

De l'obstacle à l'émancipation (critique d'une certaine idée de la communauté)

Nicole-Edith Thévenin

La pensée de gauche postmoderne de l'identité et de la société tente de fonder sa projection du futur à partir des éléments produits par le capital. Elle construit une théorie du sujet et de la subjectivité redéfinie dans la conception d'une communauté et d'une singularité conçues sans contradiction, reprenant au concept de multitude son extension infinie, sa vision d'une individualité libre de toute aliénation, d'une communication sans restes. L'univers du marché se passera désormais de la main invisible d'Adam Smith, puisque c'est en chacun de nous que se trouve la régulation spontanée reprenant à Leibniz son rêve d'une langue universelle et de monades harmonisées mais sans transcendance unificatrice. Le concept de puissance tiré de Spinoza, perd alors son intensité pour se trouver appliqué à un idéal de maîtrise où un jour le monde serait donné là, pacifié, où l'individu se verrait totalement intégré au mouvement général. Communauté aseptisée, asexuée et apolitique, communauté sans corps et sans ombres où le désir et le risque de l'autre sexe se trouve refoulés, effacés même pour le rêve d'une fraternisation « blanche » c'est-à-dire hors mémoire, hors filiation. N'est-ce pas à ce niveau du débat que les femmes ont à faire valoir une pensée de la contradiction vivante, une nécessité de la contradiction dans ce qu'on appelle la politique ?

Notre tâche politique serait-elle en effet, telle que la conçoit Agamben, de mener l'humanité à l'accession d'une « parfaite extériorité », d'œuvrer à une « communauté qui ne connaîtrait pas l'incommunicable » composée de singularités « absolument exposées » [1] ? Le « absolument exposé » du tout communicable se passe du sublime kantien qui se donnait dans le concept d'humanité et déterminait une démarche éthique, mais il pousse jusque dans ses conséquences extrêmes la théorie kantienne du *sens commun* : se mettre à la place de « tout autre homme » afin de rattacher son jugement à la raison humaine. Le « tout autre homme » devient l'homme quelconque. C'est ici le pragmatique de ce qu'Agamben appelle la « petite bourgeoisie planétaire » qui s'annoncerait comme l'idéal de la postmodernité, idéal désormais sans idéal, sans transcendance, mais se vivant « tel quel », coulé dans « l'abandon sans réserve à sa propre finitude » [2]. Ce n'est plus en effet l'humanité comme concept déterminant une essence qui prédomine, mais l'idée d'une humanité sans concept fondateur formé de singularités n'ayant d'autres liens entre elles qu'une communication transparente.

Cet idéal de la communication libre d'être désormais sans objet identifiable, sans distance, désubstantialise le sujet au profit de l'espace commun où l'étendue comme pure extériorité se substitue à l'intériorité d'un moi fermé qui a longtemps défini l'intime du sujet bourgeois. L'intime,

c'est l'espace personnel, le propre d'un sujet fondé juridiquement comme propriétaire de lui-même et pouvant par cette propriété d'emblée reconnue, rentrer dans des relations d'échange universelle. Le sujet de droit est un sujet toujours déjà scindé entre intérieur et extérieur, privé et public où l'intérieur, le privé, l'intime sont délimités, déterminés par la propriété.

Le propriétaire a « quelque chose » à échanger (sa force de travail ou une propriété matérielle ou immatérielle comme valeur d'échange), et non pas le tout de lui-même. Ainsi se trouve protégé un « inaliénable » fondateur de l'humain. Protection certes nécessaire mais qui ne résiste pas à la valeur d'échange : le tout d'un homme peut être évalué sur le marché sous formes de parties, et sous forme de sa vie elle-même. L'intime, le privé dès lors perdent tout effet de « retrait », pour être entièrement livrés à l'extériorité de l'échange. Seul le discours moral et le discours « machiste » tentent de sauver la face au prix de leur propre hypocrisie, parce que cet intime comme propriété, a longtemps été et reste souvent encore, synonyme de l'appropriation des femmes par les hommes, appropriation qui faisait de « la » femme la « gardienne du foyer », re-productrice de cette force de travail que les hommes vont vendre sur le marché de l'emploi. Que le privé s'extériorise par l'accession de plus en plus large entre autre des femmes au travail, par le fait de leur émancipation et l'universalisation de l'échange, cela veut-il dire que l'intime disparaît purement et simplement au profit de la transparence ou qu'il demande une redéfinition ?

Souvenons-nous aussi que l'échange au niveau de la circulation est fondé par le non-échange radical au niveau de la production, c'est-à-dire par la plus-value. Rappelons que le contrat de travail qui met en scène deux sujets réputés égaux et libres (le patron et l'ouvrier) signant en connaissance de cause, dans le même temps intègre le travailleur dans le processus d'exploitation du capital. Le non-échange est la base de l'échange. Chose que nos économistes et les idéologues semblent le plus souvent oublier, appuyant leur raisonnement sur un concept d'échange idéalisé, dont le modèle est tiré de la sphère de la circulation. Mais parce que ce non-échange est en même temps un produit de l'échange (dans la mesure où l'échange met le non change en route, le rend possible), le rapport salarial (dans sa double dimension échange et non-échange surdéterminé par le non change) constitutive de la classe ouvrière, a permis l'émergence d'une conscience de classe dans la lutte des classes. Lutte des classes qui prend essor dans des lieux symboliquement délimités, marqués et qui se trouve dialectiquement intégrée dans le lien entre ouvriers et capitalistes, ou la classe ouvrière fait partie du processus interne du capital, tout en lui étant opposé. Lien imaginaire et symbolique qui a permis la constitution d'un mouvement, d'un affrontement où l'on sait encore à qui on s'adresse et ce qui est en cause, où l'on a pu en effet parler d'une identité de la classe ouvrière comme identité structurée dans la lutte contre et la projection dans l'histoire (histoire qui se constitue par cette lutte, dans la mesure où elle permet d'ouvrir des « lignes de fuite »).

Conscience révolutionnaire qui prend racine dans le non-échange radical, dans l'affrontement mais

aussi dans le « traitement » des conflits, traitement ne clôturant pas la contradiction, mais la déplaçant à chaque fois, ou ce déplacement joue aussi bien l'intégration (l'inscription dans) que la rupture possible c'est-à-dire travaillée posée (non pas simplement rêvée). Histoire dès lors constamment réouverte, par ce qu'on appelle aujourd'hui l'événement. Événement qui n'est jamais surgissement d'un « sujet » (auquel on prête compacité et unité de conscience), mais bien au contraire occupation d'un terrain par des forces diverses et opposées, elles-mêmes travaillées par des contradictions. C'est alors le jeu de ces contradictions qui définit le sens du mouvement, l'irruption de quelque chose d'autre qui fait scission, interruption où la « conscience » politique ne saurait s'analyser simplement comme conscience d'un sujet-individu, parti, peuple, classe ou multitude... - défini par la maîtrise et l'unicité de son « corps ». Spinoza a pu montrer au contraire comment la multitude est par essence changeante, incertaine, prise dans les mouvements contradictoires de son désir, comme elle peut former une force (toujours précaire). Marx remonte du concept de peuple à celui de classes découvrant la scission intrinsèque et irréductible de tout concept prétendant à la totalité. Les classes étant elles aussi constituées de forces hétérogènes, que cela soit la relation entre hommes et femmes, la différenciation des formes d'exploitation ou les différentes formes de la propriété ou de pouvoir... Freud puis Lacan mettent l'accent sur la division du sujet, son évanescence, son entre-deux, sa manière de ne jamais pouvoir se saisir lui-même, Kant lui-même travaille dans la déchirure de l'être entre conditionné et inconditionné, pratique et théorie, communicabilité et incommunicabilité où la loi morale tente de colmater la déchirure (sans pour cela la faire disparaître). Aussi la conscience politique ne peut-elle être que travaillée par ces contradictions et ce n'est que dans la compréhension de ces contradictions, « poussée » en même temps par une loi qui la déssaisit (qu'on l'appelle loi morale ou désir) que la conscience politique peut, à la jonction de la théorie et de la pratique (là où la pratique est l'« acte de position » du désir), tel « le Prince » de Machiavel, être à même de « saisir » l'événement ou de le provoquer.

L'histoire se referme lorsque, par l'efficace de l'idéologie structurant la pratique et par l'efficace du processus lui-même, ce non-échange radical qui constitue la dynamique politique, son effervescence, sa raison d'être et fonde le fait de l'échange - non-échange que Rancière conceptualise comme « litige » - se trouve refoulé, recouvert par le discours de l'échange, l'illusion du dialogue et du nivellement des oppositions qui laisserait désormais place à la dispersion des sujets, des individus.

Cette idéologie de l'échange a par ailleurs conduit les partis communistes à concevoir le non-échange comme un « vol » (le vol de temps) qu'il s'agirait de « récupérer », à interpréter le non-échange radical comme non-échange relatif pouvant être réintégré, réapproprié par la classe ouvrière dans le procès même du capital. Marx, rappelons-le, n'a pas cessé au contraire de démontrer l'impossibilité d'interpréter la plus-value comme vol, parce qu'elle doit être analysée comme nécessité pour la reproduction du capital. Comprendre cette radicalité (c'est-à-dire cette

nécessité), déplace la constitution de la « subjectivité » ouvrière et le sens des luttes, dans la mesure où elle met l'accent sur l'expropriation sans retour. Radicalité qui fonde la politique comme révolution, mouvement de la séparation et de la rupture, alors même que l'interprétation de la plus-value comme vol reste dans l'idéologie juridique de la propriété, dans la sphère de l'échange, et détermine le cadre des luttes syndicales en même temps qu'elle alimente la nostalgie et la rancœur des discours politiques de la réappropriation. Une telle position du problème engendre la frustration d'un sujet lié à son maître par une dette infinie, qui ne s'adresse à lui que dans la plainte et l'esprit de revanche.

C'est pourquoi il me semble que nous ne pouvons pas parler de « tort absolu » fait aux « pauvres » tel que Jacques Rancière l'évoque dans son très bel article « Le consensus, nouvel opium ? » dans lequel il critique la conception actuelle de la démocratie qui voit dans le consensus la réalisation de la démocratie, refoulant ainsi la « division », constitutive de la démocratie. En effet, au peuple souverain s'oppose toujours écrit-il, le « corps du peuple opprimé comme lieu d'un tort absolu » (p. 61). Pour Jacques Rancière, la politique tient au « fait démocratique » qui se donne sous trois formes : le peuple (dans son déploiement), l'imparité (de son compte), le litige (lié à l'opposition des riches et des pauvres). « La politique ne tient pas à ce qu'il est utile de se rassembler ou à ce que l'on se rassemble pour bien mener les affaires communes. Elle tient à ce qu'il y a du tort, donc de l'injustice à traiter » (p. 60). Certes, Rancière ajoute que ce tort ne se laisse pas « ramené » à un tort juridique, qu'il est de l'ordre de « l'irréconciliable », de « l'altérité radicale » celle à laquelle Aristote donne sa « figure emblématique » comme figure de « l'étranger ». Mais parce qu'il est un tort, il est « traitable » à l'intérieur des limites mêmes de la démocratie. Traitable certes, mais jamais une fois pour toutes comme le montre Rancière (le litige est toujours - non réglé), car la division ne saurait être effacée sous l'ordre du consensus à moins que la démocratie ne devienne totalitarisme.

Si la notion de tort me semble non appropriée c'est qu'elle tente pourtant d'absorber la radicalité inappropriable de l'autre dans la conception d'un « on me doit quelque chose » qui tient la demande de l'un au bon vouloir de l'autre. C'est un mauvais infini. La conception de Marx qui passe de la division entre riches et pauvres à la division entre ouvriers et capitalistes, du vol à la nécessité incontournable, déplace le lien d'altérité, l'arrache à la relation imaginaire (donc à la demande), pour l'ancrer dans le symbolique (là où l'autre, le sujet se constitue dans la perte et le deuil de sa propre demande de ce que l'Autre ne peut pas lui donner). S'ouvre alors la nécessité créative, productrice d'un ailleurs radical qui constitue le sujet autour d'un vide, d'un *impossible* d'où est relancée la jouissance, et en même temps la conscience révolutionnaire (qui ne se sépare pas de la communauté des luttes).

Cette radicalité ne vient pas dire que le lien à l'autre disparaît, mais qu'il se fonde autrement, sur la reconnaissance d'une nécessité tenant au processus lui-même, celui de l'exploitation et de l'expropriation, d'où se forge l'identité de celui ou de celle qui les vit lorsque cette nécessité

reconnue met en route une autre nécessité, celle de *l'émancipation*. Le dialogue en effet n'y est pas obsolète, il est au contraire actif, mais il peut alors prendre sa dimension de reconnaissance comme d'opposition, c'est-à-dire non figée dans le face à face, mais ouverte sur un lieu tiers, sur un point de fuite. L'opposition active la division, l'ailleurs, l'autrement et le conflit activent le litige, lui donnent sa dimension politique et donc communautaire, non seulement comme dire, mais comme faire, non seulement comme langage mais aussi comme pratique concrète de rassemblements, de forces, de masses. Pratique sans laquelle le dire reste dans les limites intérieures d'une démocratie qui se perd dans l'illusion d'un échange idéal enfin possible, d'un échange en fait inégalitaire qui, dans son impuissance à changer les faits, ce qui est, retourne le dire en dire de demande et de plainte (ou en projection utopique). La haine en effet n'est plus loin, haine qui, elle aussi, rassemble comme le montre Rancière, tient les uns aux autres dans le collage identificatoire. Alors le rassemblement comme force (et non-unification, car la force en même temps qu'elle concentre disperse, brise à chaque fois ce qui se fige et se fixe, garde toujours vivant la figure de l'Autre sous forme d'une « incomplétude du symbolique » (G. Pommier), c'est-à-dire puissance, fait place au rassemblement comme pure destruction (de l'Autre et des autres). La division active y disparaît au profit d'un massif meurtrier qui mesure l'aliénation à l'Autre (et l'assure).

L'expropriation sans retour, le capital l'élargit en intégrant dans ce processus de nouvelles couches de salariés en même temps qu'il y plie la classe ouvrière en l'exilant et en la fragmentant. Il désarticule les centres de production, l'espace commun de travail, et sortant du taylorisme pour trouver de nouvelles formes de productivité, il fait appel dans le processus de travail, à des individualités, des groupes autodéterminés à qui l'on demande désormais d'être responsables de la production, capables de s'adapter rapidement à tous les aléas. L'ouvrier-masse de la dépossession disparaît pour l'ouvrier-sujet de production, à qui doivent être reconnues les qualités de décision. Question : cette forme du travail détermine-t-elle réellement une nouvelle « subjectivité ouvrière » qui serait alors capable de se prendre en main face au capital, ou n'est-elle pas une manière d'intégrer la classe ouvrière dans le processus de production en la coupant de ses liens d'identification et de symbolisation communautaire, en l'attachant encore plus, au capital par le fait qu'elle se trouve associée à son développement sans pour cela s'émanciper de sa condition, mais en créant plutôt une nouvelle élite ouvrière (A. Gorsz) ? La question politique ne risque-t-elle pas de se trouver dès lors évacuée ? N'est-ce pas la question de fond qui se pose aujourd'hui, et ne nous illusionnons-nous pas sur les « nouvelles » formes de surgissement de la politique telle qu'elle se donne dans les divers mouvements sociaux, dans la mesure où la « constitution de subjectivité » comme on se plaît à le dire, reste fortement prise dans les structures dominantes ou classiques même si ces mouvements occupent une place jamais occupée auparavant ? Bien qu'ils viennent interroger la politique, la faire vivre dans la cité, non plus au travers d'un parti, mais au niveau des citoyens, la question qui me semble restée en suspens est bien celle du pouvoir, pas seulement celle de la puissance, mais celle de la puissance liée à celle du pouvoir.

Le mouvement des femmes a illustré, me semble-t-il, cette contradiction. Puissance d'un mouvement qui a bouleversé aussi bien la pratique que la théorie. Il nous a en effet obligé à repenser la relation social, économie, droit et politique, il nous a permis des avancées décisives dans la théorie de la structure même du pouvoir, il est venu réinterroger les catégories de subjectivité et de citoyenneté comme jamais auparavant, il a, on peut le dire, ébranlé les assises traditionnelles de la pensée, venant de plein fouet réaffirmer la division inexorable (en prenant quelques fois l'allure d'un totalitarisme) et l'essence irréconciliée, parfois sans merci de la politique, mais qui ouvrait enfin un dialogue possible, là où le sexe masculin parle tout seul (et donc rêve d'une fraternisation générale, sans restes, ou d'extermination). Le mouvement des femmes, dans ses avancées les plus révolutionnaires, tournait le dos au simple ressentiment du préjudice causé pour la pleine affirmation de l'« égalité », qui fait le deuil de la « demande » sociale (de réparation) pour l'émancipation politique et intègre alors une dimension historique (ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'il ne faille pas inscrire socialement les conquêtes politiques). Cette coupure, qui inaugure une pratique politique, n'efface pas bien sûr ce qui fait en même temps la relation incompréhensible et donc tellement fructueuse entre les hommes et les femmes, qu'il y a là en effet toujours du « tort » à traiter, mais je dirai que ce tort est plus d'ordre inconscient, même s'il a des racines sociale. Ce mouvement donc a malgré tout éclaté, pas seulement sous la pression extérieure (et la conjoncture historique) mais aussi, parce qu'il y avait de l'intouchable et que cet intouchable a divisé les femmes sans que l'on ait vraiment abordé le problème. Cet intouchable c'est la question du pouvoir, là où le mouvement avait à sortir de lui-même, à occuper un nouvel espace, à inventer une nouvelle universalité, à constituer un autre rapport de force [3]. Cette question est incontournable pour tout mouvement parce qu'elle concerne les racines affectives c'est-à-dire inconscientes de la question du pouvoir.

Les nouveaux processus de travail massifient les exilés du travail : chômage, précarité, mobilité, créant ainsi de nouvelles démarcations de classe : la massification se trouve du côté des plus « démunis » (comme on les appelle), témoignant de l'expropriation généralisée non plus seulement dans le cadre de l'entreprise et du travail, mais hors entreprise, dans le social, parce que le capital financier prend la place du capital industriel et ne demande plus aucun échange (tel que le contrat de travail, acte juridique, le maintient classiquement sur la base du non-échange économique). Le non change absolu devient ainsi déterminant, c'est-à-dire général et visible dans la sphère du social, par la concentration même du capital. En même temps qu'il concentre et exproprie, le capital a universalisé la petite propriété personnelle et l'échange des marchandises, a dispersé une partie de la classe ouvrière en la faisant accéder au rang de la petite bourgeoisie, à la conscience qui s'accroche à la sécurité, à l'illusion d'être un sujet parce que possédant, consommateur et... travailleur.

Massification de l'exil par l'expropriation (chômage, précarité, mobilité...) et dissémination d'une

partie de la classe ouvrière en individualités possessives, tel est le double processus du capital qui dans un seul mouvement universalise et désagrège les liens, étendant le pouvoir absolu de la communication en laissant « exploser » la communication, c'est-à-dire les lieux et les contradictions vivantes de la politique. Car n'est-ce pas la politique, la pratique politique qui peut nouer ce que le social expose comme dénoué et en même temps adhérent, c'est-à-dire sans mouvement contradictoire, sans oppositions ? Si le discours du social prédomine n'est-ce pas parce qu'il redouble et la dispersion en la canalisant et en l'individualisant, et l'expropriation en la gérant sous les catégories de la solidarité et du partage interdisant ainsi la « déliaison » politique (A. Badiou) au profit semble-t-il de la démultiplication des liens juridiques et réglementaires ? Nouveau rêve d'une démocratie annonçant la « fin des idéologies » et de la politique parce qu'elle pense son achèvement dans la paix et le consensus croyant ainsi rejoindre son essence. Le discours du social double alors le discours de l'économie, désertant l'événement politique pour la gestion du quotidien. Le social vient en effet « relever » la déréliction économique, au lieu de venir se nouer à la politique. Là où la quotidienneté peut prendre valeur de subversion, dans le refus de l'idéal du travail comme contraintes intériorisées et dans la revendication d'un espace de dialogue et de réalisation de soi, mais aussi comme temps de déstructuration (où s'établit malgré tout une solidarité minimum que R. Zoll nomme « solidarité quotidienne » née écrit-il, des « décombres de la solidarité ouvrière », assumant alors ce caractère universel imposé par le capital, caractère que la solidarité ouvrière n'avait pas encore intégré totalement) [4].

Mais si le rêve petit-bourgeois de reconnaissance et de stabilité s'écroule lui aussi aujourd'hui, rejoignant le no man's land de la pure expropriation, c'est que la concentration du capital, l'accélération du processus de production, la dominance du « savoir social », du savoir abstrait (comme technique, science et organisation) déstabilisent toute intégration dans l'entreprise, atteignent tous les niveaux de la production et tous les secteurs, brouillent les repères, bouleversent les statuts et la permanence du travail comme temps privilégié, ouvrant sur une « insécurité illimitée » (Virno), où la relation travail/non-travail change de sens. Ne voyons-nous pas aujourd'hui, par exemple, se généraliser le chômage des cadres et les bénéficiaires du R.M.I. venir des couches de plus en plus « cultivées » ?...

C'est pourquoi Agamben peut écrire que « la petite bourgeoisie planétaire s'est (...) émancipée de ces rêves et a fait sienne l'aptitude du prolétariat au rejet de toute identité reconnaissable » (p. 65), ne connaissant plus que l'impropre et l'inauthentique. Si Agamben y voit les indices de notre future libération, Zizek par contre y pressent la correspondance avec ce que cette petite bourgeoisie craint d'une « identification excessive ». L'ennemi devient pour celle-ci le « fanatique » qui se « suridentifie », au lieu de rester à juste distance d'une pluralité éparse de positions subjectives. La nouvelle singularité, écrit Zizek, c'est ce « sujet dispersé, pluriel et déconstruit » qui « correspond si bien à la toute dernière version du capitalisme » [5] et dont Paolo Virno a démontré la position

« cynique » qui correspond à l'époque du *general intellect* justement pressenti par Marx. « Nous avons, écrit Virno, déjà beaucoup parlé de la condition de fond dont le cynisme contemporain constitue une modulation spécifique. Pour simple mémoire : la confiance immédiate aux règles, aux conventions, aux procédures ; l'adaptation à un milieu essentiellement abstrait ; le savoir comme principale force productive ; la crise du principe d'équivalence et le dépérissement de l'idéal égalitaire corrélatif » (p. 32). Le cynique est un individu « autonome », séparé, « impassible », autoréférentiel, outrepassant tous les milieux déterminés, capable de tout détachement du visqueux « monde de la vie » (p. 27). Il est mobile, sans projet, ne vivant plus le réel comme réel, mais des possibles toujours changeants (d'autant plus « possibles » que la nécessité non réfléchie se fait draconienne). Son déracinement « n'évoque plus, prioritairement, l'exil ou l'émigration : il constitue au contraire une condition ordinaire... » (p. 33). « Appartenance pure dépourvue d'un « à quoi ». Cette pure appartenance porte en elle deux possibilités : celle de pousser les individus vers une « adhésion omnilatérale et simultanée » à tous les ordres en vigueur, à toutes les règles, à tous les « jeux », mais celle aussi de se transformer en un « formidable potentiel critique et transformatif » (p. 37).

Reste à savoir ce que nous entendons par « potentiel critique » et « transformation ». Car la philosophie interprète les données en catégories de pensée sans pour cela descendre dans les processus qui tiennent le tout ensemble. Il y a de l'immédiateté non réfléchie dans ces catégories bien qu'elles nous donnent de quoi nous mettre en route. Mais il y a aussi beaucoup de rêve poétique qui, bien qu'il puisse engager une pensée critique, n'engage pas une théorie politique qui nous permettrait d'aller au-delà de la pensée critique, de l'ancrer dans une pratique. Il ne s'agit pas de faire valoir une nostalgie de la pratique, car la critique théorique est aussi une pratique, mais sans pratique politique et sans « horizon » révolutionnaire (l'horizon ne définissant pas ici un ailleurs mais l'espace de notre quotidienneté), sans travail d'une théorie révolutionnaire telle que peut l'être le marxisme, ne se trouve-t-elle pas à chaque fois renvoyée à son « impuissance », à la seule issue qu'elle se trouve alors, d'une projection utopique qui refoule la place de l'impossible (et donc du possible comme réel) ?

La pensée critique philosophique ne peut penser la « transformation » sans reconnaître son incomplétude comme travail de la politique (ce qui la travaille de l'intérieur comme son point aveugle), travail pour une théorie politique comprise non comme simple projection mais comme articulation des divisions et conceptualisation de la surdétermination des tendances et non surinterprétation des tendances, la surdétermination n'impliquant pas l'autoroute de la nécessité, mais les aléas et les contradictions de la matérialité et donc l'existence de contre-tendances [6]. C'est oser revenir à la question de la liaison de la théorie et de la pratique, liaison difficile à concevoir dans la mesure où la pratique politique, avec la crise du mouvement ouvrier, a disparu de l'espace public. Mais comme l'écrit E. Balibar « le marxisme subsiste comme tel aussi longtemps

qu'il est facteur de crise dans les rapports de la théorie et de la pratique » (p. 137). L'absence de visibilité immédiate nous oblige aujourd'hui à reconnaître dans la théorie le « trou » de la pratique, c'est-à-dire ce qui travaille la théorie, non pas seulement comme « point aveugle, présence obsédante de ce qui est critiqué » [Z], mais aussi comme activité du réel, nécessité matérielle de la répétition. Ce qui revient comme contrainte et nous oblige à la théorie.

La théorie ne se maintient vivante qu'en se donnant comme « moment » du processus socio-politique et économique et non comme totalité « recouvrant » la question de la pratique. L'activisme et le positivisme ont au contraire refoulé le moment nécessaire de la théorie et l'ont réduite à de « purs slogans », à un dogme. Le dogme interdit toute pratique possible en l'ayant déjà prévue, cadrée. L'abstraction ici devient totalité du processus, sans contradiction interne, parce que l'extériorité aura été digérée, et que théorie et pratique ne se distinguent plus. Leur non-distinction les fait l'un et l'autre disparaître en tant que telles. Cette digestion de toute extériorité, de toute « contrainte » matérielle, guette la pensée critique. Dans la mesure où la critique devenue toute-puissante se suffit à elle-même, elle réduit la force des concepts, elle aménage (sans le vouloir consciemment) la réalité. Cette suffisance de la théorie annihile la pratique et l'objectivité de la pensée, parce qu'elle les fait trop « siennes ». Le moment de la pratique est alors contenue dans la théorie comme intériorisation au lieu d'être, comme le réclame Adorno en « discontinuité ». Encore qu'il nous reste à comprendre cette discontinuité elle-même, comment l'événement y surgit, comment la question politique y reste ouverte et « engagée » sans se figer en institutionnalisation, comment cette discontinuité s'inscrit dans la théorie elle-même.

Que nous ouvre la disparition de cette institutionnalisation et la disparition des « blocs » ? Certes la tentation de l'absolu imaginaire sans pratique mais aussi les prémisses d'une pensée autre sur les conditions d'une pratique politique qui ne fasse pas l'économie d'une réflexion et sur les réalités de la démocratie et sur la réalité des *rappports déforce qui la définissent*, de ce que ces rapports de force engagent de mettre en oeuvre. En cela un retour critique sur les conceptions de ce qu'ont pu être les « partis » n'est pas obsolète (et la question de ce que pourrait être un parti, ce qu'est la « forme-parti »). La théorie en effet ne court pas dans le sens des idéologies mais elle a bien, à partir d'un processus réel à reconstruire les concepts fondateurs. Marx le rappelait après Hegel, la théorie ne fuit pas en avant mais remonte le temps. Elle va en sens contraire de l'histoire apparente. Elle reprend inlassablement les questions que l'on dit dépassées.

Remarquons que notre impuissance se dépasse souvent en construction *a priori* du réel et du possible, de l'ici et de l'ailleurs et se retourne alors en projection sur l'avenir des données du présent soirs leur forme idéologique. Reconnaissons à Paolo Virno (entre autres) le souci de ne donner que les articulations, des analyses déconstruisant les concepts idéologiques, sans pour cela proposer une vision de l'avenir. Mais l'absence d'un travail de la politique ancrée dans les processus réels du travail et du capital et ne tirant pas seulement parti des catégories du champ social, ou des

faits d'entreprise, grève les concepts de la philosophie. Il y a comme une impossibilité à saisir ce qui est en oeuvre et nous voilà toujours en retard sur le processus même du capital, toujours condamnés à commenter sans analyser, à parer au plus pressé, ou encore à nous donner le monde sous forme d'une « interprétation » du futur (tirant des « tendances » une vision absolue c'est-à-dire volontariste). Ainsi faisons-nous jouer air concept d'individu ou de sujet, directement issu de la sphère des échanges, un rôle surdéterminé, comme il l'est dans les discours dominants alors même que le non change s'absolutise. Il s'agirait dès lors pour la nouvelle pensée politique de saisir le lien entre sujet, individu et communauté.

La communauté est ce concept qui se distingue et de la notion de la société sans classes (qui ne préjuge pas de ce que sera cette société sans classes, comment elle se donnera dans d'autres contradictions, qui n'ouvre que le mouvement), et de la conception anti-égalitaire de la pensée bourgeoise. Il définit cette projection imaginaire dans la recherche d'un lien entre particularité et universalité qui ne passerait plus aujourd'hui par une analyse de classes, mais par l'acceptation de « l'éclatement du social » et de la politique en individualités. Une réflexion sur « la communauté » accompagne la réalité sociale de ce que philosophes et sociologues nomment « l'exil » ou « l'exode ». Pour nommer cette désappropriation mondiale qui déracine les classes, les groupes, les nations, efface les frontières. Dès lors comment trouver notre communauté d'avenir, c'est-à-dire notre communauté présente ? Question certes au cœur de notre interrogation, et dont les analyses divergent. A sauter pourtant dans la conceptualisation prématurée de ce qui pourrait être ou ce qui serait souhaitable ou devrait être ou de ce qui s'annoncerait, n'est-ce pas éluder trop rapidement la nécessité de penser les contradictions actuelles dans leur nouage spécifique, en donnant la *théorie* de ce nouage ?

En effet, pour saisir le lien entre individualité et universalité nous avons recours à un concept passe-partout, celui d'*identité* et nous faisons fonctionner un modèle général, celui de la langue et de la communication. Nous avons peu pour théoriser un rapport, si bien que l'immédiateté d'une correspondance fait fonction d'explication. Ainsi de Paolo Virno : « Nous avons signalé tout d'abord l'engouement postmoderne pour la multiplication des jargons dissemblables. Plutôt que de faire un éloge éperdu de cette prolifération, il faudrait en reconnaître le fondement caché : la soudaine identité entre production matérielle et communication linguistique. C'est justement une telle identité qui radicalise les antinomies de la société capitaliste » (« Les labyrinthes de la langue », p. 69). Cette identité ne devrait-elle pas elle-même être explicitée dans ses contradictions, dans sa non-identité ? N'y a-t-il pas tentation d'une pensée paresseuse, économiste, qui nous fait oublier une médiation essentielle, celle de la propriété et de l'État, médiation qui est un rapport de forces ? Le fondement caché de cette prolifération de jargons, ce culte du dissemblable et de la dispersion ne vient pas en effet d'une « identité » qui n'explique rien en soi, mais de ce que cette identité se trouve structurée par un rapport de forces où l'État vient renforcer la concentration du capital,

l'appropriation des moyens de production donc en même temps de communication. Le laisser-faire de la pensée libérale est un mythe. L'État ne cesse de soutenir le développement du capital. En même temps qu'il définit les conditions de travail et de l'appropriation de la force de travail, il régule les relations sociales correspondant à chaque niveau du développement capitaliste. Le Droit social en témoigne, droit social qui, en même temps qu'il a été le fruit des luttes ouvrières, protège l'intégration des salariés dans le processus de valorisation et se trouve soigneusement distingué de la politique [8]. Cette toute-puissance de l'État se trouve aujourd'hui confirmée, redoublée par l'effondrement de tout mouvement d'opposition politique constitué. La postmodernité se greffe sur cette absence en même temps qu'elle enregistre les nouveaux bonds en avant du capital et les bouleversements qu'ils entraînent dans notre perception du monde et de nous-mêmes. L'éclatement du langage et des discours mesurent l'impuissance de la pensée à « tenir le tout ensemble » (Adorno).

L'appel à la diversité, s'il est une prise de conscience de la puissance des singularités, s'il fait primer le ici et maintenant :sur les mythes totalitaires et les transcendances unifiantes, s'il permet la découverte de notre quotidienneté, et de ce qui nous revient de dire et d'imposer, reflète en même temps notre impossibilité à nous penser dans l'histoire, dans une universalisation appropriée toute entière par un pouvoir qui nous exproprie. Cette impuissance se reflète dans notre incapacité à faire une théorie de l'État et du capital (pour n'en retenir que les variations immédiates), État et capital que nous laissons plutôt à leur toute-puissance, pour n'envisager notre libération que sous la forme de la soustraction, de l'exode, de la fuite, de la « défection » en misant sur la positivité du *différent*, de ce que le non-être est. Nous varions les modes du possible, de l'être-autrement et cela demande en effet une puissance de création, cela modifie le contexte même des luttes et peut-être est-ce pour l'instant la seule manière de nous mettre suffisamment à l'abri pour reprendre distance et souffle, car nul ne saute par-dessus son temps. Il faut parfois des aménagements (pour tenir bon). Lorsque je dis « aménagements » je ne dis pas obligatoirement compromis bien qu'ils impliquent de faire avec. Mais ce faire avec peut devenir une manière de détourner, de passer du bloc(age) aux failles du système, à une nouvelle manière d'être qui n'affronte pas le système de face, mais l'évide de l'intérieur. De ce point de vue, et Paolo Virno a raison, la défection est « un "faire" positif » (p. 37).

Mais notre « invention » part des présupposés actuels et la théorie ne peut à elle seule faire rupture bien qu'elle puisse dégager des concepts et des analyses suffisamment « concrets » Pour ouvrir des brèches dans un présent qui semble non pas fermé, je dirai plutôt hémorragique c'est-à-dire aussi sans perspective. La théorie peut être un point d'appui (pour soulever le monde) lorsqu'elle est interne au mouvement même de la pratique. Il faut aussi rappeler que notre critique se trouve sans cesse travaillée (et menacée) par l'idéologie même qu'elle dénonce, et si se soustraire peut être positif, il n'est pas un but en soi dans la mesure où il s'agit non seulement de gagner une bataille

mais la guerre. En ce sens, la fuite est un moment tactique et essentiel, mais elle ne saurait définir une perspective constitutive. Rappelons-nous la « fuite » de Marx dont nous parle Althusser. Il fuit pour ouvrir un ailleurs, il s'expatrie hors du champ défini parce qu'il va en même temps à la rencontre d'un événement politique qui va constituer pour lui le sol d'une nouvelle problématique. On peut reprendre à Deleuze la différence qu'il théorise entre virtuel et possible. La fuite de Marx actualise un virtuel et non pas un possible, alors que nous vivons aujourd'hui dans le possible. Le possible en effet, ne fait que reprendre, répéter ce qui est déjà là, l'identique, le virtuel au contraire « a la réalité d'une tâche à remplir, comme d'un problème à résoudre ; c'est le problème qui oriente, engendre les solutions, mais celles-ci ne ressemblent pas aux conditions du problème » [9].

Si l'idéologie travaille la théorie, comment la travaille-t-elle ? Je reprendrai un concept classique depuis Althusser mais qui me semble toujours opérant, celui de *renversement*. Faute en effet de point d'appui dans la pratique, nous nous donnons le monde en « renversant » les concepts dominants. Les renverser c'est-à-dire les faire passer de l'impuissance à la puissance (absolue), en leur donnant dans la théorie une force opératoire qu'ils n'ont pas dans la pratique, de sorte qu'ils « résorbent » la réalité dans une projection imaginaire. Tel est me semble-t-il le statut que l'on donne au « langage et à la "communication" mais aussi au concept de "subjectivité" », comme aux notions tirées de la réalité sociale et politique telles l'« exode » ou la « multiplicité » qui prennent dans leur rôle émancipateur la place jouée avant par les concepts de peuple, de masses ou de classe ouvrière. Je ne veux pas leur rendre leur réalité effective, mais critiquer *la fonction* qu'ils occupent dans la théorie : faire passer l'émancipation du plan socio-politique et objectif au plan de la seule puissance du langage et de la subjectivité. Ce qui est une conséquence de notre « aliénation » au capital et à l'État devient par elle-même une force libératoire. La fuite dans l'exode et la dispersion se « retournent » en manière de se soustraire à l'État, de le rendre inopérant ou même inexistant, de le faire en quelque sorte disparaître (parce qu'on l'ignore ou que l'on se pose devant lui), la puissance de la subjectivité vient à la place d'une absence de pratique politique de masses, l'universalisation de la communication se retourne en communauté des individus venant à la place de la réalité de cette universalisation, l'incommunicabilité et la solitude, dans la mesure où les « moyens » de communication nous échappent, où l'espace public de la politique disparaît au profit de l'écran et de l'image.

Le corps *propre* est ici en question, Non pas ce qui fait corps, trop corps dans une identification massive et meurtrière (on fait corps ensemble derrière l'écran), mais le corps comme chair, engagé dans le temps, la mortalité, le risque de la rencontre et de la lutte, et donc de la communauté toujours menacée, contradictoire, ce qui est le propre de la politique comme *aussi* fondée dans le désir et la jouissance. Spinoza nous le rappelle qui met au principe de la communauté l'attraction, l'aptitude à être « affecté » dans son corps, et du même coup à être mis en mouvement.

Marx écrit dans les *Grundrisse*, que dans les rapports monétaires et dans le système d'échange

généralisé, les liens de dépendance se rompent, les différences de race et de culture (on peut ajouter de sexe) s'effacent, créant ainsi un « climat de liberté ». Mais il ajoute : cette indépendance est en fait une illusion, il vaut mieux parler d'« indifférence », car l'échange généralisé, qui prend sa figure universelle dans la communication, fait en même temps abstraction des conditions réelles d'existence. C'est alors une universalité qui se donne sans contradiction, je dirais dans la *transparence*. Ainsi, le mouvement du capital a ceci de révolutionnaire nous dit Marx, qu'il menace tout État, efface les frontières, les essences, donc toute idée de « propriété » à défendre (et d'appropriation), et il voit dans le prolétaire la forme-sujet à venir comme sujet dépossédé, pouvant ainsi déployer sa singularité c'est-à-dire sa créativité, sa mobilité. Il ne faisait alors que théoriser déjà ce qui sera compris plus tard, bien plus tard puisque nous n'en reprenons qu'aujourd'hui les points forts par exemple sous la théorie d'une « singularité quelconque » (Agamben, Badiou) [10]. Il Mais ce type de problématique menace de forcer l'interprétation en en restant au 'seul niveau de l'abstraction, au niveau même où le place le capital, sans positionner la théorie dans son nouage à la réalité Si bien qu'Agamben, en ayant effacer toute essence, reporte l'essence des hommes dans leur « être linguistique » projetant l'avenir de la communauté dans un idéal de la communication « sans incommunicable » refoulant du même coup la question de l'inconscient aussi bien que celle de la politique. Un corps social transparent c'est-à-dire aussi sans sexe ou unifié sous un seul sexe. Refoulement de la division sexuelle et disparition de la politique au profit d'un idéal de maîtrise. A tellement communiquer dans la transparence, c'est l'autre que l'on ne rencontre plus, puisqu'il nous est toujours - déjà - connu (donc fondamentalement ignoré). La tentation totalitaire est immédiate.

Le renversement ici, réduit la réalité à un seul niveau d'interprétation, celui de l'abstraction formelle qui met en même temps le réel à nu, devenant ainsi un réel mort(ifère). Les masques de la répétition et le voile du regard qui conditionnent l'accès du sujet au monde une fois arrachés dans le figé de l'utopie, reste l'aveuglante contrainte du système où aucun jeu n'est possible, alors même que l'on croit s'en libérer. Cela ne veut pas dire que le renversement soit en lui-même négatif. Il est peut-être, dans une période de transition, un moyen de montrer l'autre face d'un système, de passer de l'autre côté. Pour Marx, Feuerbach a été un moment nécessaire de la critique. Certains mouvements de libération ont pu aussi s'appuyer au départ sur un « renversement ». Voyons par exemple la problématique de la « différence » qui étaye le discours masculin et légitime le pouvoir patriarcal. Le concept de la division sexuelle y disparaît parce que la problématique de la « différence » fonde une inégalité de fait entre hommes et femmes et fait prédominer le sexe masculin qui devient sexe de référence. Cette inégalité se trouve dès lors justifiée et reproduite dans des rôles assignés par tout le système socio-politique.

Une partie du mouvement de libération des femmes a voulu reprendre cette « différence » ou la retourner en puissance. Mais ce renversement me semble rester dans le système qu'il conteste. Il y occupe la même place, les vertus mêmes de ce qui était ainsi rejeté. Le renversement comme

toujours implique de rendre la place du maître et de refouler la mort, c'est-à-dire de perpétuer le système. Ne revient-il pas aux femmes comme à tout mouvement politique d'émancipation de faire le deuil d'une place assignée (surtout si on la pare de tous les atours), pour déplacer, comme nous l'avons montré du mouvement ouvrier, son propre désir, et sa jouissance, inventer alors sa singularité ? Déplacement d'autant plus difficile pour les femmes qu'il engage le sexuel : revendiquer l'égalité de droits et de pouvoirs ne veut pas dire qu'on l'a (le phallus) et qu'on va ainsi combler tous les manques. Illusion que les femmes n'ont pas su éviter (les hommes non plus). Ne peut-on penser que ce refoulement participe d'une certaine idée et d'une certaine pratique de la politique ? comme idéal de reproduction d'un corps pacifié où le maternel devient d'ailleurs lui-même le phallus ? rendant ainsi impossible toute rencontre avec un homme ou une femme...

Tel a été l'exemple aussi des systèmes dits du socialisme réel, tel est aussi à chaque fois la tentation du pouvoir en démocratie. L'« oubli » porte alors sur la question du pouvoir d'État (laissé comme tel avec les aménagements) et de sa relation avec l'économique. Seul Marx déplaçant la problématique, l'affronte directement en posant les conditions de sa prise et de sa destruction (dans un seul mouvement), de sa prise pour sa destruction, en poussant jusqu'au bout la question de la démocratie, de la relation droit-économie-politique. Peut-on affirmer que la question est aujourd'hui dépassée ?

[1] Agamben, *La communauté qui vient*, Éd. du Seuil, col. la Librairie du XX^e siècle, 1990, p. 67.

[2] Paolo Virno, « Opportunisme, cynisme et peur », col. Tiré à part, Éd. de l'Éclat 90, p. 35 constituant en même temps un recours contre le processus objectivisé du capital qui tend à effacer les frontières de la propriété d'où se reconnaît le sujet bourgeois, pour une appropriation universelle et générale de l'espace et des individus, c'est-à-dire une expropriation généralisée.

[3] C'est pourquoi l'Europe (avec tout ce que nous avons pu en dénoncer très justement) me semble constituer un espace nécessaire pour la lutte des femmes.

[4] Cf. Rainer Zoll, *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Éd. Kimé, 1992- L'idéal de la communication libre et de la solidarité me semble venir du mouvement des femmes (et de leur manière d'être) aussi bien que de la pression du capital. Peut-être parce que les femmes avaient déjà inventé ces formes-là de résistance. Résistance sociale devenant résistance politique par la constitution d'un mouvement. C'est à ce niveau de la relation, social et politique, que l'on peut, je crois, interroger la potentialité d'universalisation des nouvelles solidarités.

[5] Slavoj Žižek, [Aime la nation comme toi-même, ou le libéralisme et ses vicissitudes en Europe de l'Est](#), [Futur Antérieur 8 : Hiver 1991](#)

[6] Cf. E. Balibar, « Marx le joker » in *Rejouer le politique*, Éd. Galilée, 1981.

[7] Adorno, *Modèles critiques*, Éd. Payot, 1965, p. 296.

[8] Cf. E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Éd. La Découverte, 1992.

[9] G. Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., 1968, p. 274.

[10] Spinoza par contre avait déjà bien compris le nouvel espace qui se dessinait.
