m'accompagne. C'est à Paris IV. Un peu en retard, je serai le dernier arrivé. C'est une faute, on m'attend. À la différence de ceux qui sont déjà là, je ne suis pas tout à fait philosophe, pas tout à fait légitime (à mes propres yeux, peut-être aux leurs). Je devrai me mettre en bout de table, sur le bord (presque de profil, les autres seront de face). Je me demande par quel angle je vais aborder mon intervention, qui n'est pas prête. Je vais manquer de préparation, et donc d'assurance. Je ne vais pas être assez philosophe. Mon discours risque d'être faible, alors que je sais (dans le rêve) que je suis capable d'être à la hauteur. Je réfléchis, je me demande comment faire, tout en marchant vers la salle, cependant que quelqu'un à mon côté m'accompagne, mandaté par les organisateurs. Je ne vois pas son visage, mais il est là, sur le côté.

C'est très mal organisé. Les gens attendent, l'heure passe. Est-ce qu'ils s'impatientent ? Il faut traverser beaucoup de salles intermédiaires pour arriver au lieu prévu. De l'une à l'autre, on descend, chacune en contrebas de la précédente. Il y a beaucoup de monde. Peut-être qu'avec ce retard ils commencent à partir, à se raréfier. Je marche, traverse les lieux intermédiaires. Je n'arrive pas à rejoindre la salle de la table. Sur le chemin, je trouve ma fille, à qui je fais appel devant la difficulté. Elle est attentive, et veut m'aider. Elle me dit : « Mais Papa, Derrida !... », parce qu'elle a pensé que je lui demandais sa

contribution au débat : soit de venir à la table avec moi, soit d'intervenir d'une façon ou d'une autre, et me signifie par cette exclamation que ce n'est pas dans son ordre de préoccupations. Je réponds : « Mais pas du tout ! Je ne te demande pas cela ! » Puis j'aperçois sa mère, en conversation avec quelqu'un d'autre. Je la vois de dos.

Est-ce que j'arrive au but ? Si j'arrive y suis-je seul, devant une salle presque vide ? Les autres déjà partis ? En tout cas on me jette dans un bus, un véhicule bondé, on m'y fourre, la réunion va se tenir ailleurs. C'est un bus jaune, qui me rappelle certaines voitures de la Poste. Je ne me souviens pas de cet ailleurs. Je ne sais plus si j'y parviens. Je n'en retiens aucune image, aucune séquence. Quelque chose n'a pas eu lieu, comme c'était prévu. Le débat, en tout cas, ne se fait pas.

Je retourne vers le premier site. Seul, me semble-t-il, cette fois. C'est archi-plein, salles combles. Je ne vois pas la table, je ne m'en préoccupe pas. Je ne vois que les travées, qui seules m'importent (quelque chose des gradins de l'amphi Richelieu). Je ne m'occupe que de ceci : j'ai perdu mon imper (bleu) et surtout une sorte de portefeuille, qui contient mes papiers. Ce portefeuille, que je ne trouve pas, mais que je me remémore, est un peu épais, plein de papiers fourrés au milieu, un peu comme mes factures de carte bleue quand je suis en voyage et ne peux pas les ranger chez moi. Mais ce n'est pas cela : ce sont mes papiers, et parmi eux un papier particulièrement important, que je ne dois pas perdre. En plus de l'imper et du portefeuille, j'ai aussi égaré une clé, ma clé, avec un manchon noir et un corps de métal long, plat et dur, comme la clé de la voiture de location que je viens d'utiliser à Amiens (un peu aussi comme la clé de mon domicile, dont la serrure a été changée il y a quelques jours). J'ai perdu ma clé, mon portefeuille, mon imper bleu. Il me les faut. Je les cherche dans les travées, je les demande à ceux qui sont assis dans le public. Le projet d'intervention a disparu. Je ne m'en soucie plus (et même cette disparition n'existe pas formellement dans le rêve, je la déduis). Je ne me soucie que de chercher mes papiers.

Quelqu'un, de l'auditoire, me les glisse. Je les retrouve, je les ai. L'imper, le portefeuille, avec les papiers dedans, dont on aperçoit les bords. Celui qui compte, au milieu, y est. Je le sais, je n'ai pas besoin de vérifier. Je crois me souvenir que j'enfile l'imper. Les papiers sont dans ma poche. Je sors de l'amphi.

Voici ce qui m'importe ici, et qui occasionne cette note. Je me réveille. C'est la pleine nuit. A ce moment, je me trouve dans une sorte de paix, de joie sereine, qui m'est communiquée par le rêve – lequel pourtant a des aspects de cauchemar. Je me réveille heureux. Pourquoi ? Parce que cela finit bien,



évidemment (je retrouve mes papiers, mes affaires, je sors.) Mais aussi parce que je reçois, du rêve, une sorte d'injonction, comme un conseil : ne cherche pas à faire semblant d'être l'un des leurs, d'être comme eux, parmi eux. Cherche tes papiers. Trouve.

Ca me fait du bien. Je suis d'accord, je pense : mais oui, je vais tenter de vivre comme ça.

Alors me vient le titre de cette note : Éthique du rêve. Et je me dis : le rêve n'est pas seulement une expression (de forces, de tendances). Il ne traduit pas seulement un état. Il tient un discours, et même, en la circonstance, un discours qui fait entendre une prescription, un appel. L'appel ne vient de rien d'autre que de ce qui se joue dans le théâtre de mes pensées, mes affects, ma vie, consciente et inconsciente, évidemment. Mais une part de ce discours se formule en injonction, et me désigne une route, une voie. C'est une parole éthique. Elle peut être réduite au silence dans la vie éveillée, et se faire entendre depuis le rêve.

La parole qui me parvient m'apaise et me rend heureux. Il arrive bien sûr, et souvent, qu'elle produise de tout autres effets. Ici c'est une parole amicale. Une injonction, oui, mais pas un ordre dur et autoritaire. Plutôt un conseil d'ami, venu du fond de moi (et d'un au-delà de moi au fond de moi). Si c'était un cauchemar, je me dirais plutôt : le rêve m'alerte, sur une menace - menace "interne", bien sûr, de comportement, de conduite, menace éthique. Mais ici le caractère amical se mesure à ce que cela me fait du bien, m'apaise, me rend en accord avec moi-même. Ce que je sens, comme physiquement, au réveil.

Et je pense : il faut penser depuis Freud, même pour aller ailleurs que là où il est parvenu. L'inconscient, ou ce qu'il a tenté de pointer sous ce nom, est encore une des richesses de notre devenir. A condition de l'entendre au-delà des seules interprétations freudiennes.

\*

Plus loin, je discuterai l'injonction entendue ce matin. Pour ne pas la formuler seulement en termes d'autonomie. (Sois autonome, vis par toi-même, etc.) Ce concept – autonomie – et l'« auto » qui le construit, me laissent très insatisfait. Je voudrais penser une émancipation (pour l'appeler ainsi, provisoirement) qui ne se fonde pas dans ce repli sur « soi », sur le « soi ». J'y viendrai.

\*

**12.10.14**

(Héritage.)

Une de mes amies me dit que, bien qu'incroyante, il lui paraît important « par les temps qui courent, d'affirmer sa judéité ». Je crois comprendre de quoi elle parle, même si, par ces mêmes temps, je me sens plutôt porté à interroger ce qu'il en est de notre – et donc de mon – humanité. Pourtant je me demande ce que signifie pour moi cette injonction (affirmer sa judéité). Ou bien : ce qu'il en est de mon lien à la (ou une) condition juive, même si je ne suis pas religieux (elle ne l'est pas non plus). Cette question, je la traduis en l'interrogation que voici : de quoi ai-je hérité, quant au judaïsme ? Et en quoi suis-je, ou tenté-je d'être, fidèle à cet héritage ? (Il faudra, pour m'expliquer en profondeur sur ce point, que je témoigne un jour de mon histoire avec les autres religions, et en particulier avec le christianisme. Je le ferai. Mais prenons les choses dans leur ordre d'apparition.)

Dans mon enfance, la question du rapport au judaïsme était posée par mon père. Ma maman était plus discrète. Pour mon père, le lien se faisait surtout par son ascendance maternelle. Ses parents avaient divorcé avec dureté, et il était resté très proche de sa mère, avec qui il avait vécu, enfant, après la séparation parentale. Cette mère – ma grand-mère, que j'ai bien connue et beaucoup aimée – était très religieuse. Je n'ai su que plus tard que cette piété lui était revenue de façon tardive, après une jeunesse mouvementée. Fille de rabbin, elle vouait à la mémoire de son père une dévotion, qui avait marqué mon père aussi. Le rabbin (mon arrière-grand-père donc, si l'on me suit) était un ancêtre très présent, par les photos et les récits, dont le souvenir faisait l'objet d'un quasi-culte familial.

Mon père (je l'ai raconté ailleurs<sup>21</sup>) s'était arraché à cette ambiance pieuse en entrant à l'Ecole Normale d'Instituteurs, puis au Parti communiste. Il s'était écarté de la dimension religieuse de son héritage, professant un athéisme strict, et une critique de toutes les confessions, placées sur le même plan : judaïsme, christianisme, islam. Mais il en respectait les porteurs. Je n'ai jamais entendu, dans la demeure familiale, de propos haineux ou méprisants à l'égard des ministres des cultes. Il considérait simplement que l'émancipation de l'humanité impliquerait l'abandon de ces croyances et pratiques anciennes, assimilées, dans la bonne tradition des Lumières (reçue avec sa formation d'enseignant laïc), à des superstitions. Que gardait-il, dans ce cadre, de sa formation juive, qui avait été, contexte rabbinique oblige, vigoureuse et précise ? Et que m'en a-t-il transmis – dont j'hérite ?

D'abord, une fierté. Mon père n'admettait pas qu'on se cache d'être juif, ou qu'on s'en excuse – attitude peut-être plus répandue alors qu'aujourd'hui. Il était très hostile à la pratique du changement de patronyme, qui avait touché

---

<sup>21</sup> Cf. D.G., *Un sémite*, Ed. Circé, 2003, trad. angl. par Ann et William Smock (*A Semite, A Memoir of Algeria*) Columbia University Press, 2014.

certaines de nos proches. Cela lui paraissait un reniement inadmissible. Je me suis fait durement savonner un jour où, rapportant ce que j'avais entendu d'un oncle, j'avais cru devoir m'émerveiller de la facilité avec laquelle notre nom pourrait être transformé pour acquérir une vraie consonance française. J'ai passé un sale quart d'heure. De manière générale, dans l'après-coup du nazisme et des Camps, tout affaiblissement de notre « être juif » était vu comme manque de respect pour les morts, les combattants, les martyrs. J'ai déjà évoqué, dans le livre cité ci-dessus, la complexité de cette allégeance, lorsqu'elle s'est croisée avec la question de la circoncision, par exemple. Puisque, bien qu'appelés à ne recevoir aucune (absolument aucune) éducation religieuse, nous avons été circoncis<sup>22</sup>.

J'ai gardé de mon père le sens de cette fierté juive (encore faut-il bien préciser, « par les temps qui courent », à quoi elle s'applique), et le refus instinctif de tout ce qui peut s'apparenter à un reniement. Ainsi, j'ai un peu bataillé, lors de sa première parution en revue, pour maintenir le titre de l'ouvrage qui je lui ai consacré (*Un sémite*), un peu « réducteur », me disait-on. On serait surpris, aujourd'hui, de connaître les termes (et surtout les protagonistes) de ce débat. *Sic transit*. La complexité est ailleurs. Dans l'« être juif », ce n'est pas le mot juif qui me laisse perplexe. C'est l'être. J'ai le même doute, pour l'appeler ainsi, à l'égard de quelques autres emplois où il se trouve pris. Le judaïsme, comme d'autres marqueurs d'être, me semble être une *pratique* : l'assignation à l'être neutralise, selon moi, cette valeur active, la déshistorise, pour l'écraser dans une essence ou une identité (même si on fait effort, comme beaucoup en ce siècle, pour ne pas oublier qu'« être » est un verbe)<sup>23</sup>. De mon « être juif », je n'admets donc aucun déni, face à quelque anti-judaïsme que ce soit. Mais l'expression ne me semble pas exprimer de façon exacte ma vision de la condition partagée. Juif, oui, sans aucun doute. Mais être, cela reste en question.

Poursuivons. Dans le souvenir de mon père, et de nombre des miens, j'associe le judaïsme à une forme de joie. Mon père avait, et montrait, ce qui m'apparaît comme un habitus juif : joyeux. De quoi s'agit-il ? D'un goût de la vie, d'une préférence incessante pour la vie et le vivant plutôt que la mort et le morbide, dont j'ai appris bien plus tard, grâce à Elie Wiesel et Daniel Emilfork, le lien avec l'injonction mosaïque : choisir la vie<sup>24</sup>. Evidemment, cette

<sup>22</sup> Cf. *Un sémite*, ouvr. cit., pp. 20-22, 37, 42-43.

<sup>23</sup> Sur quelques uns de ces marqueurs d'être et leur critique, un travail est en préparation, à paraître un jour (j'espère).

<sup>24</sup> J'ai joué, à l'automne 1974, dans une pièce d'Elie Wiesel, *Zalmen ou la folie de Dieu* (Ed. du Seuil, 1968), mise en scène par Daniel Emilfork (Théâtre de la Nouvelle Comédie, devenu depuis La Pépinière Théâtre). Cette pièce contient la formulation suivante : « Dieu exige de l'homme, non pas de

prescription n'est en rien l'apanage du judaïsme : une telle prétention à l'exclusivité serait ridicule, voire ignoble. Je dis simplement qu'elle m'est parvenue dans ce contexte, associée à cet héritage. Quelque chose comme : « nous, juifs, voulons toujours la vie et le vivant. Ne nous occupons pas de la mort, ce n'est pas notre affaire.<sup>25</sup> » Cette joie s'exprime, selon l'idée que j'en ai, par un vif goût du rire. J'aime quelque chose comme un rire juif, une joie de rire et un rire de joie, beaucoup vus dans mon entourage d'enfance. Je regimbe chaque fois que je vois défendre les juifs et le judaïsme en arborant mine sombre et comportement de grincheux. Bien sûr, la situation présente est, par certains de ses aspects, difficile. Mais, précisément : un des affects juifs reconnaissables pourrait être, même par temps couvert, de ne céder en rien sur la joie, et un certain sens du rire.<sup>26</sup>

Par delà ces préalables quasi-affectifs, et pour continuer de caractériser l'héritage juif à quoi je me sens, ou me veux, fidèle, je voudrais évoquer trois thèmes inégalement convenus : la loi, l'éthique, l'Etat. De façon classique, j'ai appris, enfant, que le judaïsme avait apporté au monde (je ne dis pas que je souscris à cette affirmation, trop exclusiviste à mes yeux, mais je l'ai reçue, et quelque chose de sa résonance se propage dans ma vie et ma pensée) le sens de la loi. Bien que mon père fût très réticent à tout enseignement biblique, il m'a relaté, et diversement commenté, le récit concernant Moïse et les Tables. Dans son athéisme, et son laïcisme, il traduisait cela en : le judaïsme accorde une priorité au sens de la loi – de la prescription juste, de l'injonction ou de la norme fondatrice – sur toute autre valeur. Pour lui, le divin je signifiait rien d'autre que : la loi vaut, par-dessus tout. Mais qu'est-ce que la loi ? En quel sens faut-il

---

vivre, mais de choisir la vie » (p. 58), qui se réfère à l'exhortation de Moïse arrivé aux confins de la terre où il n'entrera pas. Cf. Deutéronome, 30, 19. Cette injonction, et son commentaire lumineux par Daniel Emilfork, m'ont beaucoup éclairé sur le point que j'évoque. Emilfork était aussi, à sa façon et entre deux orages, un homme profondément joyeux.

<sup>25</sup> On peut penser évidemment à 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 » (*Ethique*, IV, proposition 67). Et, *a contrario*, tout aussi évidemment à l'être-pour-la mort heideggérien.

<sup>26</sup> Ce qui a sans doute un certain rapport au *topos* de l'humour juif. Mais je préfère la référence au rire – l'humour, comme on sait, pouvant verser dans la noirceur. Pour la joie, le rire, à nouveau : aucune exclusivité. La joie dont je parle, et son sens du rire, sont liées à une certaine tonalité, par exemple méditerranéenne (entre autres), perceptible chez de nombreux Arabes ou sud-Européens, mais ailleurs aussi (Afrique, ou dans bien d'autres lieux). On la trouve (de façon inattendue au regard des clichés) chez Artaud, selon qui « il y a dans le rire une idée pure, une idée bienfaisante et pure des forces éternelles de la vie » (Mexico, 18 mars 1936, in *Messages révolutionnaires*, Folio-Gallimard). Hors donc tout apanage judaïque, je redis simplement, comme plus haut, qu'un goût de vivre, un sens de la joie (de vivre), une propension au rire, me sont parvenus, dans mon histoire personnelle, comme liées à l'héritage juif. (Pour le rire, il faudrait ajouter, comme Ferré : « ça dépend de quel rire » (in *Le Chien*). D'un certain rire, méchant et aigre, je m'écarte résolument).

l'entendre ? Cette primauté a-t-elle pour conséquence un comportement soumis ? Au regard de quelle législation : républicaine ? religieuse ? subjective ? En vérité, il était assez légaliste (en bon instituteur républicain), mais néanmoins, comme communiste, convaincu que certaines lois injustes devaient être combattues. Quant à la loi religieuse, et en particulier ses prescriptions tatillonnes, il s'en moquait – au double sens du mot : il en riait, et il les ignorait avec indifférence. Restait donc la loi des lois, qui régit et commande toutes les autres : la loi morale. Ce qui fait jonction avec le second point, central, de l'héritage. Pour lui le judaïsme signifiait une priorité sans faille de l'impératif éthique. Ce qui ne conduisait certes pas à sanctifier le judaïsme pratique, effectif, qui bien souvent se caractérisait, à ses yeux, par un immoralisme inacceptable. Il s'agissait donc de faire comparaître, devant le jugement d'une sorte de judaïsme transcendantal, les compromissions ou vilénies dont s'accommodait trop aisément une part du judaïsme concret. Le judaïsme de fait dérogeait à la vocation d'un judaïsme primordial, apriorique. On peut reconnaître là une certaine dimension du prophétisme, lequel n'a cessé de fustiger les juifs au nom de leur infidélité à la vocation judaïque. Ce sens du judaïsme m'apparaît comme une valeur critique encore actuelle. C'est pourquoi je ne peux m'empêcher de reconnaître une sorte de filiation remontant à des juifs d'exception, d'autant plus fidèles, à mes yeux, à ce judaïsme transcendantal qu'ils ont dû rompre avec le judaïsme de fait : Spinoza bien sûr, mais aussi Marx assurément, et peut-être Freud, Bergson, Simone Weil, Husserl, à travers toutes sortes d'errements que je ne peux approuver. Et, dans une autre lignée, Buber, Benjamin, Derrida, Judith Butler. Ça fait du monde.

L'éthique, donc. Malgré des dimensions insupportables, je ne peux m'empêcher de trouver sans cesse une joie à lire Lévinas. Pas tout Lévinas, pas tout le temps. Mais dans Lévinas (et dans la lignée lévinassienne chez Derrida), une impulsion philosophique par laquelle je ne peux m'empêcher d'être touché. Pas son machisme, exaspérant. Pas sa condamnation de Spinoza. Pas sa politique, plus d'une fois suspecte (ce que n'est *jamais*, à ma connaissance, celle de Derrida). Mais tout ce qui dans Lévinas converge vers sa critique de l'ontologie : de l'être, de l'essence. Au nom d'une archi-éthique : une visée du bien au-delà de l'être, d'un bien qui outre et précède toute visée d'essence. Même si elle n'est pas exempte de revirements (« être juif »), la critique lévinassienne de l'ontologie me paraît une contribution déterminante à une remise en question de ce primat de l'être par quoi la pensée contemporaine s'est laissé à nouveau saisir, dans plusieurs de ses variantes et modalités. Peut-être faut-il s'exiler d'une pensée de l'être, comme Derrida l'a plus d'une fois fait

entrevoir, au profit d'une éthique du transport, de la mue, du soulèvement. Il faudra y revenir<sup>27</sup>.

Reste l'Etat. Mon père, puisqu'il s'agit encore de lui – il faudra que je m'explique sur cette insistance – reconnaissait au judaïsme une vertu d'exception : *l'absence d'Etat*. C'était peu après la création d'Israël, qui à cet égard lui paraissait une sorte d'anomalie par rapport au cœur de la vocation juive. Pour lui, la force du judaïsme tenait à sa capacité, extraordinaire, de s'être maintenu sans Etat. Singularité qu'il lui reconnaissait volontiers, alors qu'il s'appliquait par ailleurs à considérer toutes les religions sur un même plan. A la différence du christianisme (religion d'Etat, en de si nombreux espaces), ou de l'Islam, ou d'autres, le judaïsme avait manifesté son étonnante aptitude à se perpétuer, et à se transmettre, hors de toute structure étatique. Ce qui faisait son admiration : parce que le cœur de cette obstination par laquelle le judaïsme s'était maintenu tenait alors à l'idée, la pensée, la loi, l'éthique, la morale, ou encore le livre. Le judaïsme révélait cette puissance interne d'une communauté fondée sur le sens, pas sur le fait ou la force. C'était son éminence, sa valeur d'exemple. Et en ce sens – c'est à cela que je voudrais en venir – son judaïsme annonçait ou préfigurait son communisme : l'extinction de l'Etat, c'est bien ce que le communisme cherche à rendre possible. Le but de la révolution était d'abolir l'Etat. Il me disait beaucoup qu'au regard des fins, communisme et anarchisme étaient identiques. Seul le sens de la voie différait. Du coup, le judaïsme manifestait une sorte d'anticipation, d'utopie en acte : comme communauté sans Etat, il était un communisme réalisé avant l'heure, un communisme de l'annonce. Là encore, le judaïsme de fait n'avait rien d'utopique, et mon père était bien placé pour voir ce que le fait juif comportait, par bien de ses aspects, de décevant ou de passéiste : de cela, il s'était détaché en quittant la piété juive pour adhérer passionnément à la République, à la laïcité, à la Révolution. Mais ce détachement valait comme fidélité : pour mieux accomplir ce que lui avait appris son enfance juive, il était devenu républicain et communiste. En ce sens, la haine fasciste voyait clair : oui, en un certain point, judaïsme et communisme buvaient bien à la même source.

Joie de vivre et de rire, éthique intransigeante, répugnance à la force et à l'Etat : tels seraient mes points d'ancrage dans un héritage juif. Mais on voit que, du même coup, cet enracinement alimente une puissance de refus : partout où des juifs, au nom du judaïsme, manquent au respect et au goût de la vie, propagent la tristesse ou la haine, enfreignent l'exigence éthique de défense des

---

<sup>27</sup> Si je puis dire. Parce que la critique de l'ontologie est aussi une critique du *retour*. Cf. Lévinas, « La trace de l'autre » (1963), in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin 2001, pp. 264-268. Et aussi D.G., *Hypothèses sur l'Europe*, pp. 291 et suiv.

persécutés, cèdent à la valorisation de l'Etat et de ses attributs (armée, police, bureaucratie), tout ce qui me vient de mon père et de sa fierté juive se hérissé et se cabre.

\*

### **16.10.14**

(De la France.)

Je reprends une indication fugitive, formulée plus tôt dans ce journal, le 16 août dernier, à propos de la France. Mon impression se creuse, et rejoint d'autres intuitions anciennes. Il semble bien qu'en plus d'une crise de confiance qui affecte toute l'Europe, voire l'Occident, une démoralisation touche spécifiquement ce pays-ci, avec une violence particulière. Je suggère cette hypothèse : l'effondrement du crédit que les Français font à la France pourrait être un effet secondaire de la crise, supposée ou réelle, de l'idée de Révolution. Car la Révolution – française, et ses suites – a été, pendant deux siècles, un socle de la pensée que les Français ont partagée quant à leur nation. Le schème révolutionnaire a joué comme principe constructeur de l'autoréférence française. La France bâtissait son idée d'elle-même autour de l'élan de la Révolution, avec ses affects connexes : hymne, drapeau, devise, etc. Et surtout, avec toute la puissante littérature dont le déploiement, relayé par l'école de la République, s'est constitué comme commentaire historique de la secousse survenue à partir de 1789, avec ses multiples répliques (1830, 1848, 1870, 1936, 1945, 1968)<sup>28</sup>. La France s'est pensée comme pays de la Révolution. Avec une sorte de francocentrisme, auquel on a reproché d'ignorer d'autres événements : révolution anglaise, ou américaine, antérieures. Pour toutes sortes de raisons, bonnes ou mauvaises, l'appui que l'école et la conscience commune ont donné à l'idée française s'est ainsi conjoint avec la valeur-révolution. Du coup, la crise de l'idée révolutionnaire a eu pour corrélat la mise en crise d'un modèle français, d'une forme du rapport à soi de la France. Lorsque le Figaro-Magazine a pu arborer, en 1989 (à l'occasion du bicentenaire) en tête d'un de ses numéros ce slogan-programme : « Pour en finir avec la Révolution française », il fixait comme but de liquider deux siècles d'histoire française, et de fierté de la France à l'égard d'elle-même. Cette passion liquidatrice emportait évidemment, dans son flux, quelques prémisses qui avaient rendu la Révolution possible : Voltaire, Rousseau, Diderot, les Lumières honnies : bref le XVIII<sup>ème</sup> siècle, en grande partie. Donc, non pas deux mais trois siècles d'histoire de la France à mettre à la poubelle. On ne s'étonnera pas que si, comme il semble à certains égards, ce

---

<sup>28</sup> Cf., dans ce « Journal », la note « Démocratie / révolutions » du 15 août 2014.

programme est devenu sinon victorieux, du moins hégémonique, se trouve mise au panier, avec toute une époque de la France, une bonne part de la confiance qu'elle pouvait s'accorder : devise, hymne, drapeau, et aussi littérature (Michelet, Quinet, Renan, Hugo, voire avant eux Beaumarchais ou Marivaux, prodromes révolutionnaires), l'école de la République et ses valeurs, une part de l'aventure coloniale (j'y viens ci-dessous), l'opposition à la contre-révolution européenne (Valmy, une certaine thématique de la Grande Guerre comme combat contre le despotisme, l'alliance républicaine contre le nazisme, le programme du CNR), etc. Ces éléments n'assument pas la totalité de l'histoire de France, et ne l'épuisent pas, mais ils ont, pour une bonne part, construit la forme principale de ce qui était reconnu comme son *sens*.

Leur héritage ne se confine pas à la pensée dite de gauche, ni aux discours les plus progressistes. En effet, un deuxième plan de sensibilité morale vient s'articuler à ce premier constat. L'idée de la France s'est, depuis longtemps (dès avant la Révolution française), nouée à une certaine visée de l'universel. La France s'est considérée comme porteuse d'une valeur d'universalité – et a souvent voulu penser que cette charge la définissait en propre. De façon toute différente, en Allemagne la question allemande, l'Allemagne comme question, la compréhension de la Germanité, ont été des vecteurs actifs de l'invention littéraire, artistique, philosophique. Le mot « allemand » y est extrêmement présent dans les œuvres d'arts ou de pensée : l'« Adresse à la noblesse chrétienne de la nation allemande » de Luther, les « Discours à la nation allemande » de Fichte, le « Requiem allemand » de Brahms, « Hitler, un film d'Allemagne » de Syberberg, témoignent parmi des dizaines d'autres de cette insistance lexicale<sup>29</sup>. La « question allemande » peut avoir son analogue dans la pensée russe, et en bien d'autres espaces, européens ou pas, de déploiement de ce romantisme national. Ces proclamations se sont souvent élevées contre une abstraction attribuée à l'universalisme français. Car on trouve moins de référence à la « question française », en tant que française et sous ce nom, dans la littérature d'expression francophone<sup>30</sup>. L'espace mental de la France y est valorisé, quand il l'est, non pour sa spécification située, mais pour sa connexion particulière avec l'émancipation la plus générale – explicite ou implicite. Ce qu'exprime, bien au-delà de la gauche, la célèbre phrase prononcée par de Gaulle, qui sert de bannière au mémorial de Colombey : « Il y a un pacte, vingt

<sup>29</sup> Ou thématique, même quand le mot « allemand » y figure moins : par exemple *Les Ailes du désir* (titre français pour *Der Himmel über Berlin*, « Le ciel au-dessus de Berlin »), de Wenders.

<sup>30</sup> Si ce n'est, *a contrario*, par exemple dans le *Discours sur l'universalité de la langue française*, de Rivarol – où la langue française est bien l'objet d'un éloge, mais pour sa supposée capacité d'universalisme.



fois séculaire, entre la grandeur de la France et la liberté du monde »<sup>31</sup>. La France n'est donc pas « grande » pour elle-même, mais comme championne de la liberté de tous. Le cinéma français des années 20 à 40 (par exemple le « réalisme poétique ») ou celui qui a suivi (comme la « nouvelle vague »), s'ils expriment une singularité française, sont très peu habités par une thématique explicite de la France, comme telle et sous ce nom. La référence nationale y est beaucoup moins présente, insistante, que dans les littératures ou filmographies allemande, italienne, russe, américaine<sup>32</sup>. Parce que la spécificité française s'exprime, subjectivement à ces époques, dans la mise en jeu d'un certain rationalisme universalisant. C'est cette confusion qui a rendu possible la thématique universaliste de la colonisation, avec ses effectuations autoritaires, franco-centristes, dominatrices. Dans la mesure où une conception (fraternelle, généreuse, ouverte) de l'universel se voit suspectée aujourd'hui, le modèle de la valeur française ne peut que souffrir d'une profonde désorientation.

Sommes nous alors dans une crise provisoire de l'idée française ? Ou, au contraire, vivons-nous la fin d'une époque, et le modèle franco-révolutionnaire est-il en bout de course ? A un seul moment, durant deux ou trois siècles, ce « pacte » (selon l'expression de de Gaulle) aura fait l'objet d'une attaque systématique : pendant la période pétainiste, avec toutes ses dimensions étatiques, institutionnelles, culturelles. Le pétainisme a bien été une entreprise cohérente et organisée « pour en finir avec la Révolution française », c'est-à-dire, du coup, avec ce qu'on peut bien appeler « une certaine idée de la France » – dont les tenants, la Résistance l'a montré, se répartissaient sur un spectre large, allant d'un certain nationalisme « classique » (de Gaulle, christianisme social, rationalisme gréco-latin) jusqu'à une gauche révolutionnaire laïque et internationale. C'est cet ensemble, et cette alliance, dont la destruction est aujourd'hui entreprise. Et si la crise de l'idée française, et de son schème d'avenir, ne se comprend que dans son lien avec le refoulement, idéologique, culturel, éthique, de la Révolution, on peut penser que la France ne relancera sa dynamique morale et sa confiance qu'en renouant le fil intellectuel, historique, artistique, avec sa tradition et son inspiration révolutionnaires.

\*

---

<sup>31</sup> Discours à la réunion des Français de Grande-Bretagne, Kingsway Hall, 1.03.41. Cf. D.G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé 2000, p. 181.

<sup>32</sup> J'ai déjà fait remarquer, dans les *Hypothèses sur l'Europe*, que les mots « France » ou « Français » ne figurent pas dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 (sauf dans l'expression placée en préambule : les représentants de la nation française, constitués en Assemblée nationale, etc.) Cf. *Hypothèses sur l'Europe*, p. 146.

**27.10.2014**

(Délaisser la polémique)

Une petite remarque concernant la nature de ce qui est tenté ici (dans ce « Journal », sur ce blog), et qui peut-être se dégage peu à peu, au fil des entrées. Un ami, récemment, m'a demandé de caractériser ce que je fais. Essayons. Il me semble qu'une certaine position (ou pratique), d'écriture et de pensée, progressivement se précise, de façon négative. En quoi négative ? En ceci que, parfois, arrivent sous ma plume (c'est-à-dire sur mon clavier) des phrases ou des paragraphes, surgis naturellement, que je suis conduit à supprimer, par une sorte de réflexe, irraisonné sur le moment. Il peut s'agir de développements entiers. Pourquoi ces suppressions, et que me laissent-elles apparaître, comme traits de ce que je conserve ?

Je rature la plus grande part de ce qui prend une allure polémique. Pourtant, elle (la polémique) me vient spontanément. Sur le champ ou presque, je sens que ce n'est pas le ton, le style ici. Non que je condamne la polémique en général – il faudrait savoir laquelle – mais son intrusion infléchit, d'une façon qui me déplaît, ce que je tente dans ces pages. J'y vois deux raisons. D'abord, j'essaie de ne pas me couper, a priori, de lecteurs qui pourraient apprécier, ou approuver, ce que la polémique attaque. Je ne m'interdis certes pas de manifester mes désaccords, avec des énoncés, des manières, des pensées. Au contraire : j'essaie évidemment de construire une alternative à des orientations que je rencontre et désapprouve. Mais je ne veux pas leur faire la guerre : *polemos* désigne le conflit armé. Je souhaite débattre, marquer une différence, ouvrir si possible une autre voie. Pourquoi ? Parce que je voudrais, potentiellement au moins, ou a priori, me situer comme *parlant à tous*. Non pas du point de vue du nombre : ce blog est une petite expérience, menée avec des moyens artisanaux. Mais du point de vue de l'adresse : personne, serait-il ou elle le plus opposé à ce que je dis, et à ce que je signifie, n'est à mes yeux exclu a priori de l'espace de l'interlocution. Bien sûr, la communication se coupe sans doute, par le jeu de références (Marx), de manières d'être, de parti-pris (l'anti-racisme résolu, ou d'autres). Mais j'aimerais ne pas trancher moi-même la coupure, et laisser, toujours et pour ce qui me concerne, la voie ouverte à l'échange avec quiconque. Sous son allure naïve, cette hypothèse est à mes yeux une position, éthique et politique, de première importance. Je vois bien qu'elle peut paraître d'un simplisme extrême. Peut-être me fera-t-on le crédit de concevoir que je n'ignore pas les objections, l'apparent ridicule de cet irénisme, et que la chose est un peu moins niaise qu'elle n'en a l'air. Nous y reviendrons, assurément.

La seconde raison à ce refus de la polémique est symétrique de celle-ci. Je ne souhaite, en aucune façon, renforcer – a priori, là encore – l’effet d’identification avec des lecteurs qui se retrouveraient, par le fait de la polémique, en accord présumé avec ce que je propose. Evidemment je suis content si certains m’approuvent, entendent résonner leurs préoccupations dans ce que j’écris, éprouvent de l’intérêt pour telle ou telle hypothèse. Bien sûr. Lorsque des visiteurs du site m’écrivent pour manifester leur contentement, j’en suis très touché. Mais je voudrais éviter que cela fonctionne par identification *a priori* à une sorte de camp dans un conflit. Untel écrit des propos que je déplore. J’écris : Untel est un âne. Un lecteur pense qu’Untel est très déplaisant. Il se trouve satisfait que je l’attaque, avec méchanceté. Du coup, il se retrouve avec moi dans le camp qu’à la minute j’incarne. Et il est gratifié par cette identification commune. C’est ce processus que je voudrais éconduire – même si à l’évidence je n’y parviens pas toujours. Parce qu’il porte à ignorer l’argumentation, la marche de la pensée ou de la phrase, au profit de l’effet d’image et d’appartenance. Je souhaite me tenir à distance de cela – quand je le peux, si je le peux. J’aime beaucoup certains grands polémistes – Marx par exemple qui, comme on dit, souvent n’y allait pas de main morte. Ou Bernanos. Mais cette époque n’est plus la nôtre. Les temps ont changé. La dénonciation est devenue si fréquente que, de façon toute pratique, je crois ressentir que ce n’est plus de cela que nous avons besoin. (Bien sûr, écrivant ces lignes-ci, je parais dénoncer une certaine façon de faire, etc. Je sais, je sais. N’empêche.)

Il existe une autre position d’écriture, voisine de la précédente, que je voudrais esquiver aussi, contourner, éviter si possible. C’est l’attitude qui consiste à présumer que tout le monde, jusqu’au moment où je m’exprime, s’est trompé sur la même question. Il est naturel, et légitime, lorsqu’on manifeste une opinion ou une idée, de la formuler par différence, d’essayer de la distinguer d’autres points de vue très proches. C’est une opération salutaire de la pensée. Mais elle ne doit pas conduire à jeter complaisamment l’opprobre sur tous les points de vue antérieurs, en se considérant, par ce fait même, comme meilleur, ou ailleurs. Surtout, c’est là le point principal, cette éthique de la pensée doit mener à *reconnaître ses dettes*, aussi souvent qu’on le peut. D’autres ont pensé avant nous, des choses toutes proches ou lointaines, qui nous ont aidés à dégager ou à construire nos réflexions. Il faut le dire. Le dire en général, en essayant de ne pas se parer d’une originalité fictive, ou bien, mieux encore, en désignant nommément ceux ou celles grâce à qui on a pu tenter de penser ce que l’on avance. L’ingratitude m’afflige – en particulier la mienne, lorsqu’elle se glisse, plus d’une fois, dans mes oublis ou mes appropriations indues. Du coup, si je résume : éviter les formules blessantes, le plaisir de peiner. Eviter l’auto-

valorisation, tenter de caractériser ce qu'on doit. Ne pas oublier que la pensée critique, comme l'a écrit Derrida (dans *Spectres de Marx*<sup>33</sup>) est toujours auto-critique, et qu'il n'est pas de critique qui vaille si elle ne tente de se produire (aussi, sans autoflagellation ni narcissisme sacrificiel) comme critique de soi.

Enfin, il s'agit, et c'est bien le plus difficile, de tenter de pratiquer une pensée positive. Je l'ai écrit ailleurs : le temps de la violence critique me semble aujourd'hui, paradoxalement, derrière nous[2]<sup>34</sup>. Mais comment ? – peut-on dire, il y a tant de choses à critiquer, à mettre en cause. Le monde va si mal. Assurément, c'est un sentiment partagé, que bien des fois j'éprouve, comme tous. Mais devant les douleurs et les rages, il me semble nécessaire d'explorer trois hypothèses, simultanément. 1) La dénonciation de l'état du monde comme désastre est si commune qu'il faut tenter de déceler, dans ce qui existe, plutôt les forces constructives, les signes d'avenir positif, que rajouter une voix au lamento général. Les médias du capitalisme ont fait d'un certain catastrophisme leur tonalité majeure : c'est incontestable, non ? Il n'y a plus beaucoup de chantres de l'ordre existant pour prétendre que tout va bien, n'est-ce pas ? Alors, tentons de débusquer, sous ce *spectacle*, les forces vivantes qui travaillent. Cela me paraît une responsabilité majeure du moment. 2) Lorsque la critique s'avère nécessaire, et elle l'est souvent, il lui faut peut-être explorer la voie d'une certaine non-violence critique. Au sens où, à certains moments, Gandhi ou d'autres militants non-violents ont tenté de la mettre en œuvre. Cela signifie : souhaiter que la violence si brutale de l'état du monde ne nous *domine* pas sans partage, au point de nous forcer à la reproduire dans notre critique. Et plutôt : tenter de nous laver, de nous dégager de cette violence que l'ordre capitaliste nous impose, non pas en prétendant la retourner contre lui, mais au contraire en inventant, à chaque pas, des protocoles concrets de critique de la violence et d'émancipation par rapport à elle. Condition, à mes yeux, de la production du nouveau. 3) Du coup, l'injonction à entendre serait : prendre le risque de l'élaboration positive. La tâche principale n'est plus de montrer l'impuissance ou la crise : cela s'étale, sans cesse, partout. Il faut, d'une part bien sûr, tenter d'en approfondir l'analyse, au delà des lieux communs ou des évidences trop simples. Et surtout, notre responsabilité est maintenant de tenter d'imaginer, de penser, de construire, des hypothèses pour une vie commune qui pourrait s'élaborer positivement, pour les visées d'un bien partagé. La critique des illusions dangereuses – soit, c'est fait maintenant. C'est un acquis - et parfois un cliché. Il est devenu nécessaire de se demander, à nouveau, comment pourrait

---

<sup>33</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée 1993, p. 145.

<sup>34</sup> D.G., *Après la Révolution*, Belin, 2003, p. 88.

s'organiser une vie planétaire bénéfique. Au niveau global comme au plan local : de la plus petite initiative à la vue la plus large.

Délaisser le négatif. Ce que je n'ai pas fait ici, polémiquant contre la polémique. Mais, bon, c'est une sorte de parenthèse.

\*

PS. A ces différentes exigences, on pourrait ajouter le choix d'une certaine inactualité - avec une résonance nietzschéenne dans ce terme. C'est-à-dire : le parti-pris de ne pas répondre aux convocations de l'actualité supposée, surtout dans son filtrage par les grands médias capitalistes. Si une crise se présente, avec son urgence réelle ou proclamée, refuser de se joindre aux clameurs d'un instant, et tenter de n'y venir que lorsqu'elle s'est, en apparence au moins, un peu éloignée, en faisant preuve de fidélité à son interpellation.

\*

#### 8.11.14

Deux peuples.

(*Post scriptum* antéposé. J'ai une vive conscience du fait que la note ci-dessous mobilise trop de thèmes en trop peu de lignes, et que leur approche s'en trouve contractée, trop cursive, rapide, pas assez soigneuse dans ses arguments et sa progression. Je prie les lecteurs de bien vouloir la prendre comme proposition de matériau pour une pensée en marche, et à venir : le « Journal » exprime ici sa nature, recherche en cours(e), processus et chemin.)

\*

En pensant à l'histoire de France entre 1789 et 1968, on peut penser, pour de bonnes raisons, que les profondeurs du pays étaient animées durant cette longue période par un élan insurrectionnel : égalitaire, anti-autoritaire, révolté, progressiste<sup>35</sup>. Et on peut être tenté de poser sur la permanence de cette impulsion le nom de « peuple ». Le peuple, en France, aurait été animé de façon intime par cette dynamique obscure, étrangement constante. On constaterait alors un basculement considérable après les années 1970 : cette volonté sourde, à demi-consciente, d'insurrection et de progrès, se serait, sinon éteinte, au moins affaiblie, voire retournée par inversion de son sens. Le « peuple » d'aujourd'hui, contrariant ses sources, serait porté par un mouvement conservateur : dont la désaffiliation d'une partie du monde ouvrier à l'égard de la gauche, voire du

---

<sup>35</sup> Voir dans ce « Journal » les notes du 15.08.14 (Démocratie / révolutions) et du 16.10.14 (De la France).

communisme, et son déport vers le vote d'extrême-droite serait le signe le plus éloquent.

Or, cette image est trompeuse. Le « peuple » dont il s'agit là (révolutionnaire pendant tout le XIX<sup>ème</sup> siècle et une partie du XX<sup>ème</sup>, résistant pendant l'Occupation, gréviste en 36 ou 45) a été, durant cette longue séquence, comme « doublé », répliqué par un autre peuple, ou une autre image du peuple, porté à un élan tout à fait adverse. Contre-insurrection vendéenne ou chouanne, masses paysannes favorables au Second Empire, boulangisme, soutiens populaires au pétainisme : ce sont là quelques exemples de ces mobilisations actives d'un autre « peuple », ou d'une autre vision de ce qu'on pourrait désigner sous ce nom. Si le constat est valable, je voudrais en pointer trois conséquences.

Premièrement. De part et d'autre, on se dispute le nom du peuple, dont on prétend assumer la vérité, et dont l'autre bloc serait le dévoiement ou le travesti trompeurs. Cette rivalité mimétique est constante, comme prescrite dans le fonctionnement même du concept. Peuple – beaucoup l'ont dit – est moins le nom d'une réalité constatée que celui d'une revendication. Le peuple n'est pas un état, mais un vouloir. Ce qu'exprime à sa façon la méditation deleuzienne sur « le peuple qui manque » – quand le vouloir, ou l'élan, s'absente ou se tait. Les expressions de ce vouloir n'étant jamais exemptes d'un mouvement de balancier, chaque camp revendique un temps de l'alternance comme essence du peuple, et dénonce l'autre comme son fourvoisement. Et les deux se font face : c'est l'antifascisme qui est aux sources du Front Populaire, tout comme l'anti-bolchévisme avait nourri fascisme et nazisme à leur naissance. On voit bien, dans l'actualité mondiale, qu'il s'agit désormais – aux Etats-Unis ou dans les mondes arabes autant qu'en France – de comprendre la nature profonde et le sens de cette dualité, qui se retrouve en de multiples situations. L'opposition n'est pas seulement d'idées, de conceptions, mais, plus profondément, de pulsions pourrait-on dire. Une pulsion, une motion qui en appelle à l'ordre souverain, à l'autorité imposée, à la pérennité des normes, à la séduction dominatrice, fonde un « peuple » réactionnaire ou conservateur (disons-le ainsi, provisoirement, en attente de notions plus fines). Une pulsion égalitaire, émancipatrice, portée aux transformations, invocatrice d'une autorité consentie et amicale, s'incorpore en « peuple » révolutionnaire et instituant. Ces pulsions ne s'identifient pas aux opinions de droite et de gauche, même si elles établissent avec elles un certain rapport. Il a sans cesse existé, à droite, de fortes personnalités émancipatrices, et à gauche des appétences tyranniques. Ce qui n'empêche pas une prévalence des thèmes. Mais c'est en termes de pulsions, profondes, au moins autant qu'en termes d'opinions ou d'idées, que doit être

abordée la réalité historique du double peuple<sup>36</sup>. Le lien entre ces affects pulsionnels et la collectivité supposée du peuple s'opère (ici encore, comme ailleurs), par le vecteur de l'*identification*. En m'attribuant imaginativement une certaine identité, je me tiens pour élément d'un peuple. Et cette identité n'est elle-même, en retour, que l'effet de mon affiliation. Le mot *nation*, qui s'enracine dans la *naissance*, opère souvent cette mise en rapport, par laquelle l'individu projette son assiette dans la substance collective.

Deuxièmement. Si l'on s'en tient à une image convenue du « peuple », celui-ci, dans la France contemporaine, semblerait avoir viré au conservatisme résolu – ou s'être évanoui. Cette vision (ou cette cécité) est fautive. Il existe un peuple insurrectionnel, progressif, changeur, insoumis. Mais il est composé d'éléments ou de strates qui *nous paraissent* hétéroclites : une partie des immigrés venus de pays pauvres, généralement du « Sud » du monde ; une part de la jeunesse, ou plutôt des jeunesses déviantes et dissidentes à l'égard des états de la vie présente ; une fraction des intellectuels, ou des nouveaux prolétariats de la culture, des sciences et des techniques ; un pan des mondes ouvrier, et paysan – les uns et les autres mobilisés sur des thèmes dits de société (sexualités, genres, morales), d'environnement (alimentation, santé, consommations), et par des pratiques narratives ou figuratives : musiques, arts des rues et d'ailleurs. Il faut produire le concept de ce nouveau peuple, un peu inédit, mais pas plus hétérogène que celui qui associait prolétariat ouvrier, sous-prolétariat au chômage, paysans travailleurs, intellectuels en mouvement, etc. S'il est composite, c'est un trait d'époque : il faudra faire avec. L'essentiel est que la nature de cet amalgame ne se comprend que dans une vue planétaire. C'est le mouvement mondial des migrations et des cultures qui permet de l'analyser, dans le face-à-face global entre les pôles de richesses concentrées et l'expansion des zones de misère. Il ne se conçoit pas sous une essence nationale – même si la nation est une modalité importante de l'entrée historique dans le monde<sup>37</sup>. Ce « peuple », ou peuple-monde si l'on veut, se connaît et se repère d'un bout à l'autre de la Terre.

Or, ici aussi – troisièmement –, on voit surgir une contre-image, un autre peuple : celui, disons, qui s'est rassemblé en France autour de la « Manif pour tous ». Majoritairement blanc, comportant peu d'immigrés, peu de pauvres mais beaucoup de membres de la petite bourgeoisie déclassée ou des classes moyennes se sentant mises en péril, et rassemblé par des thématiques inverses des précédentes. Or, la façon dont ce peuple converge pour s'opposer à l'autre donne à la réflexion une impulsion nouvelle. En effet, d'un côté, s'exprime le

<sup>36</sup> Comme l'avaient approché plusieurs théoriciens de (ou autour de) l'école dite de Francfort.

<sup>37</sup> Cf. D.G., *Après la Révolution*, Belin, 2003, chap. II, pp. 32-57, « La venue au monde ».

peuple de la Gay Pride – qui ne réunit pas seulement des supposés homosexuels, mais ceux qui marchent pour une « culture », gay bien sûr, et féministe, mais aussi musicale, « générationnelle », « sociétale » – et politique à ce titre. Face à lui, s’assemble le peuple religieux, traditionnaliste, conservateur au sens large, familialiste à l’ancienne – mais comprenant aussi des jeunes – etc. La symétrie de ces foules marcheuses peut faire penser au face-à-face entre rassemblements populaires pro et anti-communistes en Allemagne pré-nazie, ou encore à la divergence entre peuple insurgé (facultés, usines, rues) en mai 68, et peuple de la grande marche gaulliste remontant les Champs Elysées le 30 mai. Mais, dans cette dualité continuée, reproduite, advient du nouveau. C’est ce qui s’est imposé comme thème, de part et d’autre : le droit au mariage gay, et à ses conséquences pour la filiation, ou son refus. Cette élection thématique manifeste un nouage entre érotique et politique qui, sous cette forme, est inédit. Ma conviction est que ce lien n’est pas neuf en lui-même, au sens où il ne serait devenu actif qu’aujourd’hui, mais qu’il l’est en ceci que la relation politique/érotique, déterminante depuis longtemps, se manifeste désormais au grand jour. La façon dont la politique élit des questions à forte dimension érotique (« genre », éducation sexuelle, homosexualité) comme fixations de conflits aigus (en France, mais aussi en Ouganda, en Russie, en Amérique), ne fait que manifester une dynamique ancienne, qui restait voilée et désormais s’exhibe, partiellement au moins. En d’autres termes, je reste convaincu que l’opposition entre peuple progressif (sinon progressiste, comme on dit rock progressif) et peuple conservateur ne peut être comprise en profondeur que dans son lien avec des divergences pulsionnelles, ou intimes, qui l’ancrent dans des dispositions érotiques. Et qu’il en allait déjà ainsi, même dans des périodes ou situations où cet ancrage restait inapparent (Front populaire / fascisme – bien que quelques bons esprits y aient pensé avec acuité)<sup>38</sup>. Je ne veux assurément pas dire que les marcheurs d’un côté ou de l’autre s’opposent par des pratiques ou des désirs érotiques différents, ce qui serait stupide, mais que le lien imaginaire aux choix érotiques (les siens, et ceux des autres) se fixe sur des schémas, et se noue dans des émotions, qui tendent à s’opposer. Et que ce discord désormais s’exprime *politiquement*.

Il faudrait y travailler avec précision. Il est significatif que le mariage gay, par exemple, soit devenu affaire politique de première importance, et dans des pays si différents. Pourquoi, en dehors d’une réaction moraliste prévisible, ce thème a-t-il accédé au rang d’enjeu politique majeur ? J’y vois deux éclairages

---

<sup>38</sup> Th. W. Adorno, *Etudes sur la personnalité autoritaire* (1950), éd. Allia, 2007 ; W. Reich, *Psychologie de masse du fascisme* (1933), Payot 1977 ; ouvrages dont je ne partage pas les conclusions, mais le souci.



inverses. Tout d'abord, le mariage étant au soubassement de multiples rites sociaux, la mise en cause d'une de ses modalités structurantes (l'hétérosexualité) provoque un effet de déstabilisation et d'effroi. Marier deux hommes, ou deux femmes, c'est accorder à l'homosexualité une dignité symbolique extrême, sanctionnée, presque sanctifiée, par l'Etat. Bouleversement anthropologique de premier ordre, qui entérine le fait que l'homosexualité (et la sexualité en général) n'est pas une affaire privée, un droit domestique, mais peut recevoir une approbation publique, comme fondation d'une entité sociale de première importance : la famille. On comprend que cela provoque une onde sismique, de terreur. Mais, d'autre part, il ne faut pas négliger, pour le long terme (et comme inversement), le fait que cette dimension bouleversante se paie, en quelque sorte, d'une normalisation. On pouvait rêver, pour la validation de l'homosexualité, autre chose que son alignement sur la norme familialiste et son fondement, le mariage. Il faudra revenir sur la valeur de ce coût historiquement consenti. Je m'y essaie dans un travail en cours.

En tout cas, l'opposition entre les deux peuples se joue au point exact d'accrochage entre la frayeur anthropologique et les comportements politiques. Ici s'opposent deux dispositions adverses : l'une articule sa politique sur le désir de rester soi, de se penser comme humain au sens où on a appris à le qualifier, et de protéger cette identification à son image : homme, femme, père, mère, époux (voire fils ou fille). L'autre admet, de façon tendancielle, que l'histoire porte à une modification de ces critères, et ne s'effraie pas plus de voir deux hommes enlacés devant un maire que de concevoir une Noire ou un Arabe présidant aux destinées de la France, ou un Turc à l'avenir de l'Allemagne. (Encore faudra-t-il, on en est loin, qu'un juif puisse présider l'Egypte, et une Arabe l'Etat d'Israël). Ce qui montre l'accroche des déterminations évoquées : la position « de genre », ou de sexualité, étant nouée, malgré l'apparence, aux questions post-coloniales, et donc à la forme contemporaine du rapport Nord-Sud, c'est-à-dire à la distribution des richesses et des misères dans la structure géopolitique du capitalisme : les deux peuples qui s'opposent sont aussi repérables par leurs proclamations érotiques, ou pulsionnelles, que dans leur coloration ethnique, ou géopolitique. Balibar avait parlé, voilà déjà longtemps, d'ethnisation des rapports de classes – il faudrait peut-être désormais penser une ethno-érotisation de ces rapports. Ethnos et Eros étant, en l'occurrence, deux (parmi quelques autres) des faces d'une même *affection* dans la constitution du double peuple.

\*

Je voudrais faire place à un autre écho de cette question. Tout différent de celui que je viens d'approcher. En dehors de la détermination érotique, ou ethno-érotique, évoquée ci-dessus, la notion de peuple est peut-être, secrètement,

liée à une dualité. Non pas un peuple, mais deux. Peuple, et contre-peuple. Pourquoi ? La notion de peuple n'est pas descriptive, mais donne voix à une invocation : appel au peuple, recours au peuple. Peuple toujours manquant, autant que désiré. Le peuple est cette communauté dont le mot désigne l'aspiration, la prescription, la constitution imaginaire et rêveuse. Non parce que la notion serait imprécise, aux contours incertains. Mais parce que sa fonction est cette constitution même, cette fondation projetée, cette action que Rousseau appelle « produire le peuple », « instituer le peuple ». Institution, production imaginaires – même si l'imaginaire a des effets réels – qui donne lieu à la formation d'un reste, d'un dépôt, constituant le socle de ce que d'autres (que la notion est supposée congédier ou combattre) produiront comme racine de peuple, source ou germe du peuple qui se lève pour contrer le premier. Le double peuple manifeste alors, de façon douloureuse et symptomale, le fait que le peuple uni est une opération fictionnée, dont l'application au réel ne peut que se révéler violente, négatrice, exclusive.

Ce processus de dualisation, si l'hypothèse est pertinente, pourrait éclairer le fait qu'en de multiples lieux, deux peuples se font face et se disputent l'idée d'un bien commun : terre, état, histoire ou fondement. Double peuple qui prétend à la priorité sur la Terre de Palestine, mais aussi sur Kiev, Sarajevo. Ou Paris (fabulation terrorisée du « grand remplacement »). Ou l'Algérie, ou l'Amérique. Double peuple de natifs, double régime d'ayants-droits. Et on le verra partout : le plus petit « peuple », installé dans sa maison, y trouvera des occupants plus anciens ou fraîchement débarqués, qui invalideront son identification homogène. Juifs d'Allemagne, Français d'Algérie, Arabes en France ou en Palestine, la question de la « légitimité » de leur histoire étant sans rapport avec l'interrogation sur le devenir vivant de leur présence, là. Ouvrir un devenir démocratique sur ces terres, ce serait alors délaissier un peu l'idée de peuple(s), de terre fondatrice, et en venir à l'hospitalité des histoires et des sites, par des terriens accueillis, et accueillants.

\*

**22.11.14**

(Du fait des répétitions du spectacle *Aux corps prochains – Sur une pensée de Spinoza*, qui occupent toutes mes journées – et toute ma tête –, la rédaction du "journal" reste un peu en suspens durant deux semaines. J'y reviens très bientôt.)

\*

**14.12.14**

(Une vie.)

Ce blog, et le « Journal » qui désormais en fait (battre) le cœur, déclenchent en moi un projet déraisonnable, qui m'exalte, et sur lequel il faut que je m'explique, un peu. Pas trop : décrire le projet pourrait prendre tant d'énergie qu'il en resterait peu pour le réaliser. Voici. Il s'agit d'utiliser ce véhicule (le « blog ») pour tenter de comprendre, de composer, de raconter ce qui agite une vie de travail, celle-ci, la « mienne », disons, depuis une quarantaine d'années à peu près. Cette vie a été pleine de défauts, d'incertitudes, cahotante et marquée de brusques virages, comme une vie. Mais une chose est à peu près certaine : elle s'est montrée, plutôt, productive. Sont venus au jour des livres, des articles, des spectacles, des événements, des cours, et quelques autres fabrications encore. De façon intime – et peut-être pas depuis si longtemps – je suis convaincu qu'une ou deux énergies fondamentales ont porté tout cela, s'exprimant dans une ou deux lignes de force (ou lignes de fuite, ou de faille), simples et constantes, et même, ma foi, assez droites – au sens géométrique, et peut-être aussi moral du mot. Or cette obstination n'apparaît pas. Tout au contraire : à première vue, le terrain semble faire apparaître une grande dispersion.

Lorsque paraît, en 2013, aux Etats-Unis, la traduction d'un livre de philosophie de l'histoire, *About Europe*, initialement publié en français en 2000, et reprenant lui-même une recherche menée depuis 1992, c'est évidemment une occasion de joie. Ce livre est salué, quelques mois plus tard, dans le *Times Literary Supplement*, ce qui me fournit l'occasion d'une belle invitation à la London School of Economics, au début 2014. Séquence proprement philosophique, ou philosophico-politique, dont un intellectuel peut à bon droit se réjouir. Un travail, déjà ancien, trouve de nouveaux lecteurs et un nouveau canal pour se faire connaître, dans une autre langue de surcroît. C'est bien. Au même moment, une œuvre littéraire et dramatique, *Mai, juin, juillet*, est montée par le Théâtre National Populaire au Festival d'Avignon. Assurément pour un auteur de théâtre vivant une grande satisfaction, une belle « reconnaissance ». Où est alors la question que j'en viens à poser ? Elle est simplement que les lecteurs de l'œuvre philosophique ignorent tout de l'écriture théâtrale, qui s'affaire pourtant à faire résonner des interrogations toutes proches : sur le statut présent de l'idée de révolution. Que les spectateurs du Festival d'Avignon, ou les lecteurs de la pièce, n'ont en général pas la moindre idée de ce que l'auteur développe ailleurs une recherche de philosophie historique, publiée et discutée au loin, dans une autre langue – où s'exprime néanmoins une pensée qui agite le travail de théâtre.

Bien sûr, l'auteur n'est pas Sartre – et les spectateurs de *Huis Clos* n'ont pas tous lu *L'Être et le néant*. Mais un grand nombre sait que Sartre dramaturge est aussi philosophe, et qu'un lien unit ses deux activités. Et sans doute les lecteurs de *L'Être et le néant*, ou de la *Critique de la raison dialectique*, ont-ils lu, pour la plupart, *Huis clos*. Je ne questionne pas ici l'ampleur du succès : ma notoriété n'est pas comparable à celle des grands penseurs-écrivains. Je me soucie seulement de l'articulation interne de ces décennies de travail.

Du côté de l'édition, la philosophie n'est pas seule : presque simultanément, paraît aux Etats-Unis la traduction d'un ouvrage littéraire, récit intitulé *Un sémite*. Côté théâtre, l'écriture personnelle n'est pas toujours le centre : on donne à Chaillot, ou Genève, à Shanghai, ou au Festival d'Avignon encore, des réalisations de mise en scène, à partir de textes d'Artaud, de Barrault, d'Augustin, de Hugo, de Perec, de Spinoza. Cela fait quatre directions au moins : philosophie, littérature, mise en scène, écriture dramatique. Il y en a d'autres. Jamais, nulle part, l'articulation ou la com-position de ces différents travaux n'a été donnée à voir, encore moins à comprendre. C'est la place très singulière de ce blog : il est le premier lieu où ces lignes d'action ont commencé de se montrer côte à côte. Et le « Journal » est le premier espace où je peux, comme j'ai commencé de le faire, réfléchir à leurs intuitions communes, à la visée d'ensemble qui les porte. Ce qui le rend, désormais, central.

Je voudrais donc développer le blog – pour en faire un véritable instrument de recherche, de production, d'édition.

D'abord, je souhaite publier certains inédits, et republier des écrits devenus introuvables. Je vais ainsi rendre disponible sous peu, ici même, le texte de la pièce *Le Règne blanc*, que m'avait commandée Robert Gironès et qu'il a montée dans une production de Chaillot en mars 1975. Pour des raisons dont je m'explique assez soigneusement dans une préface, écrite ces derniers jours<sup>[1]</sup>, cette pièce me paraît constituer une clé d'entrée dans tout le travail qui a suivi, et le fait qu'elle soit restée impubliée a peut-être rendu moins lisible le parcours ultérieur. De même, j'ai senti intensément l'été dernier, lors des représentations de *Mai, juin, juillet*, qu'il était absurde et dommageable, cette pièce étant jouée dans de si belles conditions, que les trois œuvres qui la précèdent et en éclairent la proposition esthétique soient aujourd'hui totalement inaccessibles : *Le Printemps* (1985), *La Levée* (1989) et *Le Pas* (1992). Je vais donc republier ces pièces ici, avec un appareil de préfaces et de notes qui permettent d'en resituer les tentatives, et qui proposent une réflexion sur ce qu'elles ont expérimenté. Mon but est que les œuvres récentes puissent être comprises dans le parcours artistique et éthique dont elles sont le résultat et la continuation.

En second lieu, je souhaite poursuivre, de façon aussi constante que possible, la rédaction du « Journal ». Il est le moyen neuf, et particulièrement approprié, pour proposer des éléments d'analyse sur les questions qui n'ont cessé d'agiter ce travail d'écriture et ce chemin d'existence : les voies d'une politique d'émancipation, le lien entre éthique et soulèvement, la part des arts dans la production du nouveau.

Troisièmement, je vais tenter de faire aboutir un énorme chantier d'écriture, littéraire et réflexive, qui est en cours depuis le printemps 2009. Plusieurs centaines de pages rédigées sont en cours de révision. Tout ceci suppose un rehaussement des moyens techniques du blog, permettant d'en améliorer le maniement, la lecture, l'usage qui s'y fait de supports divers (images, sons).

Cette entreprise n'est pas raisonnable. Elle est raisonnée. Tenter de donner à voir le fil qui lie ce que j'ai fait, poursuivre son explicitation, faire venir au jour une aventure de formes et de pensée : rien moins que l'approche, pas à pas, du sens d'une vie. C'est beaucoup. Mais cela me soulève.

\*

## **29.12.14**

(Matérialisme mystique.)

Mon matérialisme est intransigeant, et pourtant je me réclame d'un certain héritage mystique. Pourquoi ?<sup>39</sup>

L'intransigeance, d'abord. Au point le plus radical de la conviction intime, je ne peux souscrire à l'affabulation religieuse<sup>40</sup>. Par cette formule, je désigne la production de récits, avec agents et actions, qui concernent un second monde venant, par-dessus ou par-dessous, doubler le réel consistant et concret que l'on peut appeler matière, ou nature. Nature est le nom qui de plus en plus me semble adéquat, pour des raisons que j'évoque ci-dessous. Et la relecture attentive de Spinoza n'y est sans doute pas pour rien, même si je ne me sens pas en affinité

---

<sup>39</sup> Que lecteurs et lectrices veuillent bien me pardonner de m'exprimer ici, un peu plus qu'ailleurs, en première personne. La matière est si incertaine et délicate que le fait de formuler des généralités impersonnelles peut aisément prendre une allure d'arrogance, ou d'infatuation autoritaire.

<sup>40</sup> Comme je l'ai déjà indiqué un peu plus tôt dans ce journal, je projette de relater ici, sans trop tarder, l'histoire de mes attirances, qui par moments furent très fortes, envers certaines religions : investigation de l'héritage judaïque, proximité affective avec l'Islam, imprégnation livresque assez durable d'écrits bouddhistes, et surtout dialogue approfondi avec le christianisme, en particulier dans son orientation réformée. Tout ceci a commencé très tôt (dès mon adolescence), et n'a jamais vraiment cessé. Ce que j'évoque aujourd'hui est donc le point d'achoppement sur lequel cette pulsion a toujours fini par buter, m'empêchant irrévocablement, au bout du compte, de me trouver à ma place dans les dispositifs religieux.

complète avec « lui » (avec ses livres), et même si le mot « nature » a résonné, depuis plusieurs années, par une autre voix (et dans une autre langue)<sup>41</sup>. Je ne suis jamais parvenu – malgré, je dois le dire, de sincères efforts – à reconnaître aucune teneur substantielle à une strate du réel qui serait là, présente, intentionnelle et animée, et par essence sensoriellement imperceptible. Même si certaines fables qui l’invoquent peuvent être belles, et même si, par ailleurs, l’investigation scientifique fait appel à des modèles de plus en plus complexes, devant lesquels l’imagination figurative se voit frappée d’impuissance, je reste certain, d’une certitude questionneuse et pourtant à peu près inébranlable, que le réel consiste dans son unité *matérielle*, ou *naturelle*.

Simultanément, je ne me sens aucune appétence à l’égard des innombrables récits où la transcendance se voit dotée d’une figure anthropomorphe. Que cette figuration soit franche ou biaisée. Les dieux de certaines religions peuvent m’interroger, me « toucher ». La transcendance peut se loger au centre de mes questions, je le dirai dans un instant. Mais le divin figuré, de façon massive ou plus complexe (comme dans l’élaboration théologique de la Trinité) me paraît toujours, à la fin, relever d’un transfert de la figure humaine, et ce dès qu’on en parle dans la forme grammaticale du sujet associé à un verbe d’action. Peu importe alors qu’on précise que « Dieu » n’est pas un homme, qu’il n’a pas forme humaine, qu’il est irreprésentable, infigurable, inimaginable, si l’on s’autorise à dire aussitôt qu’il fait ou dit ceci ou cela : la figure est dans la syntaxe. Le diable (la figuration idolâtrique), comme dans les détails, loge dans la grammaire : dans la structure des phrases.

Ne parvenant pas à créditer la fable ontologico-religieuse, ni le récit anthropomorphique, je ne me sens, on le comprend, porté à aucune adhésion quand l’une à l’autre se couple : lorsqu’un individu humain se voit accorder une réalité substantiellement transcendante, par priorité ou privilège, une éternité divine, une immortalité par apanage. Ainsi, quoique j’aime profondément quelque chose qui me parvient de celui qu’on appelle le Christ (par les textes, et la tradition qui les porte), toute vénération de sa divinité suréminente me reste étrangère. C’est commun, après Rousseau, Renan, Nietzsche et quelques autres – et après que l’idée classique du divin n’a cessé de s’affaiblir, de s’émousser, de s’éclipser, en Occident au moins, depuis des siècles.

Il y a une certaine utilité à le dire à nouveau. Sous une forme un peu nouvelle, les affabulations religieuses semblent avoir connu un regain. Je ne

---

<sup>41</sup> Je veux parler ici de la personne de Renzo Marrati, aujourd’hui dans sa quatre-vingt quinzième année, catholique, extrêmement discret en matière de spiritualité, et qui fait un usage précis et mesuré du mot « nature » pour désigner le principe qui fait tenir et vivre les choses. La proximité de cet homme, que j’admire profondément et qui s’exprime en italien, m’a conduit à méditer depuis vingt ans, assez assidûment, sur le sens de ce terme, dans sa bouche et désormais dans la mienne.

parle pas des supposés « retours du religieux », dont la critique pertinente a été faite, mais de certains usages stylistiques et de leurs effets. On voit rôder une tendance à la littéralisation des figures religieuses, sous des plumes qui pourraient paraître averties. J'en prends deux exemples : ces dernières années, on a de plus en plus souvent parlé des anges. Rien de bien méchant, si on reconnaît à ces figures leur nature de tropes, de métaphores (dans la langue) ou d'allégories (dans les images). Or, souvent par l'usage du style indirect libre – qui peut laisser un peu indécis le statut exact du discours, entre la parole du narrateur ou celles des personnages qu'il convoque – la frontière se brouille entre le figural et l'effectif. Cela vaut pour les anges, assurément. J'aurais même, pour ma part, tendance à penser que cela peut valoir aussi pour un usage immodéré et addictif des spectres et des fantômes. Je crois connaître un peu, et comprendre dans une certaine mesure, la fonction et la portée de ce que Derrida a voulu faire avec les revenants et les survivants. Mais il me semble que, chez certains de ses lecteurs et par moments chez lui, le recours à la fantomatique a pu être teinté d'équivoque, par imprudence, ou par le goût de prendre le style *à la lettre*. Deuxième exemple : la mort de Dieu. Que Dieu soit mort, c'est une belle formule, frappante. Mais je n'y souscris qu'à la condition de préciser qu'il n'a jamais existé, et que donc ce qui est mort, c'est sa figure, son image – sans omettre, assurément, que figures et images ont une portée concrète, effective, une action dans le réel. Or, la proclamation de la mort de Dieu, apparente profession d'athéisme, conduit dans plus d'un discours à sembler concéder qu'il a bel et bien vécu, et que donc il a fait ceci ou cela. A cet usage d'écriture et de pensée, je résiste des quatre fers. Et j'y vois aujourd'hui une forte nécessité.

Le corrélat de cette réserve, pour l'appeler ainsi, est une foncière hostilité aux pratiques rituelles. Si l'on donne au mot « rite » un sens très élargi, j'y participe comme chacun : repas de fêtes, dimanches en familles, petites cérémonies affectueuses. Mais si l'on prend le terme dans son usage strict, j'incline envers ce qu'il désigne à une grande sévérité : car le rite, par sa structure répétitive et par la dépendance qu'elle engendre, est une pragmatique de capture dans la croyance. Aujourd'hui en tout cas, quand la croyance se retire (sous l'effet de l'histoire, du sens, de la pensée), le rite et son regain sont un moyen de redonner aux articles de foi une prégnance qui leur échappe. Je vois de timides pratiquants à la foi défaillante s'agripper à des pratiques de culte. Et de bons athées sacrifier à plus d'un geste rituel, par complaisance, affection ou affectation anthropologique et de « culture ». Le rite est le refuge des pensées mortes, la survivance des idoles.

Ma conviction, déjà formulée par beaucoup d'autres, est que cette désaffection se trouve partagée par un nombre immense d'individus humains,

principalement en Occident – mais avec ce correctif de première importance que l’Occidentalisation s’étend aujourd’hui jusqu’aux limites du monde, et la désaffection avec elle. Le regain d’intérêt pour les fables religieuses, la foi censément reviviscente à leur égard, est une marque de la résistance à l’occidentalisation du monde, signe substitutif dont le véritable objet ne porte ni sur la foi en tant que telle, ni sur les fables qui l’affichent à défaut de la nourrir, mais sur les contenus scientifiques, techniques, juridiques, moraux (en n’oubliant pas que ce mot vise d’abord les mœurs), et politiques, de la modernité comme forme occidentale de vie – ou de l’Occident comme nom donné, à plus ou moins bon escient, aux formes de vies modernes.

Si donc ma résistance à tout cela, à cette résistance elle-même et aux schémas qui la représentent, est aussi vive que je tente ici de le dire, que vient faire, dans cette économie spirituelle, l’attachement à un héritage et à des traditions mystiques ?

Eh bien, mon « mysticisme » concerne le fait que le réel fait excès sur lui-même, qu’il ne cesse de se déborder. Oui, le réel est bien la seule instance à quoi il faille en dernier recours faire appel. Mais si le réel consiste, il ne se tient cependant pas en lui-même comme dans sa contenance, sa continence. Le réel se dépasse sans cesse, s’ouvre, se fend, s’exorbité. Ce que je ne peux nommer autrement que « transcendance ». J’ai souvent remarqué qu’étymologiquement, la transcendance ne désigne pas l’impact dans les choses d’un dehors qui leur tombe dessus, mais un processus d’ascension, de croissance ou de transcroissance – comme disaient les trotskystes à propos de la révolution – qui fait que la donnée réelle, l’effectivité, excède son propre statut et sa finitude. Le réel s’outrepasse, il n’a besoin d’aucune main extérieure pour l’aider. Il est en excès sur soi, par soi, toujours depuis soi mais se débordant et fracturant ses limites. La transcendance est l’excès sur soi de ce qui est – une auto-transcendance, selon le concept que proposait Hans Jonas. On peut nommer là, comme Deleuze, un parti-pris de l’immanence, assurément – si l’on veut dire qu’aucun dehors ne vient secourir un dedans qui défaille – mais d’une immanence en excès, en outrance. Immanence qui comprend ce qui l’outrepasse : le virtuel, le temps, la pensée, et au bout du compte, bien sûr, l’affabulation elle-même, qui la figure et l’imagine secourue par une puissance externe.

La puissance la plus radicale, exorbitante, la plus vive de ce que j’appelle ici transcendance – et dont on n’oubliera pas, donc, que c’est toujours à penser comme excès par soi sur soi du réel, depuis sa puissance propre, et jamais comme irruption en lui d’un autre monde qui le double – la force la plus



tranchante de ce réel en expansion, c'est la production du nouveau. Dont Paola Marrati, lisant Bergson à travers Deleuze, m'a appris combien il importe de ne pas le penser comme effectuation d'un possible qui le précède, car dans ce cas il n'est que l'actualisation d'un ancien qui lui préexiste, mais comme avènement effectif de ce qui précédemment n'avait pas de lieu. La transcendance la plus vive, c'est le nouveau. C'est ce que signifiait sans doute Karl Barth (dont je ne suis aucunement la ligne théologique) lorsqu'il affirmait (je contracte ici, de mémoire, la résonance qu'a eue pour moi la *Petite dogmatique*<sup>42</sup>) : Pâques veut dire : il y a du nouveau. Cette affirmation ébouriffante figure comme en exergue implicite de ma *Trilogie de Pâques (Le Printemps, 1985, puis La Levée, 1989, et enfin explicitement en incipit de son troisième temps Le Pas, 1992)*. C'est en ce sens que je suis sensible à une certaine écriture du mysticisme : lorsque le *mystère* qui la porte n'est pas tiré vers et par la provenance, (vers l'arrière, vers le fantasme de l'origine transcendante qui s'actualise en se déployant et contient tout le devenir dans son noyau), mais comme le mystère du devenir lui-même, dans sa puissance d'invention et de production. La transcendance du devenir et comme devenir : voilà le dernier mot de mon « mysticisme ». Et il faut cette pointe mystique : car un certain matérialisme de l'immanence confinée, contenue dans sa finitude ou sa plénitude homogène, est impuissant à laisser s'ouvrir cette puissance d'excès et d'avènement. Le réel est infini : mais il n'est in-fini qu'à raison de son in-achèvement, et donc de ce qui lui fait outrer sans cesse tout ce qui dé-finit et dé-termine son statut de réalité.

En fin de compte, ce mysticisme s'exprime dans une foi en la puissance de la néguentropie : par quoi la puissance physique de l'univers ne s'affaisse pas sur elle-même, mais s'étend par une expansion qui pourtant n'appelle aucun dehors. Expansion sans dehors : ce que la logique platonicienne, si puissante pourtant, ne pouvait pas concevoir. Et à laquelle on pourrait donner, comme faisait Diderot à propos de la matière censément inerte, le nom de *vie*. Mais nul n'est besoin, à mes yeux, d'imaginer la vie pré-formée dans le non-vivant (comme toujours, il faut éviter de répondre à l'appel de l'origine, de reconduire vers l'origine la fondation du nouveau). La vie arrive, advient en un (ou plus d'un ?) point de l'univers, en un ou plusieurs points de son devenir, comme ce qui, en lui, devient. La vie arrive. Comme, en elle et après elle, à travers elle, la conscience (et l'inconscient), la pensée, l'aptitude à la figuration. Transcendance de l'humain, de ce que nous appelons humain – qui appelle une transcendance sur l'humain, tel que nous nous le figurons ou le déterminons en une phase de son histoire. L'humain est advenu – et quelque devenir imprévisible saisit

---

<sup>42</sup> K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, Cerf-Labor et Fides 1984, p. 195.

l'humain, voilà la transcendance que la mystique, soigneusement filtrée de ses figurations et fables régressives, peut nous enseigner à entendre.

Ce que je désigne ici comme transcendance – expansion, excès (de la vie, pour le dire en termes présents) – connaît une marque sûre et irrécusable : c'est la joie. Qui habite et infuse, à mes yeux, trois actions principales qui nous emportent : l'action morale (et donc politique), l'acte moral illuminant le devenir comme son imprévisibilité totale, son non-intéressement, son dépassement de tout ce qui le clôt et le conditionne, l'acte moral, joie intrinsèque et pure ; l'acte esthétique, puissance de désignation de ce qui transfigure le réel et montre sa capacité d'excès ; l'acte érotique, surgissement de la vie et du devenir dans l'exultation du corps et de son âme<sup>43</sup>. A l'égard de ces trois puissances : puissance éthique, puissance artiste, puissance physique d'aimer, je me vois quelque peu pris de mysticisme, on l'aura compris. Et sans le moindre regret.

C'est pourquoi, ce qui désigne peut-être le mieux le nœud de jonction de ce matérialisme et de la mystique où il s'exprime, ce pourrait être le mot de *nature*, ou son équivalent grec de *physique*. « Nature » exprime la force de ce qui naît, sa capacité de naissance – et que la naissance est bien la meilleure vision possible de cette puissance par quoi le réel s'excède et se dépasse, chemin conduisant d'un grain de joie érotique jusqu'à l'émergence d'une personne corporelle et morale, dans sa force et sa beauté. « Physique » le dit aussi, où s'exprime la force de la *physis* comme éclosion. Fleur du corps.

\*

Une sorte de post-scriptum. Cette résistance à toute figuration et affabulation figurative de la transcendance se relie, bien sûr, à une tradition de l'iconoclasme : biblique, musulmane, protestante et autres. Je ne peux m'empêcher d'y être très sensible – comme l'était Kant, par exemple<sup>44</sup>. Et pourtant, il faut y apporter deux infléchissements : d'une part, certaines images sont aptes à faire signe vers ce qui dépasse le visible et le transcende. Pas toutes : il y va d'une éthique spirituelle de l'image, d'un filtre, d'une répugnance sélective envers les idoles – plus nombreuses ou finaudes qu'elles ne le

---

<sup>43</sup> « Il faut bien que le corps exulte », J. Brel, « La Chanson des vieux amants ».

<sup>44</sup> « Sans doute n'y a-t-il pas de passage plus sublime dans le Livre de loi des Juifs que ce commandement : “Tu ne te feras pas d'idole, ni aucune image de ce qui est dans le cieus en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre.” Seul ce commandement peut expliquer l'enthousiasme que ressentait, dans sa période florissante le peuple juif pour sa religion lorsqu'il se comparait à d'autres peuples, ou l'orgueil qu'inspire la religion mahométane. » E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, « Remarque sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants », Ak. 274, éd. Alquié, Folio-Gallimard 1989-2004, p. 220. La référence biblique renvoie à Exode, XX, 4.

paraissent à première, et sans doute même à seconde vue. D'autre part, en se fixant sur l'idolâtrie figurative (plastique, visuelle) la plupart de ces traditions iconoclastes laissent filer la figuration syntaxique : la représentation figurative du transcendant comme de quelqu'un, par le seul jeu de la grammaire des noms et pronoms. Or, aujourd'hui, c'est bien la grammaire qui offre sa meilleure revanche à l'idolâtrie. C'est la phrase idolâtrique qui ne cesse de servir le transcendant sur le plat de la figure. L'idolâtrie la plus active, dans nos contrées, c'est l'idolâtrie pro-nominale, la substantialisation par substantivation. Bien peu de discours visant le transcendant (lesquels ? où ?) y échappent.

P.S. 2. Une question, très complexe, s'ajoute à ce que je viens d'écrire. C'est celle du sens. En effet, on peut objecter à l'exaltation du devenir l'idée que, parmi ce qui arrive, rien n'exclut a priori l'irruption de catastrophes, et donc d'un devenir intrinsèquement négatif – au regard au moins des observateurs ou des protagonistes que nous sommes. Le nouveau, dit-on souvent, et depuis quelques décennies en particulier, n'est pas nécessairement le souhaitable. Il y a du nouveau désastreux. La formation des dictatures abominables du XX<sup>ème</sup> siècle paraît bien avoir été nouvelle, comme l'entreprise d'extermination des juifs d'Europe et le bombardement nucléaire d'Hiroshima ou Nagasaki. Ce que j'ai écrit plus haut du nouveau comme transcendance suppose donc qu'on trie dans la nouveauté, et qu'on reconnaisse ainsi au devenir (s'il est vu comme transcendant) un certain sens. On doit alors reconnaître différents sens possibles dans ce qui se produit : et « le nouveau », entendu comme je l'ai proposé, serait ce qui advient en un sens déterminé, ou en une pluralité de sens, ouverte mais affectée de positivité. Il y a des événements à contre-sens.

Cette question est difficile. Je l'ai déjà abordée<sup>45</sup>. La solution paresseuse est de décréter que rien n'a de sens, que le non-sens est général, que tout est hasardeux et absurde. Comme s'il n'y avait de différence que relative entre la naissance et la mort d'un enfant. A l'opposé, je suis pour ma part persuadé que, depuis le big-bang ou quelque chose de cet ordre, jusqu'à l'émergence de la vie et de l'humain (pour l'instant), un processus advient qu'on ne peut lire que comme sensé. Comment alors ne pas céder à la tentation de voir ce sens attribué par une grande instance ordonnatrice, ou un grand dessein – à qui, du coup, il faudra demander des comptes à propos des non-sens et des désastres ? A mes yeux, la solution a été explorée par Nancy<sup>46</sup>, je la reprends en

<sup>45</sup> D.G., *Hypothèses sur l'Europe* (1994), Circé, 2000, pp. 335 et suiv. Trad. angl. *About Europe, Philosophical Hypotheses*, (tr. Christine Irizarry), Stanford University Press 2013, pp. 216 sq. Aussi « Deux sens de l'un », in *Livraison et délivrance*, Belin 2009, pp. 229 et suiv.

<sup>46</sup> J.-L. Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée 1993.

la modifiant à mon gré. Le sens (du devenir, pour le dire dans les termes qui me conviennent) n'est pas à lire depuis une position d'extériorité, comme s'il était attribué, et donc déchiffrable, de l'extérieur. Le sens est à même le devenir. Il habite le devenir, se confond avec lui. Le sens, c'est le devenir – et le devenir, c'est le sens. N'est donc pas ici vu sur le même plan tout ce qui se produit, qui advient, qui arrive. Ou plutôt : il y a du sens, et du contre-sens. Il y a du retour, de la régression, de la torsion en boucle du devenir par lesquels il se nie et se replie sur soi, et à rebours de soi. C'est ce que j'ai longuement tenté de modéliser dans les *Hypothèses sur l'Europe*<sup>47</sup>. Le devenir, au sens ici proposé, n'est pas à comprendre comme progression univoque et simple, mais comme succession de mouvements et de retraits, d'effets et de contre-effets. Ce qui revient à dire que les dictatures du XX<sup>ème</sup> siècle, l'extermination des juifs, les dévastations de Hiroshima et Nagasaki ne se comprennent pas en elles-mêmes, ne trouvent pas leur sens dans leur déploiement propre, mais doivent être analysées comme de violents replis, tentant d'annuler les émancipations antérieures, de réduire à rien le devenir, de revenir sur le devenir. En ce sens, le devenir est bien le sens même, et de tels désastres sont en effets insensés : non pas en tant qu'absurdités hasardeuses et purs non-sens, mais comme entreprises visant à l'annihilation du sens, la destruction du sens du sens.

Ma « mystique » concerne alors la joie du devenir (pré-humain, humain, outre l'humain), et l'appréhension du fait qu'il a, ou plutôt qu'il est, un sens. Ce qui est, en effet, un mystère – même (et peut-être surtout) si l'on refuse d'en laisser arraisonner l'énigme par une affabulation qui la capture et la *réduit*.

\*

### 24.01.15

(Quelques principes d'analyse.)

Comme je l'ai dit, je me suis fait une sorte de règle d'un principe d'inactualité – peut-être pour prétendre à une actualité plus profonde. En tout cas, je vais tenter de formuler quelques uns des présupposés, ou des axiomes, avec lesquels je tente de réfléchir, depuis d'assez nombreuses années.

1. Admettons qu'il existe sur notre planète quelque chose comme de la grande pauvreté, excessive ou abusive, et donc des pauvres, très pauvres, trop pauvres – et trop de ces pauvres. (Évidemment, « excessif, abusif » « trop », cela fait appel à une évaluation, à un jugement dont le fondement moral se devine sans peine. Je me suis expliqué sur cette nécessaire référence morale dans le

---

<sup>47</sup> *Op. cit.* pp. 23-27, 86-89 et *passim*. (Trad. angl. pp 7-10, 48-50, etc.)

livre *Après la révolution*.<sup>48</sup>) Admettons aussi qu'il existe des riches, trop riches. La confrontation de cette pauvreté et de cette richesse excessives prend la forme géopolitique d'un face-à-face entre concentration des pôles de richesse et extension des zones de pauvreté. Le ou les pôles de richesse étant plutôt situés au Nord-Ouest d'une mappemonde allant de l'Amérique à l'Asie, et les zones de pauvretés s'étendant plutôt au Sud-Est de cette carte, il est facile (et il a été courant) de désigner comme « le Nord » le pôle riche, et comme « le Sud » les zones pauvres. Ces noms peuvent être trompeurs, parce que : a) il n'est pas avéré qu'il n'y ait qu'un pôle d'enrichissement. Il peut y en avoir plusieurs. Cependant, du fait de la mondialisation, à peu près constatée par tous, il semble certain que ces pôles sont connectés et interdépendants. b) Il existe des zones de pauvretés au « Nord », et des pôles de richesses au « Sud » : les banlieues des villes-mondes des métropoles riches, et les bourgeoisies capitalistes des pays pauvres. Il est donc nécessaire de nuancer, de complexifier le constat. Pourtant, on ne peut éluder une observation massive : il y a plus de richesses au Nord-Ouest, et plus de pauvretés au Sud-Est de cette carte. Plus de pauvreté à Calcutta qu'à New-York, au Cap qu'à Londres ou Paris. Mon axiome principal est donc le suivant : une confrontation mondiale principale a lieu entre le pôle d'accumulation des richesses et les zones d'extension des pauvretés – entre « Nord » et « Sud », ces deux derniers termes étant à prendre en ce sens contracté et avec beaucoup de prudence.

Deuxième axiome : l'accumulation des richesses au « Nord » est en rapport avec l'extension des pauvretés au « Sud ». Je ne dispose pas des instruments d'analyse socio-économique précis qui me permettraient d'étayer cette supposition. C'est pourquoi je l'appelle « axiome » : un axiome ne s'étaie pas. Toutefois, il me semble qu'on peut y souscrire. Les richesses, dans notre monde, ne sont pas produites par elles-mêmes, par la seule action de ceux qui les détiennent. Ce pourrait être le cas : quelqu'un produirait, personnellement, des objets si recherchés qu'ils les vendrait largement, et en retirerait un enrichissement personnel. Cela existe, sans doute. Mais ce n'est pas le cas le plus répandu. La plupart des richesses accumulées demandent, à partir d'une invention, d'une proposition ou d'un capital initial, l'emploi de personnes, souvent nombreuses, qui ne participent que très peu aux bénéfices des ventes de ce qu'ils produisent ou contribuent à produire. Dans le monde, de très nombreux producteurs coopèrent à la fabrication de produits qui engendrent des richesses considérables, alors qu'eux-mêmes vivent ou s'enfoncent dans une extrême

---

<sup>48</sup> *Après la révolution, Politique morale*, Éd. Belin, coll. « Littérature et politique » (dirigée alors par Claude Lefort), 2003.

pauvreté. En outre, ce lien (de l'accumulation des richesses avec l'extension des pauvretés) ne se limite pas au rapport d'exploitation d'une force de travail, mais concerne des relations voisines : extension du chômage, désertification des campagnes, croissance des mégapoles, évolutions et déséquilibres des consommations alimentaires, transferts de ressources (eaux, matières premières), détériorations d'environnements. Je pose donc (après beaucoup d'autres) que cet ensemble de données conduit à la constitution d'une confrontation mondiale entre richesses et pauvretés – entre « Nord » et « Sud ».

Doit-on parler alors de luttes de classes à l'échelle mondiale, selon la terminologie marxiste classique ? Je n'en sais rien. Polarisation : assurément, à mes yeux. Classes : sans doute, même si le concept doit probablement en être développé et approfondi. Lutte : c'est là que je suis le plus incertain. Est-il exact de dire qu'il y a une lutte de classes à l'échelle mondiale ? Les « pauvres » du « Sud » sont-ils engagés dans un rapport de lutte contre la richesse mondiale, au sens où Marx fondait ses analyses sur les luttes du prolétariat ? L'élaboration de Marx, et le marxisme, se sont développés, non seulement après, mais surtout à partir de l'apparition des premières luttes spécifiquement ouvrières, dans le deuxième tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle. Ils se sont pensés comme la lecture et la compréhension de ces luttes, et comme le dégagement d'outils théoriques et pratiques pour les mener à la victoire. Ces luttes étaient économiques (grèves, revendications), sociales (insurrections ouvrières), politiques (tentatives de constitution de forces politiques exprimant le point de vue autonome du prolétariat) et donc théoriques (conflits de multiples travaux pour en penser la nature et les horizons). Je ne sais pas si l'actuelle confrontation est pensable selon le modèle de la lutte – donc dans un schéma dialectique, hégélien. Qu'il y ait des luttes (sur ce terrain) c'est visible : de masses parfois, collectives souvent, partielles, isolées, voire individuelles en de multiples cas. Mais que le schème général de cette confrontation mondiale soit à penser sous le concept de la lutte, c'est à débattre de façon très attentive.

Une précision : même s'il existe, dans les pays du « Nord », des oppositions entre riches et pauvres (et des foyers d'extrême pauvreté) on ne peut pas nier que la richesse, concentrée dans des couches très étroites, diffuse tout de même une aisance, des modes de vie, un confort bien plus répartis que dans les pays du « Sud ». D'autre part, la confrontation entre richesses et pauvretés, même si elle y existe, prend de plus en plus la forme d'une opposition, au sein même du « Nord », entre « Nord » et « Sud » : la pauvreté au « Nord » étant de

plus en plus portée par des personnes (des quartiers, des professions) marquées par une provenance du « Sud » du monde<sup>49</sup>.

Pour en finir avec ces axiomes, j'ajoute qu'un élément joue alors un rôle décisif : le fait que les protagonistes de cette confrontation, parfois très éloignés les uns des autres par la géographie, ont connaissance de leurs vies différentes, parce qu'ils *se voient*. C'est très nouveau. Je veux parler évidemment des images. Je ne sais pas si les ouvriers, ou les très-pauvres du « Sud », « luttent » contre les détenteurs des richesses accumulées au « Nord », mais je suis certain qu'ils les voient, au sens strict. Ils voient les riches, et plus encore les richesses : les écrans les leur montrent. Richesses vestimentaires, alimentaires, urbaines. Le côtoiement des richesses et des pauvretés a acquis, par les médias, une sorte d'immédiateté (on voit le paradoxe dans les termes) très puissante. Les pauvres ont la richesse qui leur est interdite, littéralement *sous les yeux*.<sup>50</sup>

Que le mot de « lutte » ne convienne peut-être pas de façon exacte pour définir la confrontation en cours, cela pourrait s'argumenter de multiples manières, mais il faut en dire une : le mode le plus actif, le plus complexe, le plus conflictuel et le plus massif de la confrontation « Nord » / « Sud », ou Nord-Ouest / Sud-Est, comme confrontation géopolitique mondiale des pauvretés avec les richesses, est la forme présente des *migrations*. L'émigration/immigration est la manifestation concrète, massive et individuelle à la fois, de l'exigence qu'expriment les humains du « Sud » de participer aux richesses du « Nord ». Ils les voient, ils les veulent, en veulent leur part. Et donc ils y vont, ou y viennent, pour en obtenir des morceaux. C'est pourquoi les questions liées à l'immigration, par leurs causes, leurs développements ou leurs conséquences, sont d'une acuité si violente dans les alternatives du moment : elles manifestent, de façon concentrée, la confrontation au cœur de notre monde, entre le creusement des pauvretés et la concentration des richesses.

2. Pour se donner une représentation d'elle-même, la confrontation « Nord » / « Sud » a eu recours, successivement, à plusieurs modèles. En premier lieu, le schéma des luttes anti-coloniales. Il y aurait beaucoup à en

---

<sup>49</sup> C'est ce qu'Etienne Balibar a désigné, voilà déjà deux décennies au moins, comme « ethnicisation des rapports de classes » : en France, il est désormais plus que rare de voir de tâches de femme de ménage, d'éboueur, de caissière de supermarché, d'ouvrier spécialisé dans certains travaux (la liste pourrait être allongée) assumées par des Français de longue ascendance métropolitaine. On pourrait faire le même constat dans de grandes parties des USA pour certains métiers, de même qu'en Allemagne ou au Royaume-Uni. Le phénomène s'étend à des pays où l'immigration était traditionnellement moins nombreuse (qui sont souvent des pays d'anciennes émigrations : Italie, Pologne, etc.)

<sup>50</sup> Côtoiement renforcé par le fait que la richesse du « Nord » s'exporte, comme mode de vie, dans toutes les métropoles du « Sud ». Occidentalisation du monde, si l'on veut (c'est donc bien de Nord-Ouest qu'il faudrait parler) – ou devenir-monde comme occidentalisation.

dire : car son résultat (la décolonisation) est aujourd'hui admis par tous comme un fait, mais le schéma lui-même (anti-colonialiste) était initialement un modèle formulé du point de vue du « Sud » – les modèles et terminologies utilisés par les pouvoirs coloniaux étant alors tout différents. Il faudrait rappeler aussi que les formes-nations, appliquées aux réalités du « Sud » (leurs définitions, délimitations, frontières, dispositions étatiques) ont été en grande partie construites par la colonisation elle-même. Peu après ce premier modèle, et s'articulant avec lui, a prédominé le schéma anti-impérialiste. Celui-ci entretenait un rapport assez profond, avec le conflit Est-Ouest (la guerre froide), et avec les luttes ouvrières ou syndicales dans les pays du Nord. Lien variable selon les courants de pensée : depuis l'idée que ces trois types de forces (pays dits « socialistes », mouvement ouvrier occidental et forces anti-impérialistes du « Tiers-monde ») étaient naturellement alliées dans la lutte contre le Nord-Ouest capitaliste, jusqu'à des conceptions soutenant, au contraire, que la lutte du « Sud » contre le « Nord » devait conduire à la remise en cause des modèles staliniens dans les pays de « l'Est ». En tout cas, un certain marxisme à orientation mondiale se présentait comme disponible pour les forces et individus qui prétendaient exprimer les luttes des pauvres du Sud-Est du monde contre les forces accumulatrices et exploiteuses rassemblées au Nord. C'était le mode de figuration le plus répandu pour cette opposition jusqu'à la fin des années 1980.

La dislocation du bloc à l'Est de l'Europe, le recul du marxisme qui lui a été lié, la crise d'un nationalisme post-colonial qui avait donné ses cadres à de nombreux états du « Sud », ont laissé vacante la légitimation des luttes des pauvres du monde contre la richesse injuste. Cette place vide a été vite réoccupée, dans un grand nombre d'espaces, par des références religieuses. La religion musulmane, dans diverses formes, a été utilisée comme modèle substitutif pour figurer la lutte des pauvres contre les riches à l'échelle mondiale, et la réfutation du modèle occidental qui lui est associée. Pourquoi l'Islam s'est-il présenté comme une substitution possible à l'ancien modèle révolutionnaire tenu pour caduc ? On peut y voir un certain nombre de raisons, que j'avais approchées dès les *Hypothèses sur l'Europe*, texte dont je dois rappeler qu'il a été écrit en 1994, publié en français en 2000 et traduit en anglais (USA) en 2013<sup>51</sup>.

Tout d'abord, l'Islam historique, dès sa fondation, s'est présenté comme alternative au monde romain (c'est-à-dire au projet d'unité du monde qui s'exprimait dans cette période). Deuxièmement, cette alternative s'est située, dès son premier essor et dans les siècles qui ont suivi, au Sud et à l'Est du monde

---

<sup>51</sup> D.G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé, 2000. Trad. angl. par Christine Irizarry : *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press, 2013.



nord-occidental constitué par la romanité d'abord, puis par l'Europe et son prolongement américain. Troisièmement, l'Islam, à la différence d'autres religions, s'est d'emblée conçu comme projet de monde, projet universaliste pouvant donc rivaliser avec le processus de mondialisation nord-occidental porté par la colonisation et ses suites impérialistes. Quatrièmement, majoritaire dans de nombreux pays placés au Sud-Est de l'Europe et du monde occidental, le monde arabo-islamique en est venu à constituer une sorte de frontière Sud/Sud-Est de ce monde, et s'est donc trouvé en position particulièrement adéquate pour figurer l'opposition des régions et populations pauvres face à la richesse du Nord-Ouest. L'Islam est ainsi aujourd'hui (depuis l'effacement de la référence prioritaire au communisme comme modèle alternatif) la principale figure de l'opposition au monde de la richesse du Nord-Ouest, aux modes de vies qui l'expriment, et d'un projet de monde qui s'y oppose. Cette alternative s'exprime en termes principalement religieux, parce qu'en terme sociaux ou économiques cela lui serait impossible : il faudrait combattre, avec la même fermeté, les capitalismes florissants du « Sud » ainsi que les bourgeoisies enrichies qui en tiennent les rênes et en contrôlent les rouages. La référence à l'Islam permet de poser une alternative au monde nord-occidental, sans questionner la nature capitaliste profonde de l'accumulation des richesses ni rechercher un mode non-capitaliste de développement de la planète. Mais quoiqu'on en pense et quoi qu'on veuille, l'Islam est devenu la figure principale de l'opposition des pauvres de toute une partie du Sud-Est du monde à la domination d'un Nord-Ouest enrichi.

Cette opposition vaut aussi bien dans ceux des pays du Sud-Est où la référence religieuse islamique est répandue, que dans les zones du Nord-Ouest dont les populations sont déshéritées et plongées dans la pauvreté. Là, le recours à une certaine référence islamique (sur le mode paisible ou violent) exprime, à travers des traditions anciennes ou par choix (conversions), l'opposition au fonctionnement nord-occidental de l'accumulation des richesses<sup>52</sup>. C'est pourquoi l'Islam dans certains milieux d'immigration au Nord fonctionne comme recours contre une société dont les richesses (et les modes de vies) paraissent inaccessibles, et condamnables, *et comme projet de monde alternatif* par rapport à celui qui les porte et les justifie. Toute approche de ces questions suppose donc, à mes yeux, outre l'élémentaire respect indispensable envers cette immense culture, comme envers toute autre, de ne jamais oublier quelle

---

<sup>52</sup> Il pourrait être assez simple de comprendre pourquoi, selon ce schéma, ce type d'opposition ne concerne que certaines populations et pas d'autres (les populations asiatiques, ou certain milieux africains par exemple), mais aussi comment et pourquoi des révoltes à étendards islamistes peuvent se lever contre des Etats comme la Russie, la Chine, voire l'Inde.

signification le recours spirituel ou religieux peut prendre pour les pauvres et les déshérités de *notre* monde. C'est exactement ce qu'affirmait Marx, lorsqu'il écrivait que « la détresse religieuse est pour une part l'expression de la détresse réelle et pour une autre la protestation contre la détresse réelle. »<sup>53</sup>

La conséquence en est que les problèmes des « quartiers », des « banlieues », de la « laïcité », de « l'intégration » peuvent sans doute, et doivent, faire l'objet de politiques d'amélioration, mais qu'ils ne peuvent être compris en profondeur qu'en référence à la confrontation mondiale des pôles de richesses et des zones de pauvretés. Dans cette perspective, leur résolution profonde ne peut être que liée à une rénovation planétaire du partage des biens, à l'évolution concomitante des formes de vie, et à la citoyenneté (planétaire) qui permettrait d'en formuler le projet et d'engager sa réalisation.

\*

### 10.02.15

(Capitalisme bureaucratique.)

Le mot « bureaucratie » désigne le pouvoir des bureaux, le gouvernement des bureaux. Que veut-on signifier par là ? Il me semble que ce terme (bureau) vise une certaine activité : celle qui consiste, non pas à faire quelque chose, au sens pratique ou productif du terme, mais à commenter, analyser ou prescrire ce qui est fait, avant ou après, et généralement par d'autres. Bien sûr, cette distinction est en partie injuste : il se « fait » des choses utiles, devant des bureaux. Si l'on parle du meuble (le bureau), on peut y travailler, y produire : pour ma part je travaille beaucoup à mon bureau (par exemple en écrivant le présent texte) – mais pas toujours, par exemple en répétitions, pendant lesquelles je me déplace sans cesse de l'espace de jeu à celui du regard, et où je répugne fortement à l'installation de la « table de mise en scène ». Mais peu importe : il va de soi que « bureau » ne désigne pas ici, seulement ou principalement, le meuble (encore qu'une certaine sédentarité physique soit associée au phénomène), mais l'ensemble architectural, au sens où l'on parle d'« étage des bureaux » dans une usine, ou d'« immeuble de bureaux » dans un quartier. Et même si la chose est en partie inexacte, ou approximative, il reste vrai que l'activité de ces étages ou de ces immeubles est plutôt consacrée à produire des discours ou normes de second degré sur des activités qui sont faites ailleurs. On a tendance, aujourd'hui, à brouiller la distinction entre faire (de façon pratique ou productive) et analyser ou commenter ce qui se fait. C'est en raison de

---

<sup>53</sup> Marx, *Introduction à la Critique du droit politique hégélien* (1843), in K. Marx, *Écrits philosophiques*, trad. Lucien Sève, Champs-Classiques, Flammarion, 2011.

l'évolution des moyens de production, et parce qu'une part importante de la fabrication, ou de la pratique, se « fait » avec des instruments utilisés pour le commentaire : conception assistée par ordinateur, etc. Il me semble cependant essentiel de maintenir et d'actualiser, avec précision, la distinction entre faire et commenter ce qui se fait. Pourquoi ?

Parce qu'une tendance, très prégnante, pousse au développement de l'activité commentatrice – et à une certaine « prise de pouvoir » (c'est le sens de la deuxième partie du mot : *bureaucratie*) par celle-ci. De nos jours, se développent de façon intensive les demandes de *rappports* (préalables ou ultérieurs), *projets* (préalables), *évaluations* (ultérieures), *audits*, anticipations, modélisations, décryptages, synthèses, analyses, etc. Je ne doute pas que certaines de ces activités soient utiles à la production et à la pratique, et à une certaine rationalité organisatrice (encore que le sens et les fonctions du « rationnel » soient à analyser, précisément, dans chaque cas). Mais l'observation montre une considérable inflation de ces activités, qui dans certains cas conduit à entraver, voire à étouffer, l'activité pratique et productrice. J'ai pu observer cette inflation dans les deux activités principales où j'ai travaillé : l'enseignement (en particulier universitaire) et la culture (en particulier théâtrale). Mais aussi dans quelques domaines auxquels j'ai touché, de plus ou moins près : édition, médias, audiovisuel. Et je questionne beaucoup autour de moi ceux et celles qui sont engagés dans d'autres secteurs. Il me semble que le constat peut être général. Et il appelle les deux précisions suivantes.

D'une part, ce développement excessif (des tâches de second degré) a pour corollaire la création de multiples fonctions qui s'y relient. C'est ainsi qu'à l'université par exemple, chaque nouvelle demande de commentaire ou d'analyse (création de niveaux de diplômes, d'agences de programmation, ou d'évaluation) suppose la mise en place d'un conseil propre à ce niveau ou cette agence, censé programmer ou évaluer, lequel conseil a un président et un « bureau » (c'est le mot), et dont les réunions donnent à leur tour lieu à des projets, rapports, évaluations, etc. Un temps considérable est alors dévolu à la rédaction des rapports, réponse à des formulaires d'évaluations, etc. – temps qui est soustrait au travail actif direct : l'enseignement, ou la recherche. Du coup, cette inflation demande des « services », qui appellent des emplois, non seulement de secrétariat, mais aussi d'« expertise », de coordination, d'organisation, de programmation, de contrôle, etc. D'autre part, on assiste, dans de nombreux domaines, à un gain d'autorité du commentaire sur l'activité elle-même. De multiples fonctions de responsabilité, précédemment assumées par des élus (ce qui n'empêche assurément pas leur infléchissement bureaucratique)

se voient de plus en plus confiées, pour des raisons compréhensibles, à des personnes formées et habituées à ces rôles, à ces codes et à cet état d'esprit, en particulier dans les écoles d'administration ou de gestion. Il y a donc, si l'observation est exacte, constitution et développement d'une formation sociale exactement bureaucratique : par le caractère de second degré de ses activités (« bureau »), par son importance croissante dans la direction (« cratique »).

Je voudrais ajouter à ces remarques deux éléments d'analyse. Premièrement : ce mouvement est commun aux services publics et à l'activité dite privée. Il est fréquent, dans la propagande « néolibérale », bien mal nommée – parce qu'en vérité elle n'est rien moins que libérale, et au fond pas très neuve – d'imputer la lourdeur bureaucratique à l'Etat. Mais, s'il est vrai que les Etats n'en sont pas exempts, il faut dire aussi que le mouvement de bureaucratisation touche en profondeur l'activité « privée ». Dans un domaine que je connais (l'enseignement supérieur), cette tendance affecte, brutalement, les universités privées (par exemple aux USA) tout autant que les établissements publics. Bien sûr, la tendance est plus forte dans les entreprises ou services de grande dimension que dans les toutes petites unités. Mais les petites unités y ont affaire aussi : parce qu'elles traitent avec l'Etat, ou avec des commanditaires de grande taille. Deuxièmement : la « logique » qui commande ces tâches bureaucratiques n'est pas seulement, ou n'est plus, la seule logique administrative, au sens étatique que pouvaient ridiculiser un Courteline (les « ronds de cuir ») ou une grande partie de la littérature russe du XIX<sup>ème</sup> siècle, comme Gogol (le « Revizor », ou Inspecteur général). La « logique » qui préside au développement bureaucratique actuel, *c'est la logique marchande*. ses concepts favoris le montrent : productivité, rentabilité, concurrence, compétitivité, réduction des coûts, etc. De sorte que, non seulement le capitalisme privé me semble concerné tout autant que l'Etat par le mouvement de bureaucratisation, mais que, dans le rapport entre le capitalisme et l'Etat, c'est bien le capitalisme qui est à l'initiative de cette évolution, et qui la pilote. Ou encore : si l'Etat y est impliqué, et il l'est, c'est *en tant qu'Etat du capital*, tel que l'ont caractérisé les fondateurs du marxisme, bien oubliés lorsque l'on pare l'Etat des vertus de « résistance » à l'extension de la logique marchande dans tous les secteurs de la vie sociale.

Il me paraît donc essentiel d'analyser le phénomène en termes fonctionnels *et sociaux* (pour la compréhension des tâches et des couches sociales qui les portent), et de ne pas se laisser capter par la propagande idéologique du capitalisme, qui prétend œuvrer à la libéralisation, au desserrement des contraintes, à l'allègement, à l'initiative individuelle etc. Tout au contraire, la bureaucratisation actuelle est un effet direct du développement

capitaliste, avec ses conséquences en termes d'alourdissement (fonctionnel et dépensier), de tendances autoritaires, de renforcement des règles et des obligations, de frein à l'invention individuelle et collective, etc. Tendances foncièrement antidémocratiques donc, dans le fonctionnement concret et ordinaire de la vie sociale.

Si le mot « bureaucratie » fait partie du langage courant, il n'a pas fait récemment, à ma connaissance, l'objet d'un approfondissement théorique – à quelques exceptions près, notables mais isolées. J'y vois une raison d'histoire. En effet, le concept a été, pendant plusieurs décennies, la notion-clé dans la critique (révolutionnaire, anti-autoritaire) du pourrissement dictatorial des Etats supposés marxistes. A partir de Trotsky et de la critique « de gauche » du stalinisme, l'idée de bureaucratie a fait l'objet d'une élaboration théorique extrêmement puissante pour caractériser la nature de classe de l'état « soviétique » pendant la période stalinienne en particulier. Les ouvrages de la première période de Claude Lefort (*Eléments pour une critique de la bureaucratie*) et de Cornélius Castoriadis (l'immense production dans *Socialisme ou Barbarie*) en particulier, représentent un énorme effort théorique de ce point de vue. Il n'est pas impossible, pour des raisons sur lesquelles j'espère revenir – même très gauchement, si j'ose dire – que l'analyse de la bureaucratisation du capitalisme ne puisse être reprise, de façon féconde, qu'à partir de là, et donc en tentant de comprendre ce qui lie le mouvement actuel, non pas seulement à une évolution « interne » du capitalisme occidental, mais à une transformation planétaire, dont le prétendu communisme et sa chute auront été aussi des étapes formatrices. Castoriadis, dès les années cinquante, avait formulé des hypothèses essentielles dans cette direction.

\*

**24.02.15**

(Changer le ton.)

Qu'on me pardonne, si possible, de moduler ici, pour une fois, le *ton*. Comment provoquer un renouveau ? Nous avons, tous ou presque, l'impression de nous enfoncer dans un entonnoir. Comment relancer le mouvement de sortie, ou au moins y contribuer, un peu ?

La dernière question semble la plus simple. Y contribuer aujourd'hui, dit-on, ce n'est en aucune façon espérer retrouver une position d'ensemble, unifiante, qui prétende relancer le mouvement historique dans une nouvelle direction – comme par la fondation d'un parti. Chacun doit œuvrer dans son contexte, à sa mesure, tenter d'agir ou de penser au plus près de sa situation. Il y

a une sagesse dans cette humilité. Je voudrais tout de même ajouter un complément à ce dessillement salutaire. Lorsque les révolutionnaires, au XIX<sup>ème</sup> ou au XX<sup>ème</sup> siècle, ont pensé œuvrer à un changement concentré, ou même à un renversement partiel du cours des choses dont ils étaient témoins, en général ils ne voyaient pas le monde comme courant à sa perte, ni leur action comme rédemptrice. Pour la plupart, ils étaient convaincus que l'histoire, dans ses influx profonds, marchait vers une amélioration. Si les temps étaient sombres, c'était par conjoncture provisoire, renversement momentané. Ainsi, pendant la croissance du fascisme, la plupart des révolutionnaires ont-ils cru que la tendance de l'époque conduisait à une humanité affranchie, mais que ce progrès se trouvait contredit par l'avantage temporaire des forces adverses. Leur action, si courageuse fût-elle, parfois si isolée, se croyait fondée dans une dynamique, « objective » disaient-ils, plus profonde, sur laquelle ils pensaient inscrire leurs efforts. Ils n'étaient pas si seuls, donc, au bout, mais solidaires d'une mutation nécessaire, et en cours.

Pour nous inspirer de leur expérience, sans nous poser en héros sacrificiels, la modestie ne suffit donc pas. Il faut tenter de comprendre quelles forces réelles agissent, qui pourraient pousser le monde vers un meilleur état, secouer son malaise, l'emporter dans un mouvement bienvenu. La vision de ces forces est obscurcie. Nous croyons observer, surtout, ce qui assombrit l'horizon : menaces sur la survie de la planète, développement économique chaotique, risques d'une technique devenue folle d'elle-même, périls de guerres, croissance des forces les plus haineuses et funestes. Cela fait beaucoup. Que veut-on que chacun, confiné raisonnablement dans la clôture de son jardin, fasse contre tout ce mal, réuni ? En fait, même si la prévention contre les synthèses exprime un bon sens, elle s'étaye, contre son gré, sur une vision toute synthétique, globalisante, qui clandestinement la porte : pessimisme apocalyptique (pas très bien désigné par cet adjectif), ou plutôt nihiliste, croyance en la victoire générale du mal le plus unifié. Ce qui est sûr dans cette vision, c'est toujours le pire. Ce n'est là qu'un axiome, très puissant – mais tout à fait idéologique. Il me paraît essentiel, en protégeant la lucidité sur les désastres, de s'émanciper de cette croyance, de cet a priori, *avant tout*.

Comment ? En travaillant, *avant tout*, à dégager dans chaque donne particulière comme dans l'évolution générale, des puissances positives. C'est la première exigence désormais, qu'il faudra clamer, réclamer, très haut : il est de première urgence de s'atteler à débusquer, dégager, recenser, collectionner, publier le positif, et à lui donner la plus forte voix. Première nécessité de salut, comme on parle de salut public pour les nations en danger. Il faut donner voix au positif. Chacun doit s'en faire une tâche, y travailler, y appeler, exhorter à

cela. Au moins si l'on se veut du côté d'une nouvelle critique, d'un parti de l'émancipation. Il est temps de parler la langue du positif, de relancer la téléologie du meilleur, et donc – malgré les intimidations de la méfiance universelle – le discours du bien. Il faut redonner voix à une pensée irrévérencieuse, insolente, insoumise, de l'appel au bien. Aux biens. Aux positivités concrètes, agissantes, opératrices, travailleuses, ouvrières. Il est temps de faire apparaître que le négativisme, la dévastation écrasante, l'addiction au mal et au vertige, sont les appareils présents de la domination et les meilleurs adjuvants du système qui étouffe et paralyse – le néo-capitalisme, dans ses tendances les plus mortifères, et les plus globalisées. Il faut opposer, à la globalisation nihiliste, non pas de petits scepticismes soumis, mais une volonté intempérante de secouer l'hégémonie uniforme de l'apologie du malheur. L'apologie du malheur se pare des couleurs du réalisme, comme si n'était réelle que la chute. Il y a un réalisme des actions, des désirs, des patiences, des clairvoyances, des savoirs, des recherches, des fabrications, des pratiques, des arts, des amours, des bontés, des élans, auquel (et auxquels) il est temps de tendre l'oreille et de redonner voix. Ce que chacun fait, en général, lorsqu'il s'adresse à l'enfance : rares sont les parents, accouplés ou solitaires, vivant dans la facilité ou dans la dureté, qui oublient de tenir aux enfants le discours du bien, du mieux, de l'espoir et de l'éthique. Les enfants nous appellent à la vérité du bien. C'est l'enfance qu'il faut entendre, dont il faut amplifier le son. C'est l'enfance du monde qu'il faut laisser nous dicter notre nouvelle pensée : pas le mauvais savoir des résignations.

C'est seulement cela que je voudrais affirmer, ici, ce jour : laissons parler, faisons parler les positivités, petites ou grandes, bon sang. Laissons monter les afflux. C'est urgent, nécessaire, impératif de pensée, de révolution, de disposition critique. Le nihilisme est l'idéologie de la domination. C'est le réapprentissage des positivités qui est la langue à venir du prochain tumulte. Cessons de ne clamer que la haine de ce qui, censément, s'écroule. Écoutons le son qui sort de nos bouches, comme pour le faire entendre aux enfants : si c'est le son discordant des supposées lucidités criardes, faisons-le taire. Essayons de parler la langue enfantine de l'appel, repassée au crible de nos meilleures sciences. Chaque fois que tu parles, si sort le mauvais son de la désillusion acide, entends la domination qui parle par ta bouche, et te fait parler sa langue nihiliste. *Écoute le ton, d'abord*, avant l'intention ou le projet. Si c'est le mauvais ton, change de mode. Essaie de faire sortir le ton fidèle à l'enfance, la tienne, celle de ton fils ou de ta fille, celle de quiconque dans son regard puéril. Parle la positivité du bien, quelque thème qu'aborde le discours. Délaisse la critique, si elle grince. Cherche le son qui dégage, au cœur du bruit de la machine capitale,

une voix simple et un ton net, qui sonne juste. Ne me reproche pas mon exhortation : je me l'adresse, aussi. *C'est la première nécessité du soulèvement.*

« Juste » est un mot d'éthique, de calcul attentif, d'indignation, et de musique. Entre autres.

\*

### **20.03.15 – jour de printemps.**

(Repères clairs dans la nuit noire).

Faisons un récap. Quels points d'orientation peuvent être reconnus, avec une certaine netteté, dans la difficile navigation présente ? J'en vois quatre, comme il se doit sur une boussole.

A. Obstinément : l'universel. Lorsque tout semble confus et sombre, le souci de *passer à l'universel* donne de l'air et allège. Leçon déjà ancienne. A condition toutefois, c'est un peu plus neuf, de ne voir en l'universel ni un donné, ni un état, ni un horizon fixe, mais un ensemble de changements – de processus d'universalisation. Il faut garder l'œil tourné vers ce pôle. L'attention aux différences, aux figures singulières, n'est rien sans le mouvement de l'universel comme devenir, comme transport. Singularités et différences, sans la tension de l'universel, se dégradent en identités. Etendards de guerres. Je l'ai déjà écrit : le capitalisme global n'est pas l'universel, mais son simulacre caricaturé, sa grimace. La globalisation produit ou contracte des identités, avec leurs milices, édifie des clôtures (des murs), pose des écarts d'essences. L'universel est l'élan qui ouvre vers l'humain et au-delà (vers le vivant, le cosmos), et la force d'intensification qui descend au cœur de toute vie pour rejoindre ce qui la soulève.<sup>54</sup>

Donc, décidément : l'éthique. On la nomme ainsi parce que le mot n'a pas mauvaise presse. Mais on pourrait aussi bien user du terme : morale, qui fait hurler. Cela revient à dire qu'au principe de toute action vivante se trouve une force d'évaluation capable d'orienter le choix de vivre et d'aider à vivre, plutôt que laisser mourir ou tuer. Puissance *critique* : qui sait discerner. Parti-pris d'une bonté foncière, qui soutient toute justice et toute joie, qu'on pourrait appeler le parti-pris d'enfance : puisque *c'est devant l'enfance, qui regarde* que la force de la bonté, du bien-vivre, de la joie, du soin et de l'aide s'impose sans le moindre doute à tout *sens de la vie*, à condition qu'il, et elle (le sens, la vie)

---

<sup>54</sup> Puisque récap, je me permets d'indiquer que ces propositions théoriques sur l'universel sont développées dans les *Hypothèses sur l'Europe*, Circé 2000 (trad. Ch. Irizarry : *About Europe, Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press 2013).



laissent parler leur impulsion profonde et acceptent de l'écouter. Par un retournement inouï dont il faudra bien sortir, le mot « bien » (l'idée morale, la valeur du souci moral) est devenu un repoussoir pour les âmes en quête de distinction. Eh bien, tout à l'opposé de cette néo-idéologie, il faut faire valoir le vivant contre le dogme, l'enfance contre les soupçons<sup>55</sup>. Conséquence qui pourra surprendre : une subjectivité révolutionnaire d'aujourd'hui ne peut s'épanouir que si elle pose, au foyer de son action, le principe intraitable d'un respect pour les humains, quels qu'ils soient, et donc parmi eux pour les adversaires, déclarés ou potentiels. Je me sens étouffer sous deux poids insupportables, deux couvercles : d'une part, la polémique malveillante<sup>56</sup>, l'injure, le mépris de l'antagoniste – c'est-à-dire, au fond, l'adhésion au principe schmittien qui définit la politique comme une modalité de la guerre, de la lutte à mort, et pose son clivage fondateur comme partage entre amis et ennemis<sup>57</sup>. Sous tant de plumes du moment. D'autre part, avers ou revers, la position de son propre point de vue comme avéré, certifié par le bon sens, la vérité rationnelle – et le culte de soi –, qui incrimine toutes les vues différentes comme absurdes, ineptes, indéfendables ou ignominieuses. Assez. Il faut en finir avec ces plaies. Reconnaître que les « autres » ont d'excellentes raisons de penser ce qu'ils pensent, que leurs convictions ne sont ni stupides ni crapuleuses, et que le révolutionnaire d'aujourd'hui, comme il devait selon Marx ou Lénine se mettre à l'école de la réalité, doit désormais se mettre à l'écoute des pensées divergentes, proches ou lointaines, et donc les respecter. Respecter les idées, et leurs porteurs. Écouter une idée, même abominable, ne limite en rien sa remise en cause : c'en est la condition. Le respect est une condition de la critique.

B. Étonnamment ? – la stratégie. Le principe de révolution n'est ni un horizon utopique, ni une valorisation des violences. Le concret ne se réduit pas à la casse, pas plus que le positif à la gestion des intérêts dominants. Le parti-pris révolutionnaire est un mode de compréhension du mouvement réel, tel qu'il a lieu et recèle des devenirs. Il se propose de comprendre les forces réelles qui ouvrent à une transformation positive, portent la négation de l'injustice du monde, mettent à jour sa caducité, élaborent des pratiques de partage, d'amitiés collectives (*philia*), de respect des humains et d'affirmation de leur solidarité planétaire. Ces forces existent, même si la régie mondiale des images les montre peu. Une action révolutionnaire tente de les aider à se voir, se connaître, s'entendre. Et ainsi à construire, entrer dans les tissus de réalité, tramer la vie en

<sup>55</sup> L'articulation entre politique et morale est argumentée dans *Après la révolution, Politique morale*, Belin 2003, coll. « Littérature et philosophie » (dir. Claude Lefort).

<sup>56</sup> Dans ce journal, « Délaisser la polémique », à la date du 27 octobre 2014.

<sup>57</sup> J'ai proposé une approche non-schmittienne dans *L'Enlèvement de la politique, Sur le rapport de Kant à Rousseau*, Circé, 2002. Dans ce journal, « Amis/ennemis », le 27 septembre 2014.

partage. Pour cela, il faut de l'organisation, des conduites concertées – ne jamais y renoncer, sous le prétexte faible des échecs ou dévoiements anciens. Et donc *de la politique*, du politique. Dans une grande ouverture universaliste, une vive clarté morale. Du politique, non comme domaine séparé, mais comme mode distinct. Il faut agir, œuvrer en mode partageux et ouvrier, ouvrir sur l'histoire, y prendre pied, y mettre les mains. Contracter des alliances, faire avances et reculs, convoquer prudence et audace. Penser en prophètes et agir en stratèges. Le mépris des partis, des militants, des élections et des grèves est l'autre face d'une haine de la démocratie, d'un goût du repli et de la génuflexion.

C. L'histoire. Dans celle du XX<sup>ème</sup> siècle, une question cruciale est cachée. Quel a été le point, le moment de l'inversion, du renversement ? Le regard rivé aux apparences, on dit : 1989 ou 1991, chute du mur ou fin de l'URSS. C'est d'autant plus faux que ce qui subsistait jusqu'en 1989 ou 1991, tous les bons révolutionnaires le clamaient, n'était que le masque de la défaite, le corps péniblement survivant d'une révolution abattue. Cela n'empêche pas d'éprouver du respect, voire une certaine affection, pour ce que les Soviétiques (pas leur couche dirigeante : leur effort collectif) ont pu donner de positif au siècle. De quand (et d'où ?) dater alors le retournement du processus révolutionnaire en phase régressive ? Pour se poser une telle question, il faut concevoir qu'un certain soulèvement du monde a porté l'histoire occidentale depuis les Renaissances, la Réforme, les révolutions démocratiques, jusqu'à la révolution russe et au delà, outrant l'Occident, jusqu'à la révolution chinoise au moins. Si on souhaite ne jeter sur toute cette puissance d'invention et de justice qu'un regard méprisant ou rancunier, la question que je pose n'a aucun sens. Mais si les termes peuvent en être reconnus, il faut se demander où et quand situer le point du retour. Les réponses sont multiples. Quant à moi, je le pointerais entre Allemagne et Hongrie autour de 1923. Pourquoi cette date, si peu éclatante ? Parce que jusqu'alors, les révolutionnaires russes avaient une conscience aigüe, explicite, que leur victoire depuis 1917 était paradoxale, qu'elle était condamnée à se renverser en défaite ou en désastre si elle n'était pas réagencée par la révolution mondiale, c'est-à-dire (pensaient-ils) d'abord européenne, c'est-à-dire (croyaient-ils) en premier lieu allemande, ou austro-hongroise. Ces révolutions ont eu lieu (en Allemagne et Hongrie) : mais elles ont été féroce­ment défaits. Et de cette date, et en partie de ce lieu (1923, en Allemagne), ont émergé des phénomènes appelés à engloutir le siècle dans leur catastrophe : le nazisme, contre-insurrection follement victorieuse, et le stalinisme, *contre-révolution aussi*. Conséquence incongrue : ce rapport à l'histoire ne pourra se tenir quitte d'un réexamen de l'apport et du nom de Trotsky. Je n'ai jamais été trotskyste, en aucune façon. Je n'ai jamais adhéré à aucune organisation qui s'en réclamât,

même dans ma jeunesse militante (qui fut d'abord post-stalinienne, puis d'inspiration conseilliste, sans plus alors d'adhésion à rien). Mais le nom de Trotsky est, avec toutes les contradictions qu'il condense – et aussi son admirable grandeur –, celui du seul effort d'ensemble pour penser l'échec, et pour caractériser la nature des régimes issus de cet étranglement. Ce qui s'est fait de plus fort à ce propos s'est tramé dans sa postérité, fût-elle dissidente (Castoriadis, Lefort). Or ces régimes, outre qu'ils occupent, directement ou sous des avatars, une bonne part de la planète (Chine, Etats post-brejneviens de la Russie et de l'Est de l'Europe), constituent l'impensé de notre histoire, et l'aveuglement sur leur nature gèle toute possibilité de compréhension de ce que nous vivons. Des événements récents, paraissant inattendus à beaucoup – et qui en tout cas n'entraient pas, il y a à peine plus d'un an, dans le schéma d'analyse de la plupart des « observateurs » –, viennent nous le rappeler.

D. La planète ! Elle n'équivaut pas à l'universel : il y eut un universel pré-planétaire (quand il se limitait aux rives de la Méditerranée) comme il y en aura un, je suppose, par-delà : qui débordera les cadres de la terre. Aujourd'hui ils coïncident : la planète n'est pas seulement le vaste lieu d'une citoyenneté à bâtir, mais aussi un espace restreint à aimer. Toutes les fractures de pensée, d'action, d'éthique et de politique se serrent sur cette division : pense-t-on depuis la planète, ou veut-on s'en protéger ? Or, ceci a aujourd'hui un corollaire crucial : une grande part des habitants de la terre vit dans une pauvreté intégrale. Ce dénuement est transmis par héritage, mais plus encore produit par les conditions globales du monde moderne. Il est le corrélat de l'enrichissement d'une autre partie de la vie terrestre. Il est à la fois lointain (dans des zones séparées des « nôtres ») et tout proche, géographiquement comme visuellement, du fait de la diffusion des images. Les visions de la richesse et de la pauvreté se choquent, ne cessent de voisiner, ce qui rend leur proximité insoutenable. Cela entraîne une conséquence éthique (donc politique), et stratégique, et historique : toute position, à visée contestatrice, quelle qu'elle soit, sur quelque question qu'elle porte, ne peut plus trouver de crédit que si elle explicite son point de solidarité avec la pauvreté planétaire. C'est une clause primordiale, structurante, indépassable<sup>58</sup>. Je prends un exemple : il existe des « luttes », intra-européennes, contre des politiques qui appauvrissent certains milieux, en particulier les plus populaires. Ces luttes sont souvent légitimes. On ne peut que les reconnaître. Mais il m'est très difficile d'y souscrire sans réserve, si elles ne se situent pas dans un rapport lisible avec la solidarité planétaire envers ceux qui n'ont rien.

---

<sup>58</sup> Pas seulement pour des raisons éthiques, même si elles pourraient suffire. Aussi parce que c'est le point de nouage pour toute compréhension et rénovation possibles. Dans ce journal : « Quelques principes d'analyse », à la date du 24 janvier 2015.

Ce n'est pas le résultat d'une analyse : mais physique, intuitif. Je n'y arrive pas. Il est juste de défendre les minimas sociaux, les retraites, les bas salaires, mille autres choses – à condition que l'on formule le rapport entre ces défenses et la condition de ceux et celles qui sur la planète n'ont ni pensions, ni minimas sociaux, ni bas salaires. On voit comment une partie des « populismes » prétendent camper sur ces mêmes droits en dirigeant simultanément leur haine contre les déshérités planétaires, désignés à la vindicte comme responsables de l'appauvrissement des pauvres dans les pays riches. Le partage entre richesse mondiale et pauvreté planétaire, dont l'immigration forme le signe, est la division qui déchire *toutes* les politiques. La question-clé de toute émancipation devient donc : récuser les appauvrissements intra-européens et occidentaux, sans aucun doute. Mais dans quelle articulation claire avec la plus grande pauvreté globale ? Quel sera leur devenir partagé ? Toute politique qui ne voudrait que préserver des « acquis », sans comparaître devant l'exigence planétaire de justice serait à citer au nombre des contributions à la présente obscurité.

Universel, stratégie, histoire, planète : tels sont les repères que j'aperçois, clairs dans la nuit quand elle paraît si noire.

\*

**05.07.15**

(Reprise.)

Ce « journal » (que j'appelle, par devers moi, journal public, pour le différencier d'un journal intime – mais nous entrons dans des temps où l'intime devient affaire publique, ainsi que l'inverse) a été interrompu pendant un peu plus de trois mois, en raison de circonstances de travail dont les lecteurs de ce blog n'ignorent rien. Au moment d'y écrire à nouveau, je voudrais dire quelques mots de mon état d'esprit devant cette reprise.

J'ai été membre du Parti Communiste entre 1965 et 1968. Je l'ai quitté, discrètement et sans faire de vagues, à l'automne 1968, puis y suis entré à nouveau, brièvement, quelques mois en 1970. Mon père avait été adhérent du Parti depuis les années 30 (je ne sais la date exacte, mais c'était avant le Front Populaire) jusqu'en 1956, année où le Parti Communiste Algérien (PCA) a été interdit par le gouvernement français. Mon père était très fidèle à cet engagement, même lorsqu'il cessa de se traduire par une adhésion formelle, en Algérie après l'interdiction (quoique sans doute avec quelques contacts clandestins), puis à son arrivée en France, de 1961 jusqu'à son décès en 1977. Mais il m'avait interdit, de façon explicite et tranchée, d'y adhérer à mon tour.

Mon père ne plaisantait pas avec les interdits. Il estimait, disait-il, qu'il « avait payé trop cher » sa vie de militant<sup>59</sup>, et souhaitait m'épargner ces difficultés, espérant pour moi un avenir brillant qu'il ne voulait pas me voir compromettre. Cependant, il posait comme convention qu'en général, j'étais sous son autorité tant qu'il pourvoyait à ma subsistance, mais serais libre de mes décisions quand je « gagnerais ma vie ». Or, en 1964, je passai un concours (les IPES) qui me donnait un statut de fonctionnaire comme « élève-professeur », et donc un salaire régulier. J'avais dix-huit ans. La majorité légale était fixée à vingt et un, mais mon père ne lui accordait qu'une importance relative. Au début de 1965, dans une joie intense, je décidai de lui désobéir, et lui écrivis une lettre pour lui faire savoir que ma première infraction (visible, explicite) à ses ordres était un acte d'admiration à son égard, puisqu'elle me conduisait à faire, contre sa volonté, ce qu'il avait fait lui-même et dont il m'avait enseigné la noblesse. J'adhérai à ce qu'on appelait « le parti ».

Je le quittai quatre ans plus tard, après une période de militantisme exalté, qui m'avait conduit à quelques responsabilités, locales puis nationales, au sein de l'Union des Etudiants Communistes. Mon départ suivit de quelques mois l'entrée des troupes soviétiques en Tchécoslovaquie (en août 1968), destinée à faire cesser l'expérience dite du « Printemps de Prague », en laquelle j'avais placé beaucoup d'espairs. J'étais en accord global avec la ligne de la direction du PCF, mais espérais vivement une transformation démocratique de l'Union Soviétique, comme des autres pays à direction post-stalinienne, et j'avais pensé que le parti français accompagnerait cette transformation qui l'affecterait à son tour. Je compris en 1968 que les choses seraient plus longues, compliquées, et ne repris pas ma carte en 1969. C'était aussi sous l'effet d'événements plus personnels, que j'évoque dans un autre travail en cours. Les années qui suivirent, je me passionnai pour les pensées « critiques », et me sentis vivement attiré par les recherches qui tentaient de comprendre, avec des outils marxistes ou post-marxistes, la nature du régime soviétique. Je m'intéressai beaucoup à des penseurs trotskystes, puis aux travaux de Cornélius Castoriadis et Claude Lefort, à l'époque où (jusqu'au début des années soixante, en particulier dans le cadre de *Socialisme ou Barbarie*) ils développaient une analyse encore marxiste de la classe dirigeante en URSS et dans les pays alliés. Ces écrits furent republiés dans les années 70, et je les avalai goulument, comme d'innombrables autres réflexions émanant de la gauche radicale, ou modérée. Depuis ma sortie du parti communiste – donc après 1970 – je n'ai plus jamais été membre d'aucune organisation politique. J'ai milité, un peu, dans des syndicats : comme

---

<sup>59</sup> Cf. *Un sémite*, Ed. Circé, 2003. Trad angl (USA) par Ann et William Smock, *A Semite, A memoir of Algeria*, pref. Judith Butler, Columbia University Press, 2014.

enseignant dans mon lycée, plus tard comme dirigeant culturel. Mais je n'ai jamais adhéré à aucun groupe à orientation politique définie.

Ce n'est pas faute de l'avoir désiré. Je n'ai cessé, comme beaucoup d'autres, toutes ces années (quarante ans !) d'observer, avec une curiosité affûtée et même une sorte de faim, toutes les tentatives dont j'avais connaissance pour produire une rénovation de la réflexion politique, marquée à gauche par un souci de l'émancipation collective. Mais je n'ai jamais trouvé aucun groupe (ou cercle de réflexion) qui s'accorde à quelques exigences fondamentales sur lesquelles j'entendais ne pas céder. Pour les nommer en vrac : a) une critique du capitalisme, avec la conviction que l'injustice dont il est inséparable n'est ni un destin irréversible ni un principe de réalité ; b) un souci éthique à vif, et en particulier une hostilité fondamentale à tout relativisme moral, qui justifierait des abjections au nom d'un objectif prioritaire ; donc par exemple, un désir de respect absolu pour l'humanité de l'adversaire, même quand lui ne respecte rien ; c) en ce sens, un goût pour la non-violence, et un refus total de la peine de mort, qui récuse ses justifications occasionnelles ; d) enfin, l'impression ineffaçable qu'on ne pourra pas relancer une dynamique d'émancipation si on ne comprend pas, en profondeur, ce qui a fait échouer le projet communiste au XX<sup>ème</sup> siècle. Or l'analyse de cet échec m'a semblé (et me semble toujours) gravement hypothéquée par l'impuissance à expliquer la nature objective des régimes issus de la Révolution russe d'octobre 1917 – sans les reléguer au simple rang d'« erreurs », ou d'« illusion », ce qui est encore bien trop peu. Comme on voit, ces exigences étaient, pour chacune d'elles, partiellement satisfaites dans tel ou tel groupe, mais au prix d'une contradiction immédiate avec les autres : ainsi, les trotskystes m'apparaissaient plutôt fidèles à une certaine critique du capitalisme et à un souci d'analyse de l'échec soviétique, mais au prix d'un casualisme moral et de concessions envers la violence qui me semblent définitivement caducs. J'ajoute (mais on aura pu le lire dès les premières pages de ce « journal ») que je suis intimement persuadé que la profondeur de l'analyse critique du capitalisme, et l'espoir de le voir céder la place à un autre principe d'organisation de la vie commune – ou, pour le dire autrement, la conviction que ni le salariat ni la marchandisation du monde ne sont éternels – ne doivent jamais conduire à placer sur le même plan les différents modes de gestion du capital, ni donc à tenir pour équivalents la gestion capitaliste « de gauche » (sociale-libérale, en gros) et la gestion capitaliste de la droite autoritaire. J'ai toujours voté à gauche, je l'assume totalement et, sauf revirement majeur des données, je continuerai.

Pourquoi ces rappels et précisions, au moment de reprendre ce journal (public, et globalement « politique »), sur ce blog ? Parce qu'après ces quarante

ans, un moment est venu, au printemps dernier (comme ça, sans prévenir, sans raison apparente) où il m'a semblé que, ne trouvant aucune possibilité d'action ou de réflexion communes (pour le moment au moins, avec le ferme espoir que cela pourra changer), et l'inaction devant la gravité des maux me paraissant de plus en plus insupportable, la seule voie ouverte était de faire, seul, quelque chose qui au moins réponde à mes possibilités personnelles. Un peu comme, en d'autres temps, des manifestants allaient, seuls, dans une rue brandir une pancarte pour afficher leur sentiment devant tel ou tel fait de la vie publique. Ce qu'internet autorise pour l'instant, à mes yeux au moins, c'est alors : une relative indépendance, à l'égard des groupes constitués et des médias (sans me faire d'illusion sur cette autonomie apparente, mais elle laisse au moins une marge d'initiative), et aussi la possibilité, limitée mais précieuse, d'entrer en contact, sans attendre, avec des lecteurs de zones géographiques très diverses, inconnus aussi bien que familiers. Ces deux atouts s'étant montrés, depuis l'ouverture de ce journal, assez nets, par le nombre et la disparité des réactions, je me décide aujourd'hui à en renouer le fil. En espérant que cela puisse déclencher d'autres rencontres.

Quelles ont été, pour l'instant, les « règles » ou choix d'écriture qui se sont imposés, de façon intuitive ? Je les répète : une certaine inactualité (ne pas écrire sur ce qui fait la une des médias la veille, ni le « buzz » sur les réseaux) ; un parti-pris positif (ne pas écrire « contre », pour me désoler de ce dont la dénonciation est acquise, mais plutôt tenter des analyses, même sommaires, qui suggèrent des avancées pour la construction de nouvelles problématiques d'émancipation) ; faire un effort de style, ne pas laisser filer la facilité d'écriture ; allier, autant que faire se peut, une exigence de réflexion à un souci de clarté.

A bientôt donc.

\*

**21.07.15**

Convictions – (Quelques unes assez fermes, d'autres provisoires)

1. Il ne me semble pas que ce soient « les politiques d'austérité » qui appauvrissent une partie des populations européennes, mais bien le capitalisme, son développement, ses crises, son développement par les crises. En quoi cela fait-il une différence ? Ne peut-on voir là deux manières de désigner la même chose, et penser que les « politiques d'austérité » sont simplement la manifestation, l'expression du fonctionnement capitaliste actuel ? Peut-être. Mais cela entraîne tout de même une sensible divergence. Parce que, si les

« politiques d'austérité » sont en cause, l'objectif est de les changer. Il faut, dans ce cas, changer de politique – et le problème est alors la mise en place d'un pouvoir politique décidé à ce changement. Si la cause est le capitalisme, l'amélioration véritable ne peut procéder que de la transformation des rapports sociaux, et ce qu'il s'agit de changer, ce ne sont pas (de façon décisive au moins) les gouvernements et leurs politiques, mais les rapports sociaux de production : la propriété du capital, et le lien d'exploitation (le salariat) qui lui est associé. Ce qui suppose ou entraîne évidemment un changement de politiques, mais à une tout autre échelle.

2. Car le capitalisme, tout le monde le dit maintenant, est mondial. Si la source du problème se trouve dans le capitalisme, cela signifie que sa réalité profonde est mondiale. Et que donc toute prétention à le dépasser dans un cadre restreint (national, ou continental) est une illusion, une mystification volontaire ou involontaire. En effet, les états-nations, ou leurs alliances, sont pris dans un réseau de relations sociales, industrielles, financières, règlementaires, dans des flux de circulations de marchandises, de personnes et de biens, dans une organisation du mode de production et de distribution qui sont désormais complètement intégrés, sauf exceptions marginales, dans le tissu mondial du capitalisme. « Maintenant », « désormais » : ces mots ne doivent pas nous abuser. Disons que ces mutations sont maintenant, et désormais, entrées dans le cycle des idées courantes. Mais la réalité, même si elle s'est énormément accélérée et intensifiée, n'est pas récente : le capitalisme est mondialisant par essence, Marx l'avait indiqué depuis longtemps, et on peut dater le devenir-mondial des affaires européennes de la fin du moyen-âge au plus tard – et c'est encore une approximation – : de la révolution technique (les « grandes découvertes ») et géographiques (la circumnavigation terrestre) avec les débuts du processus de colonisation qui en ont résulté. Donc il est essentiellement illusoire d'espérer résoudre des problèmes liés au développement capitaliste en échappant à cette dimension mondiale.

3. Mais ne peut-on vouloir nier cette évolution économique, sociale, géographique, et revenir à un cadre antérieur ? Assurément, on peut le vouloir. C'est vouloir que l'histoire fasse machine arrière. Rien n'interdit ce désir : mais il est foncièrement réactionnaire, au sens littéral. Plus que conservateur, rétrograde : il propose une rétrogradation du processus historique, une volte-face vers le passé. Sans même se demander si la chose est possible (après tout, on peut désirer ce qui ne l'est pas) il faut admettre que, dans ce cas, on devrait rompre avec toute la dimension sociale, économique, relationnelle, culturelle, de



ce qui fait les sociétés d'aujourd'hui. C'est à peu près ce qu'ont tenté les Khmers Rouges : retour forcé à la campagne, volonté de réinstaurer une économie autarcique, etc. C'est hostile au processus de développement vivant des affaires humaines, – le vivant ne fait aucune machine arrière – et donc sans doute essentiellement morbide. On peut bien sûr souhaiter que le développement présent de l'humanité soit radicalement critiqué, réorienté, restructuré : dans ses données de consommation et de production. Je le souhaite. Mais quant à moi, j'espère que cette réorientation pourra se faire comme une transformation et une prolongation du devenir, et non comme sa négation. Comme processus de vie, et non de mort.

4. Donc, si l'on veut résoudre le problème évoqué (l'appauvrissement de certaines populations européennes) en allant de l'avant dans le devenir historique, et non en niant celui-ci pour le retourner vers l'arrière, il faut le traiter en tant que problème mondial, mettre en œuvre l'approche mondiale d'un problème dont l'essence est mondiale. Or, en examinant la question des appauvrissements à l'échelle mondiale (qui est leur véritable échelle, si la source des appauvrissements réside dans les développements présents du capitalisme, essentiellement mondialisant), on est frappé de constater que les appauvrissements les plus intenses, les plus étendus et les plus graves n'ont pas lieu principalement en Europe, mais dans des zones extra-européennes : Afrique, Asie, et même Amérique latine, c'est-à-dire dans des zones anciennement colonisées par l'Europe, au moins en partie. Or, le développement du capitalisme, depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle et encore plus le XIX<sup>ème</sup>, a été profondément lié aux colonisations. Les colonisations n'ont pas été une excroissance externe, un développement surnuméraire d'un capitalisme dont la structure aurait été européenne : le capitalisme européen s'est développé comme colonisateur, et son extension extra-européenne était intimement liée à son intensification (à son intension, si l'on veut) au cœur de l'Europe. Le phénomène a éclaté, dans sa sinistre évidence, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, avec la première guerre mondiale : laquelle était, par son déclenchement et son territoire initial, une guerre européenne, mais qui avait pour enjeu déterminant la lutte des grandes puissances coloniales (ou insuffisamment colonisatrices) pour la domination planétaire. En outre, depuis le milieu du XX<sup>ème</sup> siècle, l'aggravation des conditions misérables dans de très larges zones du monde extra-européen n'est pas liée seulement à des données locales, à une arriération ou un retard à la suite d'un développement plus rapide du capitalisme européen (ou désormais nord-occidental), mais elle est intensifiée, accentuée, et même en grande partie produite par le développement mondial du capitalisme. On n'a plus affaire à des

survivances de modes de vies anciens, pauvres ou marqués par une frugalité, mais à des formes neuves de misère moderne et post-moderne, liées à l'exode rural, à la croissance des mégapoles, à l'industrialisation sauvage importée, à la surexploitation : au capitalisme mondial dans sa phase actuelle. L'appauvrissement de populations européennes ne peut donc être pensé, et a fortiori traité, que dans le cadre de ce développement intensif des misères mondiales : puisqu'il résulte du capitalisme mondial, dont elles sont l'effet le plus profond.

5. Il va de soi que ces appauvrissements multiples, qu'il s'agisse de la misère exorbitante dans d'immenses régions de ce qu'on peut appeler, pour faire image, le Sud global, ou qu'il s'agisse de l'appauvrissement d'une partie des populations du Nord, n'est que l'autre face d'un phénomène que je mentionne ici sans l'analyser pour lui-même : l'enrichissement relatif d'autres populations du Nord, (et d'une partie de populations du Sud), et le « développement » qui accompagne ce qu'on appelle « la croissance », dont les phases d'accélération ou de ralentissement relatifs font l'objet de toutes les attentions. Les uns et les autres (enrichissements et appauvrissements) sont l'expression de processus de développements capitalistes mondiaux. Sur le fait d'évaluer si la richesse, relative ou arrogante, conquise par certains, suffit à justifier la misère où on voit les autres, on peut laisser chacun aux prises avec sa conscience intime.

6. Or la confrontation entre les misères du Sud global et les richesses du Nord prend plusieurs formes, parmi lesquelles on peut en relever deux principales : d'une part, le face-à-face entre zones de misères du Sud et zones riches du Nord, et d'autre part, une confrontation interne au Nord, du fait des immigrations anciennes ou récentes. On ne le dira jamais assez : le Sud n'est pas seulement au Sud du Nord, mais en son plein cœur, au cœur de son cœur. La totalité des grandes métropoles du Nord voient se développer des zones de grande pauvreté, différenciée selon les lieux, habitées par des migrants du Sud. Dans les pays du Nord se côtoient ainsi désormais deux prolétariats distincts : un prolétariat issu des pays du Nord ou de leur voisinage, et qui compose une part des couches populaires « classiques » (par leur mode de vie et leurs types d'activités), et un autre prolétariat composé de migrants du Sud. Chacun de ces deux prolétariats est doublé d'un sous-prolétariat : pour les couches populaires classiques, mendiants et déshérités en nombre croissant ; pour les couches populaires récentes, désœuvrés et marginaux (au regard des critères socio-économiques habituels). L'appauvrissement des couches populaires dans les zones du Nord (par exemple en Europe) prend donc deux formes distinctes : une

détérioration des conditions de vie de couches populaires « classiques », souvent originaires du Nord ; et une misère, relative selon les lieux et les situations, de pauvres issus de l'immigration – dont la situation semble parfois tout de même plus désirable, malgré les morts et les naufrages, à celle des zones d'origine. C'est une des caractéristiques principales des situations présentes : la cassure du prolétariat et des couches populaires des pays du Nord en deux fractions hétérogènes.

7. Or, ces deux fractions *se reconnaissent* à des traits ethniques. Il y a longtemps, Etienne Balibar avait parlé, avec une grande lucidité, d'« ethnicisation des rapports de classes ». Cette ethnicisation prend des traits multiples : par exemple le fait que certaines professions parmi les plus subalternes sont majoritairement occupées par des non-européens « d'origine » – éboueurs, caissières de supermarchés (pour prendre l'exemple de la France, ailleurs ce sont d'autres professions, ou bien la progression est plus lente, plus tardive, en tout cas le phénomène est global), etc. Pour ce qui nous occupe ici, l'ethnicisation concerne non la répartition par professions (encore que les deux phénomènes s'influencent), mais la division, ethniquement marquée, au sein des couches populaires, entre un « prolétariat » et ses alentours, d'origine européenne, et un autre issu des immigrations du Sud. La constitution du phénomène ne présente aucune énigme particulière : elle est directement issue des rapports coloniaux, des phénomènes de néo-colonialisme après les indépendances, et des migrations récentes liées aux pressions économiques, politiques, climatiques etc., qui s'orientent vers les anciens pays colonisateurs (familiarité géographique, présence de proches, usages langagiers etc.) Cette division ethnicisée des couches populaires tend à nourrir des conflits violents, ou dont le durcissement peut être sans cesse observé.

8. Donc, pour revenir à notre point de départ, l'appauvrissement de certaines couches populaires des pays européens ne doit pas être pensé dans un face-à-face avec l'état-nation, supposé responsable de tous les maux parce qu'il aurait choisi de ne pas appliquer la bonne politique, ni même dans un cadre continental, mais doit être situé par rapport à deux phénomènes fondamentaux qui le conditionnent : le caractère mondialisant du capitalisme, et le fait que les collectivités pâtissant le plus durement de ces évolutions capitalistes sont les populations les plus misérables du Sud global, vivant dans leurs zones d'origine ou migrantes dans les zones riches du Nord. Une politique d'émancipation doit chercher le moyen de défendre les populations appauvries d'Europe, en reliant leur appauvrissement aux misères du Sud. C'est une exigence d'efficacité (parce

qu'une réponse dans le cadre national ou continental n'a aucune chance de réussite) et un impératif éthique de solidarité. On ne combat pas le capitalisme en se retournant contre ses victimes.

9. On voit que l'objectif ainsi défini est horriblement difficile à concrétiser. Pour deux raisons, aussi prégnantes l'une que l'autre. D'une part, nous ne disposons aujourd'hui d'aucun modèle politique ou économique permettant de penser une réponse émancipatrice universaliste à la crise et aux méfaits du capitalisme. Nous connaissons quelques outils parcellaires, de petite taille, et quelques traditions de pensée héritées d'états antérieurs du monde. Toute volonté de trouver une solution globale à la crise présente paraît donc irréaliste. D'autre part, les divisions entre les deux prolétariats, ou couches populaires, tendent à s'aggraver, les hostilités à s'accroître, sous l'influence grandissante des extrémismes réactionnaires dans les deux camps. On ne voit donc pas, aujourd'hui, où trouver les voies permettant de dégager des solidarités entre les deux sortes de milieux populaires, opposés.

10. Trois tâches se présentent donc, prioritaires, devant nous. Qui paraissent toutes trois hors de portée. Mais cette impossibilité apparente ne suffit pas à dissuader de les dire. Ce n'est pas du possible (à court terme, avec nos critères de visibilité) que nous avons besoin aujourd'hui – mais du nécessaire.

a) Les problèmes des Européens les plus attaqués par la gestion capitaliste autoritaire et bureaucratique doivent être posés dans un cadre global. Leur traitement politique a pour préalable l'exigence d'une citoyenneté planétaire. L'humanité ne pourra sortir de ces temps difficiles que par l'ouverture vers une solidarité, et – osons le dire – une fraternité, une tendresse vouée à tous les enfants d'humains<sup>60</sup>. On s'étonnera de voir le concept de tendresse s'introduire dans une réflexion politique – et même celui de fraternité paraît déjà un peu obscène. Laissons les froids à leur froideur. Cette solidarité demande une expression politique : la citoyenneté, qui doit être reconnue en commun à tous les humains de la terre (on verra un peu plus tard pour les autres : non humains, non terriens...). Le supposé réalisme qui qualifie ces horizons comme

---

<sup>60</sup> Paola Marrati m'a souvent fait remarquer, dans la lignée des analyses de Derrida (*Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994) que le concept de fraternité paraît définitivement marqué par un caractère masculiniste. Je partage cette réserve. Mais il ne suffirait pas d'adjoindre la sororité puisque, selon la même lecture, cela resterait pris dans le schème familialiste, très lié au précédent. Aussi bien n'est-ce pas à ce titre que je retiens, avec une obstination un peu obscure, quelque chose de la fraternité. Pour y voir plus clair, il me faudra, d'ici pas trop longtemps si possible, m'expliquer avec le livre de Derrida. C'est promis. Pour l'instant, je m'entête un peu – mais en assumant l'importance de l'objection.

inaccessibles à son champ de légitimité, indubitable, à très court terme. Mais pour l'essentiel, le cœur de ce qui nous occupe désormais, il est un cynisme. L'humanité ne sortira de son trou, actuel ou menaçant, que par un transport de fraternité solidaire qui l'emporte tout entière vers tous et chacun.

b) Pour les problèmes présents, cela suppose de travailler dans deux directions principales. D'une part, de dégager, à chaque moment, l'articulation exacte et précise entre la résistance à l'appauvrissement au Nord et la lutte contre la misère au Sud. Ces deux combats doivent être pensés ensemble. La position de l'un sans l'autre est inutile et néfaste.

c) Mais, plus difficile encore, il est nécessaire de chercher à construire des solidarités entre les populations originaires du Nord, prolétariat ou couches populaires classiques résistant à leur appauvrissement, et le néo-prolétariat ou sous prolétariat des migrants. Lutter pour les uns en ignorant les autres, dans chacun des deux sens, conduit non seulement à favoriser le racisme, mais aussi à conforter la domination capitaliste dans une de ses principales stratégies. Il faut découvrir des solidarités des « Européens » avec les migrants, et aussi des migrants avec les Européens. C'est une condition absolue de l'ouverture vers des progrès dans l'émancipation.

11. En attendant, comme je l'ai écrit à plus d'une reprise dans ces pages, je me sens plus favorable aux politiques visant l'amélioration des situations difficiles, qu'à celles qui s'appliquent à leur aggravation. Dans le conflit européen actuel, je me sens plus proche des orientations qui veulent atténuer l'austérité que de celles qui travaillent à la creuser. Mais ce sont des modalités de gestion du capitalisme, et non des politiques d'émancipation. Souhaiter une reculade de la ligne Schaüble est une marque de santé morale élémentaire. Mais une telle reculade n'aboutira pas à une transformation radicale du problème de l'austérité (outre le fait qu'approuver toute relance de « la croissance » ne devrait pas faire oublier la question du type de croissance souhaité – et donc du type de développement économique, social et écologique désiré pour la planète et ses habitants). Ce serait seulement un progrès dans une gestion « à gauche » du capitalisme – mais gestion du capitalisme tout de même – dont j'ai déjà écrit plusieurs fois qu'elle ne peut assurément pas nous être indifférente.

12. Préférer la gestion gauchère plutôt que droitnière du capitalisme : sans aucun doute. Mais l'émancipation appelle : la citoyenneté planétaire, l'articulation des luttes entre pauvretés du Nord et misères du Sud, et la construction de nouvelles solidarités entre couches populaires « classiques » et migrants.

\*

**26.08.15**

Les interventions dans ce journal ont repris de façon moins assidue que je ne l'attendais. Par inertie, désaffection, paresse ? C'est tout le contraire. Voici ce qui se passe.

Je suis convaincu que la politique ne doit pas être affaire de spécialistes, en tout cas si l'on se reconnaît la moindre adhésion au principe démocratique. J'ai argumenté sur ce point, comme beaucoup d'autres avant moi, dans *Après la révolution*<sup>61</sup> – insistant en particulier sur le choix d'un *style littéraire* en politique, qui marque le refus de quelques autres manières d'écrire (style démagogique, style technique, voire un certain style spéculatif) et affirme le littéraire comme pratique de la langue commune, mais pratique attentive, cultivée avec soin, passionnelle et sensible. Le style littéraire en politique est celui de presque tous les dirigeants de la Révolution française, mais aussi de Jaurès ou de Gaule. On pourrait remonter plus haut, vers les classiques, mais il faut un peu de recherches pour le dénicher aujourd'hui : le style démagogique et le style technique occupent de nombreuses tribunes. En tout cas, ce parti-pris résulte de la conviction que, sur des questions politiques, l'acquisition longue et lourde d'un savoir spécialisé ne doit pas être une condition à l'expression de points de vue, même convenablement argumentés.

Cependant, à mesure que j'avance dans la rédaction de ce « Journal », il m'apparaît que certaines lectures me deviennent indispensables. Soit pour rafraîchir l'ancienne fréquentation d'écrits qui valent comme références (en particulier les classiques du marxisme, dont je veux vérifier que je ne leur fais pas dire seulement ce qui me convient), soit au contraire pour prendre connaissance de réflexions récentes, lorsqu'elles peuvent stimuler. Me voilà ainsi plongé dans de très bons auteurs. Sans que mes convictions les plus profondes (éthiques, donc) s'en trouvent ruinées, je suis tout de même plus d'une fois inquiet, troublé, déplacé, par de belles intelligences et des thèses fortes. Mon trouble porte principalement sur la question suivante : y a-t-il le moindre sens, aujourd'hui, à se réclamer d'une perspective révolutionnaire, à espérer une transformation radicale de l'ordre ou du désordre, en particulier pour ce qui concerne l'épuisement du principe marchand qui soutient (ou mine) le monde, et l'injustice qui s'y couple ? Faut-il continuer à vouloir une autre

---

<sup>61</sup> *Après la révolution, Politique morale*, Belin, coll. « Littérature et politique » (dir. Claude Lefort), 2003. Sur cette question, cf. en particulier la première partie, pp. 7-31, qui se confronte à la position du problème par Platon.

architecture du devenir, qui permette à deux enfants nés dans des conditions extrêmes de ne pas se voir enfermés, par leur naissance, dans les destins opposés d'une vie de guerre, de misère, d'horreur et d'une vie de confort ? N'est-il pas plus sensé d'approuver les efforts réalistes de développement du monde comme il va ? En d'autres termes, pour revenir aux premiers mots de ce « Journal », ne faut-il pas, à contrecœur, se résoudre à choisir entre radicalisme et pragmatisme, dont j'ai voulu affirmer l'association paradoxale ?

Je le dis encore : ce qui résiste à cette résignation, c'est l'éthique, le sentiment moral. La certitude qu'on ne doit ni ne peut se résoudre à l'étranglement de populations entières par la misère, le dénuement, l'oppression brutale, le meurtre de masses, en continuant à profiter des bénéfices de l'aisance. Je suis loin de savoir ce qu'il faut faire de cette certitude intime, sensible – car l'éthique est une donnée sensible. Mais je ne peux pas l'effacer ou l'étouffer. Toutefois, pour argumenter de façon à peu près raisonnée sur quelques problèmes du temps, comme j'ai entrepris (à ma propre surprise) de le faire, il faut bien quelques lectures et observations sur l'état des choses. Sans attendre aucune exhaustivité, mais pour nettoyer le regard. C'est pourquoi je travaille. Et pourquoi certaines interventions, dont le thème patiente ou s'impatiente devant l'écriture, tardent à venir dans le « Journal ».

Mais je vais continuer, du mieux que je peux.

\*

### 03.09.15

Point aveugle.

En critiquant la situation présente, chacun déclare : il faudrait faire ceci ou cela. Et avance des hypothèses – renforcer l'intégration européenne, ou au contraire sortir de l'euro. Accomplir et accélérer « les réformes », ou bien mettre un terme aux « politiques d'austérité ». Mais sous ces propositions, j'entends toujours une question silencieuse, qui reste sous-jacente : celle qui demande *qui* doit et peut faire ces choix, procéder à ces changements.

Opposons deux cas de figure, simplifiés. Ou bien on cherche un aménagement de l'ordre (ou du désordre) existant, s'appuyant sur la logique (ou l'illogisme) des rapports de production capitalistes. On souhaite que les évolutions en cours soient approfondies, accélérées : réduction des déficits publics, limitation des dépenses des États, amélioration de la « compétitivité » des productions, réduction des rémunérations du travail et des protections sociales. L'opérateur pour ces inflexions se repère sans difficulté : ce sont les

États capitalistes, et si les politiques sont jugées mauvaises, d'autres dirigeants pourraient se voir confier le rôle de les modifier. Comment de nouveaux dirigeants peuvent-ils accéder aux commandes ? Par les processus de sélection des responsables (ou des irresponsables) de la gestion capitaliste : grandes Ecoles, cooptations, ascension dans les hiérarchies, processus où ils seront supposés avoir acquis le type de rationalité (ou d'irrationalité) et les instruments permettant ces inflexions. Si le porteur du souhait (analyste, universitaire, journaliste, élu d'association) ne se voit pas accéder à une position pour conduire ces changements, il peut rêver d'exercer le rôle de conseiller des chefs, recruté de manière formelle, ou faisant connaître ses suggestions par articles de presse, ouvrages, prises de parti publiques. Enfin, pour autant que des décisions étatiques sont requises, il ou elle peut aspirer à des responsabilités dans un parti (par des processus de sélections très semblables aux précédents) puis être candidat à des fonctions électives ou décisionnelles, puis les exercer pour promouvoir les idées (ou les absences d'idées) correspondant à ces politiques. Tout ceci est simple, et plutôt réaliste : tenter une ascension sociale, dans les circuits et par les méthodes qui prévalent, afin d'agir dans le sens d'évolutions souhaitées.

Mais si, en revanche, on préconise des changements qui remettent en cause, de façon que l'on pense profonde, les orientations structurantes de la vie sociale telle qu'elle est, *qui* peut alors réaliser ces modifications ? En particulier, s'il s'agit de s'opposer à « la finance », ou bien aux choix des très grands groupes industriels ou commerciaux, de contraindre ces forces à des actes qui aillent à rebours de leurs orientations spontanées, *qui* peut mettre en œuvre ces actions ? Imaginons qu'on veuille combattre, ou freiner, ce qu'on appelle le « néolibéralisme » (ou le vieil autoritarisme) économique, et donc les intérêts de grands ensembles industriels, commerciaux et financiers, et de toute une couche bureaucratique qui obtempère à leurs injonctions – par exemple, dit-on, la bureaucratie de l'Union Européenne, supposée saturée d'idéologie néo-libérale (ou – etc.), *qui* va s'opposer à ces puissants dispositifs sociaux, économiques et politiques, et les mettre en échec ? On voudrait bloquer les programmes d'austérité. Mais si l'on observe un peu l'évolution des dernières décennies, il apparaît sans difficulté que ces programmes expriment des tendances profondes des courants économiques, sociaux, politiques qui sur le plan mondial sont aux commandes. *Qui* va mettre en œuvre cette alternative, et dans quel rapport de forces, supposé victorieux ?

A la question ainsi posée, une réponse semble induite, par automatisme ou par défaut : ce sont « les dirigeants », « les politiques » qui devraient agir dans le sens souhaité. Lesquels ? Non pas ceux qui se démènent activement dans la



direction inverse, pour obtenir les résultats exactement contraires. Sans doute pas eux. Alors, les autres. Qui ? Eh bien, par exemple, dans le cas de la France, « les socialistes », ou : « la gauche ». Mais cela présuppose que « les socialistes » ou « la gauche » ont comme objectif de briser la résistance et la domination du grand capitalisme. Où et quand leur a-t-on vu un tel projet ? Nulle part en tout cas dans leurs programmes, leurs objectifs, leurs orientations. « Les socialistes », ou « la gauche » (en ce sens du mot) sont, délibérément et loyalement, les gestionnaires du capitalisme, de la société telle qu'elle est aujourd'hui fondée (ou infondée). La preuve : pas un seul « socialiste » (en ce sens du mot) ne prétend qu'il soit pensable de travailler à la construction d'un monde émancipé de la marchandise, du salariat, de la domination du capital. Cette perspective, même lointaine, a disparu de l'horizon. Toute la « gauche » dite de gouvernement, gouverne en tentant d'aménager au mieux la gestion capitaliste des choses. Exactement comme « la droite » – avec des choix, directionnels ou symboliques en partie différents, et cette différence n'est pas sans portée<sup>62</sup>. Elle œuvre en tous les cas sans concevoir de travailler à rompre l'hégémonie sur la vie sociale de la gestion pensée (ou impensée) par le grand capital. D'ailleurs, les processus de sélection de ses dirigeants (grandes Ecoles, cooptation, ascension dans les fonctions dirigeantes ou électives) sont à peu près identiques à ceux qui forment les autres dirigeants du néo-capitalisme. Comment voudrait-on – sans exclure les exceptions individuelles –, que ces processus produisent des dirigeants poursuivant des objectifs opposés à ceux pour lesquels ils ont été formés ?

En ce sens, le lamento sur « la trahison » de la gauche est sans objet. On ne peut trahir que ceux ou ce qu'on a pour mission de représenter adéquatement. Les dirigeants du néo-capitalisme « de gauche » ne se sont jamais donné pour mission d'abattre le néo-capitalisme. Ils n'ont rien trahi : au contraire ils servent, au mieux de leurs convictions, ce pour quoi ils ont été sélectionnés. Cela ne répond pas exactement à leurs programmes électoraux ? Bien sûr. Ils ont prétendu défendre les petites gens, le peuple ? Évidemment. Tout le monde le prétend, même la droite la plus « décomplexée ». C'est affaire de propagande. Personne n'a jamais déclaré vouloir se faire élire pour augmenter les profits du capital et accroître la misère. Mais il ne faut pas confondre la rhétorique électorale et la position de classe. Aucun dirigeant « socialiste » aujourd'hui n'a comme programme d'agir pour rompre la domination du capital et de la

---

<sup>62</sup> J'ai déjà écrit plusieurs fois ici, et je répète sans m'en lasser, que la différence entre la gestion droitiste et la gestion gauchère du capitalisme ne m'est pas indifférente, et que – tant qu'une alternative stimulante au capitalisme ne s'est pas dégagée, et on n'y est pas – je préfère la gestion de gauche. Le « tous pourris » est fascisant et irresponsable. L'histoire du parti communiste allemand au début des années 30 est, les curieux d'histoire le savent, très édifiante à cet égard.

marchandisation. En servant le grand capitalisme, aucun ne « trahit » : ils font leur travail, avec une orientation plus ou moins gauchère (qui peut n'être pas sans sincérité, ni sans élans généreux).

Alors ? Où est le fond de la question, le point aveugle ? Le voici : en dehors de cette imputation un peu ridicule, une conviction, ou une croyance, sous-tend les réponses implicites à la question *qui ? Qui peut mener une telle politique ?* La réponse implicite est : l'État. C'est l'État qui est supposé rompre la logique du capitalisme (et de l'austérité, etc.) Le point aveugle des politiques alternatives, c'est : la nature de l'État.

Là encore, on peut confronter deux visions distinctes. Que l'État puisse s'opposer frontalement aux visées (ou aux aveuglements) du capitalisme suppose qu'il soit doté d'une nature neutre, apte à se mettre au service de politiques adverses, selon qui le dirige. L'État est alors vu comme le représentant de l'intérêt général, de la volonté majoritaire, ou de la rationalité commune. Il suffit que parviennent à sa direction des personnes animées d'une intention donnée (par exemple : combattre le néo-libéralisme – ou le vétérobureaucratisme – et les politiques d'austérité) pour que cette politique entre dans les faits. Comment ? Par l'élection. Exemple récent : il suffirait de voir élus des dirigeants grecs résolus à rompre avec l'austérité pour que l'État grec rompe avec l'austérité. S'il ne le fait pas, c'est que les dirigeants trahissent.<sup>63</sup> Mais peu importe ici. L'affirmation qu'« il faut rompre avec les politiques d'austérité » présuppose, comme réponse à la question *qui ? (Qui peut mener une telle politique ?)* la réponse : l'État, et cette réponse suppose à son tour que l'État est une instance neutre, qui peut se mettre au service de toute politique dès lors qu'on accède à sa direction.

Or, je suis convaincu que l'État n'est rien de tel. Si la société est divisée en classes pour le moins très hétérogènes (ce qui s'exprime par les niveaux de leurs revenus, mais repose, plus profondément, sur leur rapport à la propriété des moyens sociaux de production, de communication, d'échanges : classes qui se partagent la propriété de tels moyens et peuvent décider de leur usage, classes qui en sont totalement démunies, classes qui accèdent à de petites parts d'appropriation non décisionnaire), si donc la société est ainsi divisée, l'Etat se structure à partir d'un ensemble de rôles situés dans cette division :

---

<sup>63</sup> Même dans cette conception, reste une question de taille : savoir comment on peut faire accéder à la direction de l'État des élus animés de cette volonté. En ce point, on pourrait mettre en cause d'autres ambiguïtés (ou clartés, malheureusement) : quelle conjonction de forces il faut activer pour obtenir une majorité électorale à cette fin – et en particulier s'il est possible aujourd'hui d'espérer trouver une majorité en ce sens sans le secours de forces de droite ou d'extrême-droite, dès lors que le « refus des politiques d'austérité » se traduit en « refus de l'Europe » et donc en rhétorique nationaliste. Les exemples abondent de cette évolution.

principalement au service des classes dominantes, et partiellement au service de fonctions communes, lesquelles répondent aussi à des intérêts des classes dominantes.<sup>64</sup> La tradition marxiste exprimait cette conviction de façon carrée : l'État, y disait-on, est un instrument de la domination de classe. C'est, dans la société capitaliste, l'État du capital. Certes, la thèse était sèche, et elle peut être réexaminée en fonction des évolutions présentes. Mais je pense que, formulée aussi nettement, elle a l'intérêt de pointer l'absurdité d'espérer que l'État mette en œuvre, parce qu'arrivent de nouveaux élus, une politique anticapitaliste résolue et efficace. Même en complexifiant l'analyse, on peut au moins concevoir que l'État est baigné dans la division de classes, traversé par elle, et qu'il constitue une sorte de champ de bataille multiple et complexe dans l'affrontement entre des intérêts divergents. Que donc sa mise au service d'une orientation novatrice, anticapitaliste demande une stratégie rude et complexe, s'appuyant sur des forces précises. L'Etat, tel qu'il est et fonctionne, ne peut pas, tout à trac, se faire le serviteur d'une politique qui nie toutes les fonctionnalités et rouages qu'il a mis en jeu depuis des décennies.

Mais pourquoi définir une politique anti-austérité comme anti-capitaliste ? Cette assimilation est-elle pertinente ? Ne s'agit-il pas, plus simplement, de réorienter la politique économique dans un sens différent – où même, à la rigueur, un certain capitalisme pourrait trouver son compte ? Cette objection repose, à mes yeux, sur une illusion qui exprime toute l'équivoque contenue dans le concept de néo-libéralisme. Car, dès lors qu'on pense devoir s'opposer aux politiques néolibérales, on peut croire qu'il est seulement question de modifier une orientation – disons : le sens de la marche sans changer de navire. Or, si le concept de néo-libéralisme a un sens et un intérêt (malgré cette dénomination à mes yeux malheureuse) c'est uniquement en tant qu'il définit une phase (la phase présente) de l'histoire du capitalisme, une mutation actuelle du capitalisme dans la période où il est entré. Une réorganisation profonde et structurale des rapports sociaux capitalistes, adaptée à de nouveaux objectifs et à une nouvelle stratégie (économique et politique). En ce sens, s'opposer au néo-libéralisme, ce n'est rien d'autre que s'opposer au capitalisme d'aujourd'hui, au néo-capitalisme (je préférerais ce mot : parce que si « néo » indique la

---

<sup>64</sup> Ainsi, les fonctions de « services publics ». Elles servent indubitablement « l'intérêt général » (santé, éducation, infrastructures d'équipements etc.), mais ne le servent pas parce que les classes dirigeantes se seraient brusquement souciées du bien commun. Et pas seulement non plus parce que les travailleurs les auraient imposées, même si des luttes ont évidemment joué leur rôle. Ces fonctions d'intérêt commun sont aussi apparues, à de certains moments, comme des besoins de l'exploitation et de la concurrence capitaliste (formation et état de la main d'œuvre, prise en charge de coûts peu rentables, etc.)

nouveauté, capitalisme dit bien la continuité de structure essentielle avec les formes antérieures).

*Qui* peut conduire une politique qui contredise, en profondeur, l'orientation « néo-libérale » du capitalisme contemporain ? Aucune réponse toute prête n'est disponible, on s'en doute. La recherche menée ici ne prétend pas faire sortir de ses cartons, en kit, un système prêt au montage. Au moins les lecteurs des notes précédentes de ce « Journal » savent-ils qu'à mes yeux, une seule certitude s'impose dans un océan de doutes : qui rappelle que, le capitalisme contemporain manifestant chaque jour sa structure essentiellement mondiale, et sans cesse en voie de mondialisation accentuée (le capitalisme étant indissociable de cette mondialisation elle-même, et de plus en plus, dans un jeu de tensions géographiques et topiques), le choix est alors, définitivement, entre l'espoir de voir restaurer les anciens États, guéris de leur épuisement et tenus pour salvateurs – au mépris de toute vision de leur nature de classe –, et une politique qui, pour le remettre en cause, se cherche comme planétaire. Opposant au monde, à la mondialisation capitaliste, une solidarité, une citoyenneté communes, universalistes, aux dimensions de notre planète. Mais *qui* peut mettre en œuvre une politique planétaire ?

Je ne sais pas si, comme le croyait Marx, l'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre. Mais je suis convaincu que, si les réponses paraissent lointaines, pour les approcher il faut commencer par clarifier les questions, *et donc les poser*. Dégager les questions claires sous le fouillis des réponses confuses, c'est à mes yeux la première tâche pour s'orienter. Et, si possible, ne pas marcher en arrière.

\*

**19.09.15**

Passion du réel.

En relisant divers textes des « classiques » du marxisme, ou de quelques continuateurs déjà anciens, et en comparant leur situation à la nôtre, deux fortes différences apparaissent.

1) Le point de départ, pour ces auteurs, n'est pas un changement souhaitable de l'état des choses, ou la vision d'un avenir désiré. Ils observent ce qui se manifeste sous leurs yeux. Ils sont animés par une passion du réel, au moins tel qu'ils le voient et le comprennent. Et cela (ce qu'ils voient, sur quoi ils se fondent) présente des caractéristiques frappantes pour un lecteur d'aujourd'hui.

Premier constat : ils se trouvent dans un monde agité par une tendance révolutionnaire. En France, je l'ai déjà rappelé, une onde insurrectionnelle n'a cessé de secouer la société depuis 1789, en 1830, 1848 (pour s'en tenir aux moments principaux, il y en a d'autres), 1870, et encore au XX<sup>ème</sup> siècle en 1936, 1944, jusqu'en 1968. Cette vague, ou série de vagues, agite de nombreux autres pays d'Europe et du monde, pour déboucher, après 1900, sur les révolutions russe (1905, 1917), chinoise (1927, 1949), cubaine (1959), et d'autres. C'est un monde entré « dans l'ère des révolutions » – pour reprendre l'expression de Rousseau, qui n'en était pas encore le témoin, mais l'annonçait avec une étonnante clairvoyance. Il en résulte qu'en faisant le portrait de bouleversements à venir, et de leurs conditions ou modalités souhaitables, il ne décrivent pas ce qu'on appellerait aujourd'hui une « utopie » – ils ne font (à leurs propres yeux) que tirer des leçons d'événements multiples, et en déduire ce qui leur paraît nécessaire et possible.

Deuxièmement, nombre de ces révolutions sont victorieuses. Sans que les régimes qu'elles instaurent correspondent exactement aux souhaits de leurs initiateurs, elles abattent les pouvoirs en place, les remplacent par des structures modifiées, où souvent les leaders révolutionnaires assument, au moins pour un temps, des rôles dirigeants. Là encore, les révolutionnaires n'apparaissent en rien comme des utopistes, encore moins des rêveurs : plongés dans un réel qui, en partie, confirme leurs vues, ils prennent une part active à la réalisation de leurs objectifs, jusque dans des gouvernements.

Enfin, ces révolutions, dans certaines de leurs phases, engagent des couches populaires clairement identifiables. Les révolutions du XIX<sup>ème</sup> siècle mobilisent d'innombrables militants ou combattants ouvriers. Ceux-ci n'ont pas l'exclusivité de l'action : y participent des individus, des groupes, des foules issus d'autres milieux : artisans, petit peuple urbain, intellectuels, paysans dans certains cas. Mais les ouvriers y sont présents et actifs. Ils s'organisent dans des mouvements structurés. De sorte que, lorsqu'ils évoquent « le prolétariat », les penseurs du marxisme ne font aucunement référence à une chimère. Il s'agit d'une classe ouvrière réelle, concrète, qui montre de fortes dispositions au soulèvement, et qui n'attend pas le marxisme ni les marxistes pour s'en rendre compte. Les différents courants marxistes en viennent à imprégner le mouvement ouvrier, mais celui-ci les précède et les déborde. En tout cas, l'expression « mouvement ouvrier » ne recouvre pas une fable : les ouvriers sont actifs, organisés, et souvent jusqu'à l'insurrection.

Notre situation est profondément différente. Dans les dernières décennies – en tout cas après 1968, date-charnière – les mouvements révolutionnaires ont paru se raréfier, leurs victoires sont devenues plus douteuses et, c'est peut-être le

point le plus décisif, on ne sait pas caractériser les forces qui les portent et qu'ils expriment. Un des essors les plus neufs, observés durant ces dernières décennies aura été ce qu'on a appelé les « printemps arabes ». Mouvements d'une nouveauté profonde, mais dont le sort a été incertain, et le reste. Plus tôt, une composante révolutionnaire entrainait sans doute dans les soulèvements qui ont mis à bas les régimes post-staliniens, ou qui ont échoué à le faire (en Chine en 1989). Mais la régression vers le capitalisme a, pour l'instant, pris le dessus. Et on pourrait s'arrêter à de multiples autres insurrections qui ont secoué divers points de la planète. Aucune tendance claire ne s'en dégage : ni sur leur nature, leurs objectifs, leurs convergences éventuelles, ni donc, en aucune façon, sur leur avenir.

Du coup, « nous » (qui est-ce ?), qui tentons de concevoir un autre futur que le seul autodéploiement du capitalisme dans son cynisme et ses ravages, avons beaucoup de mal à porter sur le réel le même regard, passionnément observateur, que nos devanciers. Le réalisme semble équivaloir au cynisme : réalistes se disent les discours qui consentent à l'ordre, ou au désordre, des choses. Il « nous » faut pourtant un réalisme aussi intraitable – et sans doute plus – que celui des idéologies de l'état de fait, plus réaliste parce que prenant en compte plus d'aspects, plus multiples et contradictoires, de ce qui est, et de ce qui devient. Et qui nous permette de scruter la vie des vivants, afin de déceler quelles sont les forces qui portent à une autre régie du réel. Il y en a : puisque « nous » sommes là, avec notre insatisfaction et notre désir. « Nous » ne sommes pas le fruit d'un hasard ou d'une erreur : nous exprimons, à notre manière, des tensions du réel, et des possibles. Il faut apprendre à les lire.

2) Seconde différence, considérable. Les « classiques » du marxisme se réfèrent à un corpus théorique, constitué ou en voie de constitution, qui leur paraît clair et « scientifique ». On a beaucoup critiqué, à juste titre, cette qualification. Mais, sans l'exonérer de ses illusions et méfaits, il n'est pas interdit de penser qu'elle désignait *aussi* le fait de décrire des phénomènes effectifs, de les analyser de façon rationnelle et non magique, d'en chercher une interprétation cohérente, en aspirant à une véridicité partageable, contrôlable, pour tenter de sortir de l'approximation, du pathos, ou de l'impuissance.

Ces interprétations théoriques étaient, pour la plupart, centrées autour de la conception du « prolétariat » comme agent le plus actif du devenir historique. Bien sûr, cette conception n'aurait pas été possible sans les insurrections ouvrières que j'évoquais plus haut. Or, à nos yeux, la classe ouvrière se dérobe, dans sa réalité (consistante ou en déclin ?), son élan (émancipateur ou rétrograde ?), sa « culture » (devenue nationaliste ?) Et si elle fait défaut au cœur

du projet révolutionnaire, nous ne savons rien des forces neuves qui pourraient porter la ressource d'un avenir positif<sup>65</sup>. Pour en sortir, je crois qu'on pourrait, prudemment, se poser la question comme suit. Pourquoi y avait-il un mouvement ouvrier, si vivace ? Par la convergence de deux éléments, semble-t-il. D'abord, un sentiment d'injustice. Les ouvriers se rebellaient parce qu'ils trouvaient leur situation (leur pauvreté, leur misère) injuste. La pauvreté, comme donnée brute, quantitative, n'a jamais suffi à provoquer des soulèvements. Des époques entières ont vu des populations plongées dans une profonde misère sans qu'éclatent d'authentiques insurrections. On ne s'insurge pas contre les intempéries, contre la pénurie pensée comme naturelle – contre les Dieux. L'abattement, l'apathie peuvent régner. L'insurrection suppose que la gestion des pouvoirs est désastreuse, ou la pénurie aggravée par des profiteurs. Elle suppose un pan du réel qui n'est pas admissible. Les ouvriers soulevés avec une telle fréquence pendant plus d'un siècle ont considéré que leur pauvreté côtoyait d'insignes richesses, ou qu'elle était indûment *produite*. Ce qui la rendait inacceptable. Deuxièmement : la misère ouvrière a été vue comme injuste, donc comme motif de soulèvement, parce qu'elle accompagnait la forte croissance de nouvelles richesses, due au progrès technique et à la mécanisation – et à laquelle était liée la constitution de la classe ouvrière elle-même. Le choc entre progrès technique, impétueux (comme on disait), et pauvreté ouvrière, devenait motif de colère parce qu'il s'inscrivait au cœur de la condition prolétarienne. Perception formalisée par le marxisme, selon lequel le capitalisme était condamné, de l'intérieur, par la contradiction entre forces productives et rapports sociaux.

Qu'en est-il, alors, de notre situation ? Le sentiment d'injustice ne s'y est pas atténué. Il s'est plutôt accentué, approfondi. L'analyse en est complexe : il existe sans doute des formes de résignation (si l'on voit le capitalisme comme nature des choses, rendant inévitable que certains humains soient infiniment mieux dotés que d'autres), voire de légitimation, lorsqu'on se résout à croire que l'injustice est normale, et sanctionne la différences des talents, des parcours, des « risques », etc. Mais cette soumission, souvent aggravée dans des limites nationales, se joint à un fort sentiment d'injustice, au plan planétaire. La richesse des zones riches, où la vie semble libre et aisée, universellement perceptible (par la circulation et la synchronie des images) devient un élément d'attraction intense pour les habitants des zones pauvres (ou soumises, cela va ensemble, à l'oppression et l'horreur guerrière). Un pays riche m'attire, si je pense : c'est

---

<sup>65</sup> Je ne souscris pas à ce tableau unilatéral et, à bien des égards, fondé sur des clichés – même s'il inclut des noyaux de réalités qu'il ne faut pas esquiver. Mais on doit y joindre une lecture des nouvelles formes de la condition ouvrière, ainsi qu'une appréciation, plus profonde, des rapports de classes à l'échelle mondiale, et donc du nouveau prolétariat des pays du « Sud » – comme de grandes métropoles du « Nord ».

pour moi aussi. Ou : aucune raison ne justifie que d'autres en profitent, et que j'en sois exclu. Ou : ce n'est pas acceptable, pas juste.

Que cela suffise à constituer la source d'un mouvement fort, étendu, pour un changement de principe organisateur, je me garderais bien de l'assurer. Mais je vois là, dans ce sentiment d'injustice, une limite que le capitalisme ne parviendra pas à franchir. « Objective », si l'on veut, même si elle est tissée de subjectivité. Les « idées », comme disait Marx, peuvent devenir des forces matérielles. Parce que je ne vois pas comment le capitalisme parviendrait à une répartition des richesses moins révoltante – l'injustice est au principe de son principe. Celle qui conduit certains humains à se trouver propriétaires, et donc décisionnaires, des moyens de production, de distribution et d'échange – et d'autres à s'en trouver dépossédés. La limite, indestructible, sur laquelle vient buter le capitalisme, sa borne objective, me paraît donc être, très paradoxalement, de nature morale. Ce qui peut assurément sembler d'un subjectivisme effréné aux yeux d'un marxisme plus convenu. Mais c'est ainsi : je ne vois pas comment le capitalisme pourrait résoudre, ou faire oublier, l'injustice radicale sur laquelle il repose. Elle se voit sans cesse plus crûment. La possibilité d'un mouvement visant à le dépasser trouve peut-être là son fondement : dans la perception par les humains du fait que l'aisance d'un côté, l'horreur de l'autre, ne sont pas acceptables, et que donc, à certains égards, *ça ne peut pas durer*.

Apparemment donc, nous ne voyons qu'injustice, et donc rébellion morale, intérieure, intime même, là où les grands anciens pouvaient observer des insurrections en marche. Nous nous trouvons plutôt dans la situation des hommes de pensée qui, à l'époque dite des Lumières, annonçaient l'échec d'un système de vie qui paraissait intangible depuis des siècles, et sans fin. Je cite, à nouveau, ces lignes célèbres de Rousseau : « Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt ? *Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions.* »<sup>66</sup> C'est écrit en 1762 : je ne cesse de méditer cette date. Dans la France de Louis XV, où la monarchie peut sembler éternelle – elle dure depuis huit siècles, si on se fie (comme elle) au principe dynastique. Et Rousseau ajoute, en note : « Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore

---

<sup>66</sup> Je souligne. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Livre III. Par ex. GF-Flammarion 2009 (1966), p. 252. Ou Éd. du Seuil, « L'intégrale », vol. 3, 1971, p. 138.



longtemps à durer : toutes ont brillé, et tout état qui brille est sur son déclin ». *Tout état qui brille est sur son déclin*. Ne peut-on le concevoir aussi de *l'état du capitalisme*, ou même de l'Etat du capital ?

\*

**20.09.15**

Lectures.

Pour prolonger paradoxalement la note précédente, il me vient le désir d'évoquer diverses lectures du moment. En lisant les pages précédentes, on pourrait m'imaginer plongé dans Marx et Lénine, et seulement soucieux de révolution. (Il faudra que je consacre une entrée prochaine à m'expliquer un peu avec ce mot – révolution. Je l'ai fait, en partie, voilà quelques années<sup>67</sup>. Et l'acception que je lui donne pourrait surprendre un peu. Peu importe, pour l'instant.) Qu'est-ce que je lis, outre les *Lettres à Kugelmann* ou, à nouveau, *Que faire ?*

Kierkegaard. Avec un entrain proto-passionnel. Je vais encore procrastiner : parler de lui supposerait que je m'explique sur quelques affaires théologiques. C'est une nécessité, et j'ai déjà dit que je le ferais un jour. Pas aujourd'hui. Rôdant autour de Kierkegaard depuis des décennies, je me suis décidé, voilà peu, à tenter d'y entendre quelque chose – comme je l'ai fait récemment avec Spinoza. Mais pour Spinoza, l'occasion était un spectacle. Ici, non – à ce jour au moins. Dans un cas comme dans l'autre, je suis parti d'une inaudition totale. Vraiment, je n'y entendais rien. Avec Spinoza, c'est devenu un peu différent. J'ai lu, relu, textes et commentaires, j'ai fini par entrevoir. Pour Kierkegaard, pas encore. Ça va venir.

Ensuite, Arendt. L'essai sur l'antisémitisme m'a laissé une impression indécise. Puis *Eichmann à Jérusalem* m'a secoué, comme fait un livre immense, d'une portée énorme. À la fois chef d'œuvre littéraire, intervention historique d'une force peu commune, et (dois-je dire, pour ce qui me concerne : surtout ?) incroyable réflexion sur l'essence de la bureaucratie. Or, la bureaucratie, certains lecteurs s'en souviennent peut-être, articule une question centrale à mes yeux. Je reste convaincu qu'un des nœuds historiques à éclaircir est la nature des régimes formés après la révolution russe, en Russie puis autour. Je me sens tributaire de la théorisation sur la bureaucratie menée par Castoriadis et Lefort, dans le sillage laissé ouvert par Trotsky, re-labouré par eux. Or, je vois dans *Eichmann à Jérusalem* une stupéfiante contribution à ce chantier. J'ai donc entrepris ensuite (c'était mon objectif initial) la lecture du deuxième volume des

---

<sup>67</sup> D.G., *Après la révolution*, Belin, coll. « Littérature et politique » (dir. Claude Lefort), 2003.

*Origines du totalitarisme* (dont le livre sur l'antisémitisme est le premier volet), consacré à *L'impérialisme*. Mes préoccupations sur la vision planétaire me donnaient, depuis longtemps, le désir d'y venir. Disons, par provision, que j'y trouve encore plus que ce que j'y cherche.

Du coup, la figure d'Hannah Arendt m'intrigue vivement. Divaguant autour, j'ai lu des livres de Günther Anders (auquel je m'intéresse depuis longtemps) et en particulier les lettres à Eatherly (le pilote d'Hiroshima) et au fils d'Eichmann<sup>68</sup>. J'en reparlerai. Et me voilà plongé dans la sidérante correspondance amoureuse entre Arendt et Heidegger. J'en suis interloqué. Et mû par un intérêt extrêmement puissant. Ce document extraordinaire m'apparaît comme un instrument d'une singularité totale pour tenter d'éclairer le rapport entre nazisme et judaïsme, et par là judaïsme et Allemagne, des deux côtés et dans les deux sens. Que le premier choc passionnel ait eu lieu en pleine période de rédaction d'*Être et temps*, que la seconde phase (où l'amour ne cesse pas, c'est ce qui stupéfie), après vingt-cinq ans, accompagne certains travaux parmi les plus importants de l'un et de l'autre, que l'histoire coure sur cinquante années du XX<sup>ème</sup> siècle et ne fasse jamais, chez lui ni chez elle, l'objet d'aucun reniement – pour ce qu'on peut en lire –, c'est une lumière sur l'époque qui, à mes yeux, n'est pas près de s'éteindre. Je ne vais pas manquer d'y penser, avec soin.

Et d'autres. Virginia Woolf cet été. Beaucoup d'écrits sur des peintres. Et des romans, qui attendent et viendront bientôt. J'aimerais découvrir Sebald.

\*

---

<sup>68</sup> Günther Anders, « "Hors limite" pour la conscience, Correspondance avec Claude Eatherly, le pilote d'Hiroshima, 1959-1961 », trad. F. Cazenave et G. R. Veyret, in *Hiroshima est partout*, Seuil, 2008, et *Nous, fils d'Eichmann, Lettre ouverte à Klaus Eichmann*, trad. S. Cornille et P. Iversnel, Rivages Poche, 2003.