

Catherine Malabou

Au voleur !

Anarchisme
et philosophie

D

BU PARIS VIII - SAINT DENIS



025 726465 8

puf

Catherine Malabou

Au voleur !

Anarchisme et philosophie

Pourquoi certains philosophes parmi les plus importants du ^{xx}e siècle ont-ils élaboré des concepts d'anarchie indispensables pour comprendre la situation contemporaine de la pensée en matière d'éthique et de politique sans jamais toutefois se reconnaître anarchistes? Comme si l'anarchisme était quelque chose d'inavouable, qu'il faudrait cacher alors même qu'on lui vole l'essentiel : la critique de la domination et de la logique de gouvernement.

Au fil de l'interprétation critique de textes d'Aristote, Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben et Rancière, se dégagent dans cet ouvrage les éléments d'une pensée du « non-gouvernable » qui va bien au-delà d'un appel à la désobéissance ou d'une critique convenue du capitalisme.

Au moment où s'éveille la conscience planétaire du besoin de politiques alternatives, Catherine Malabou propose de réélaborer une pensée philosophique de l'anarchisme. La seule qui permette d'interroger la légitimité même de la domination gouvernementale et de bousculer notre confiance en la nécessité d'être dirigés pour survivre.

Catherine Malabou est professeure de philosophie à l'université de Kingston (Royaume-Uni) et à l'université de Californie à Irvine. Parmi ses nombreuses publications : Avant demain. Épigenèse et rationalité (Puf, 2014), Métamorphoses de l'intelligence (Puf, « Quadrige », 2020) et Le Plaisir effacé. Clitoris et pensée (Payot-Rivages, 2020).

ISBN : 978-2-13-082544-9



9 782130 825449

21 € TTC France

www.puf.com

TABLE

I. Tour d'horizon	11
II. De la dissociation entre anarchie et anarchisme	23
III. La vertu des chefs de cœur.	
Archie et anarchie dans la <i>Politique</i> d'Aristote	55
Les apories de la <i>Politique</i>	57
<i>Première aporie : citoyens, gouvernés, gouvernants</i>	59
<i>Deuxième aporie : la synonymie entre « constitution » et « gouvernement »</i>	66
<i>Troisième aporie : le sujet de la Politique</i>	69
<i>Politique et domination, le retour de l'oikonomia</i>	72
IV. L'anarchie ontologique. De la Grèce aux Andes :	
voyages de Reiner Schürmann	77
Anarchie, métaphysique et « déconstruction »	77
Évocations critiques de l'anarchisme	80
Anarchie et méditation du principe	82
De la téléocratie aristotélicienne	84
De l' <i>arkhè</i> au <i>principium</i>	89
Principe... de rien	93
Émergence de l'anarchie comme question politique	95
Les temps de l'anarchie	95

Au voleur !

Lecture de Plotin : la politique comme événement . . .	98
Lecture de Foucault	101
« Aujourd'hui, que faire ? »	105
Le double bind	106
Dé légitimation de la philosophie, désarmement de l'injonction contradictoire	108
Le temple (grec) du soleil	110
Pour comprendre...	117
L'anarchie éthique.	
Hétéronomies d'Emmanuel Levinas	119
De la dissociation	119
Au-delà de la déconstruction	121
La substitution sans double injonction	124
Deux, mais pas double	129
Hétéronomies	130
Autonomie seconde	132
Élection et esclavage	134
La figure du sujet inféodé au tyran	136
La figure du prolétaire	137
Qui est élu ?	138
Élection et révolution	140
Apparition du point obscur	142
<i>Premier niveau d'opacité : l'anarchisme d'État</i>	143
<i>Quel État ?</i>	145
<i>Israël en général</i>	147
<i>Second niveau d'opacité : la tout autre hétéronomie.</i> . . .	149
L'« anarchisme responsable ».	
La pulsion de pouvoir de Jacques Derrida	157
La déconstruction est-elle un anarchisme ?	157
Oui et non : déconstruction et anarchisme	158
La problématique de l'anarchie	160

Table

Au-delà du principe :	
l'alternative et ses deux raisons	161
<i>Première raison : Freud pose à l'anarchisme la question la plus sérieuse qui soit</i>	162
<i>Seconde raison : le cas Freud exige une lecture déconstructrice particulière</i>	165
<i>Première occurrence du thématissant « anarchie » : la métaphysique et la valeur d'arkhè</i>	167
<i>Deuxième occurrence : Lévi-Strauss anarchiste</i>	169
<i>Pourquoi « archi- » et pas « an-archi-écriture » ?</i>	174
<i>Troisième occurrence :</i>	
<i>Levinas au risque du transcendantal.</i>	175
<i>Quatrième occurrence :</i>	
<i>la lecture d'Au-delà du principe de plaisir</i>	180
<i>Freud et l'ambiguïté de la Bemächtigungstrieb.</i>	181
<i>« Quelle différence entre un principe et une pulsion ? »</i>	186
<i>Mais que veut dire, pour Derrida, « maîtrise » ?</i>	187
<i>La pulsion anarchiste</i>	190
Questions à Foucault	193
<i>Réponses de Freud</i>	195
Terrorisme, anarchie et barrières protectrices.	196
Anarchisme indéniable, anarchisme dénié.	200
VII. L'anarchéologie.	
Le dernier gouvernement de Michel Foucault	205
L'anarchisme repensé	207
Résistance et transformation	210
<i>Résistance.</i>	210
<i>Transformation</i>	215
Dénégation : les lectures-écran	217
<i>Le « problème du gouvernement » et le problème du problème</i>	220
<i>La gouvernementalité.</i>	222
<i>La persistance du commandement et de l'obéissance</i>	225
<i>La parrèsia : le dernier tournant</i>	226

<i>L'impossible possibilité</i>	
<i>du rapport entre gouvernement et vérité</i>	22
<i>L'âme instrumentiste : première approche.</i>	22
<i>Impossible parrêsia</i>	23
<i>L'immanence foucauldienne selon Deleuze</i>	23
<i>L'auto-affection.</i>	24
<i>La réponse de Foucault</i>	24
<i>Deux dialogues de Platon, deux sujets</i>	24
<i>Cynisme et anarchisme.</i>	24
<i>La monnaie de la pièce</i>	25
<i>Conclusion</i>	25
<i>L'anarchie profanatrice.</i>	
<i>Zones de Giorgio Agamben</i>	26
<i>Profanation et anarchie : problématique</i>	26
<i>L'anarchie véritable</i>	27
<i>Dénoncer l'inflation sémantique,</i>	
<i>restituer le symbolique</i>	27
<i>Foucault et le séminaire de 1977-1978 :</i>	
<i>« le roi règne mais ne gouverne pas »</i>	27
<i>La fracture entre commencer et commander</i>	28
<i>Le destin théologique de la fracture,</i>	
<i>ou la structure d'exception de Dieu</i>	28
<i>La double anarchie du Père et du Fils</i>	28
<i>Retour au « sacré »</i>	28
<i>La gloire</i>	29
<i>Les « symboles du pouvoir »</i>	29
<i>Le sacrifice christique</i>	29
<i>Ecce homo sacer.</i>	30
<i>De l'usage immanent de Foucault.</i>	30
<i>Critique de la transgression</i>	30
<i>Questions et difficultés</i>	31
<i>Les quatre frappes de la transgression</i>	31
<i>La zone.</i>	31

Table

IX. L'anarchie mise en scène.	
Jacques Rancière sans témoins	325
Les fausses pistes	326
Est-ce la police ?	331
Le détour explicatif :	
le congé donné à l'irreprésentable.	336
De la différence entre dissensus et différend	337
Politiques, partages et représentations.	341
Partages du sensible	342
<i>L'avoir part.</i>	342
<i>L'assignation des parts.</i>	344
<i>La philosophie comme « archi-politique ».</i>	347
<i>Le tirage au sort.</i>	355
<i>La reconfiguration scénarisée.</i>	357
<i>Contre Lyotard.</i>	360
<i>Irreprésentable et imprésentable.</i>	362
<i>Les deux régimes de l'art.</i>	364
<i>Paroles de témoin.</i>	367
<i>La dévalorisation du témoignage.</i>	368
<i>L'anarchisme sans régime de preuve.</i>	373
« Voici ce que je viens de voir ici »	376
<i>Pour finir : une petite touche de peinture anarchiste.</i>	377
Conclusion. Être anarchiste	381

I

Tour d'horizon

« J'ai proposé ce terme de géographicité en symétrique de celui d'historicité¹. »

Yves Lacoste

Sil n'est pas de marxisme sans histoire, l'anarchisme est passion de la géographie. Toute approche historique, quelle que soit sa méthode, reproduit toujours d'une manière ou d'une autre l'interprétation hiérarchique des positions dominantes. La géographie anarchiste à l'inverse se garde des lectures verticales. Non bien sûr que son espace soit plat. Nul mieux qu'Élisée Reclus, auteur de la *Nouvelle Géographie universelle*² et de *La Terre, description des phénomènes de la vie du globe*³, n'a su donner voix à la mise en tension des distances qu'est un paysage, à la concorde contrastée

1. Yves Lacoste, « Élisée Reclus, une très large conception de la géographicité et une bienveillante géopolitique », *Hérodote*, 2005/2, n° 117, p. 29-52, p. 30.

2. Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle, La Terre et les Hommes*, Paris, Hachette et Cie Libraires-Éditeurs, vol. 19 + 1, 1876-1894. Voir l'article de Philippe Pelletier, « Élisée Reclus : théorie géographique et théorie anarchiste », *Terra Brasilis* (Nova Série), [en ligne], n° 7, 2016.

3. É. Reclus, *La Terre : Description des phénomènes de la vie du globe*, Paris, Hachette et C^e Libraires-Éditeurs, 1868-1869.

Au voleur !

des montagnes, des vallées, des combes et des ruisseaux, à la vie qui bruit sous les cartes. « Jaillissement des fontaines et perte des rivières, cataractes, inondations et débâcles, éruptions volcaniques, apparition des bancs de sable et des îles, trombes, ouragans et tempêtes¹ » : refuser la verticalité n'est donc pas nécessairement marcher en plaine. C'est, de façon toute différente, savoir se tenir à hauteur d'étendue. Savoir qui n'est jamais qu'une autre forme de mise en relief. Chacun des six tomes de *L'Homme et la Terre* – la Terre que Reclus aura tant explorée, le plus souvent à pied – porte en exergue cette phrase : « La géographie n'est autre chose que l'histoire dans l'espace, de même que l'histoire est la géographie dans le temps². »

Reclus inventera pour son ami Kropotkine, géographe lui-même, le néologisme « entraide », contribuant ainsi à la traduction française du chef-d'œuvre de 1902 – *L'Entraide, un facteur de l'évolution*³. Observateur infatigable de la Mandchourie et de la Sibérie, Kropotkine, auteur de trois contributions importantes en géographie physique – un traité sur l'orographie de l'Asie, une théorie de la glaciation et une étude sur la dessication⁴ –, appréhende lui aussi les sols non comme de simples réalités inorganiques mais

1. *Ibid.*, Préface, cité par Béatrice Giblin, « Élisée Reclus, un géographe d'exception », *Hérodote*, 2005/2, n° 117, p. 11-28, p. 24.

2. É. Reclus, *L'Homme et la Terre*, Paris, Librairie universelle, 1905, 6 vol., cité par Yves Lacoste *in art. cité*, « Élisée Reclus, une très large conception... », p. 39.

3. Piotr Kropotkine, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, trad. de l'anglais par L. Bréal, Bruxelles, Aden, 2015. L'amitié entre Reclus et Kropotkine débute après leur rencontre en 1877.

4. Je renvoie ici à l'admirable thèse de Renaud Garcia sur Kropotkine, « Nature humaine et anarchie : la pensée de Pierre Kropotkine », soutenue le 7 décembre

Tour d'horizon

comme des enchevêtrement de traces vivantes. Palimpsestes de l'évolution, les terrains orientaux sont les mémoires glacés mais vifs des rapports de l'animalité, de l'humanité et du désert.

La spatialisation anarchiste, ancêtre de la géographie sociale et de l'écologie, travaille inlassablement à une compréhension politique de l'horizontalité. Ce n'est pas jouer sur les mots que de dire que géographie et politique se préparent mutuellement le terrain. Géographie de l'émancipation contre géographie de la domination : l'anarchisme renvoie la verticalité à ce qu'elle est, une logique de gouvernement, qui réduit toute diastème à une subordination. Or il n'est pas besoin de subordonner pour organiser. « Notre but politique [...], affirme Reclus, c'est l'absence de gouvernement, c'est l'anarchie, la plus haute expression de l'ordre¹. »

Absence de gouvernement : le problème du sens à donner à ces mots est la raison du présent livre, lequel requiert, de qui voudra le lire, un nouveau regard, libéré des toises et des tendances hégémoniques.

Ce livre est bien de philosophie cependant, non de géographie. Plus précisément, il est né de la conscience d'un retard de la philosophie sur la géographie. Retard de la philosophie sur la géographie physique et politique de l'horizontalité, retard de la philosophie sur l'anarchisme.

2012, École normale supérieure de Lyon, École doctorale : ED 487 : école doctorale de philosophie : histoire, représentation, création, p. 32.

1. É. Reclus, *Développement de la liberté dans le monde*, texte retrouvé après sa mort et publié en 1928 dans *Le Libéraire*, cité par Béatrice Gibelin, art. cité, p. 11.

Au voleur !

Le temps est venu de rattraper ce retard et d'engager la confrontation explicative entre philosophie et anarchisme qui n'a encore jamais eu lieu.

*

J'entreprends pour ce faire l'exploration du concept d'anarchie dans l'œuvre de six grands philosophes contemporains – Reiner Schürmann, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben et Jacques Rancière. Tous ont en commun d'avoir accordé à l'anarchie une valeur à la fois ontologique, éthique et politique déterminante sans toutefois parvenir à engager une véritable pensée de l'anarchisme. Sans parvenir non plus, par conséquent, à destituer la logique de gouvernement – alors même qu'ils adoptaient, contre le diktat des modèles pyramidaux, le langage géographique de la surface, des plis et de la défaite des surplombs. J'interroge ici l'échec anarchiste des concepts philosophiques d'anarchie.

*

Pourquoi le moment est-il venu de le faire ? Parce que l'horizontalité est aujourd'hui en crise. Dissociée, scindée, déchirée du fait même de son uniformité, sa géographie est désorientée. La boussole de sa différenciation est perdue.

La crise de l'horizontalité aujourd'hui tient à la coexistence mondiale d'un anarchisme de fait et d'un anarchisme d'éveil. Coexistence qui rend difficile de distinguer rigoureusement entre la résignation et l'initiative, forcées de marcher un temps sur le même sol.

Tour d'horizon

Anarchisme de fait. Aujourd'hui, l'État a déjà déché, qui n'est plus que l'enveloppe de protection des diverses oligarchies se partageant le monde.

Il n'y a plus rien à attendre d'en haut. Partout, le monde social est condamné à une horizontalité d'abandon¹. Dans les pays « démocratiques », économiquement privilégiés, l'effondrement de l'État-Providence, bien que déjà ancien, continue d'imposer indéfiniment ses effets. Aucune institution étatique ni aucune organisation parlementaire commune – le fonctionnement de l'Union européenne en est le triste exemple – ne peuvent réagir aux défis de la pauvreté, des migrations ou de la crise écologique et sanitaire autrement que par de dérisoires mesures d'urgence.

Anarchisme d'éveil. Cette chute factuelle du sens social de la verticalité s'accompagne en même temps d'une prise de conscience planétaire marquée par l'essor de l'initiative collective et l'expérimentation de cohérences politiques alternatives². Les stratégies d'occupation, le mouvement des Gilets jaunes ou la création des ZAD en France par exemple

1. En France, hôpitaux, commissariats et écoles fermés, privatisation et sous-traitance des services postaux, généralisation de la « flexibilité » du travail, suppression des « statuts », multiplication des contrats à durée déterminée dans la fonction publique, notamment dans l'enseignement supérieur, réduction du personnel des ministères, inégalité toujours plus grande dans l'accès aux soins, la protection judiciaire, l'éducation... en sont les symptômes.

2. Après les émeutes qui ont suivi le meurtre de George Floyd aux États-Unis, un collectif anarchiste écrivait : « Aujourd'hui, les militants de Black Lives Matter agissent selon une méthode décentralisée, qui permet au mouvement de s'étendre organiquement [*to spread organically*] et de s'assurer qu'il ne peut être récupéré par un parti. » « This is anarchy. Eight ways the Black Lives matter and Justice for George Floyd Uprisings Reflect Anarchist Ideas in Action », *Crimeth-Inc*, 9 juin 2020, ma traduction.

ont inscrit ces dernières années dans le paysage politique l'existence effective d'organisations et de modes de décision reposant sur la prise en charge collective, autogérée, d'un combat, d'un milieu, d'un territoire ou d'une structure. Il existe à l'évidence une filiation entre le tournant altermondialiste de l'anarchisme – que l'on peut dater des événements de Seattle en 1999 – et l'explosion de ces phénomènes qui, sans toujours se réclamer ouvertement de l'anarchisme, se déroulent à l'écart des syndicats ou des partis. La circulation de l'information y « passe en effet désormais davantage par des canaux sinon concurrents, du moins transversaux aux syndicats, dans des formes d'horizontalité qui s'opposent à l'information "en silo" des organisations nationales. [...] Cela modifie la relation d'interlocution entre les individus et les groupes mobilisés et les acteurs institués qui entendent porter une parole collective¹ ».

Or ces phénomènes d'interlocutions alternatives sont strictement contemporains de ce qu'il faut appeler le tournant anarchiste du capitalisme lui-même, grand acteur de l'anarchisme de fait. Ce tournant, né de la crise financière des années 2000, a marqué l'infléchissement du néo- vers l'ultralibéralisme. La critique du néolibéralisme, à laquelle s'emploient beaucoup de philosophes aujourd'hui, ne peut plus l'ignorer. Le développement du capitalisme postfordien à la fin du XX^e siècle ne parlait pas encore couramment la langue que les acteurs économiques ne se cachent plus aujourd'hui pour pratiquer : la langue désormais hégémonique de l'anarcho-capitalisme.

1. Karel Yon, « Les grèves et la contestation syndicale sont de plus en plus politiques », entretien avec Marina Garrisi, *RP Dimanche*, 9 février 2020.

Tour d'horizon

N'assiste-t-on pas cependant au durcissement global du dirigisme politique, inséparable d'une nouvelle forme de centralisation du pouvoir économique, objectera-t-on ? L'heure n'est-elle pas à un autoritarisme politique accru, à une confiscation de la richesse et du profit par une poignée de compagnies et de conglomérats ? Certes. Et pourtant, lorsque certains journalistes politiques déclarent sans plaisanter que Donald Trump est anarchiste¹, ils ne jouent pas sur les mots mais tentent de circonscrire ce que le monde entier ressent comme une crise majeure : *la combinaison hybride de la violence gouvernementale et de l'ubérisation illimitée de la vie*. L'autoritarisme ne contredit pas la disparition de l'État, il en est le messenger – masque de cette économie dite « collaborative » qui, en mettant en contact professionnels et usagers de manière directe par le biais de plateformes technologiques, pulvérise chaque jour un peu plus toute fixité régulée.

C'est en découvrant le monde des transactions cryptomonétaires et la circulation de devises non nationales que j'ai pris conscience de cette évidence factuelle. Les cryptomonnaies parasitent les monnaies d'État et font concurrence au circuit monétaire habituel des banques commerciales et centrales². Mais plus largement, et comme le remarque Alain

1. Voir par exemple l'article très intéressant de Melissa Lane, « Why Donald Trump was the Ultimate Anarchist ? », *New State Man*, 8 février 2021. « *The former president is being tried for his role in inciting anarchy but anarchia, in the Greek sense of "vacant office", characterized his entire term* », déclare-t-elle (« L'ancien président a été accusé d'avoir provoqué l'anarchie, mais *anarchia*, au sens grec d'"office vacant", caractérise bel et bien l'ensemble de son mandat. »), p. 3.

2. Je me permets ici de renvoyer à mes articles, « Cryptomonnaie : le capitalisme amorce aujourd'hui son tournant anarchiste », *Le Monde*, 14 juin 2018, p. 13 ; Catherine Malabou : « Les cryptomonnaies remettent en cause l'idée même d'État », propos recueillis par Octave Larmagnac-Matheron, *Philosophie Magazine*,

Au voleur !

Damasio, « l'architecture éminemment horizontale et libertaire du net » donne lieu à un anarchisme « polymorphe », tout autant libertaire que libertarien¹. J'en suis venue à la conclusion que le cyber-anarchisme était l'un des symptômes les plus visibles de l'anarchie de fait, devenue qu'on le veuille ou non une dimension du réel.

Comment dès lors parvenir à dégager l'horizontalité des manifestations alternatives de la gangue de l'anarcho-capitalisme ? Comment creuser le relief d'une différence à la surface ? Tel est le nouveau défi géographique, politique et philosophique du XXI^e siècle.

On dira que cette différence, cette incompatibilité même, sautent aux yeux :

L'« anarcho »-capitalisme ne fait pas partie de la tradition anarchiste dont il usurpe le nom. [Il faut] expliquer pourquoi les « anarcho »-capitalistes ne sont pas des anarchistes [...], indiquer où ils diffèrent des anarchistes véritables (sur des questions essentielles telles que la propriété privée, l'égalité, l'exploitation et l'opposition à la hiérarchie), [...] présenter une critique générale des affirmations provenant d'une perspective anarchiste dans l'optique des libertariens, [...] révéler pourquoi les anarchistes rejettent cette théorie comme étant opposée à la liberté et aux idéaux anarchistes².

publié le 6 octobre 2020 ; « L'Entre-économie : la monnaie à l'horizon », in Peter Szendy, *Le Supermarché des images*, Paris, Gallimard/Jeu de Paume, Paris, 2019, p. 255-260. Dans ces textes, je fais évidemment droit aussi aux usages sociaux de la blockchain, organisés autour de l'entraide, la coopération et la solidarité.

1. Alain Damasio, « Internet est tellement vaste et polymorphe que l'anarchisme y reste possible », entretien avec Mathieu Dejean, *Les Inrockuptibles*, 22 juin 2015.

2. « L'anarcho-capitalisme est-il un type d'anarchisme ? », *La FAQ anarchiste*, Section F.

Tour d'horizon

Je suis convaincue de la véracité d'une telle opposition, mais sa visibilité est de moins en moins nette.

César de Paepe le remarquait déjà en 1874 : « [Le] mot *an-archie* [...] fait dresser les cheveux sur la tête de nos bourgeois, alors que l'idée de la réduction des fonctions gouvernementales et finalement l'abolition même du gouvernement est le dernier mot des économistes du laisser-faire, patronnés par ces braves bourgeois¹. » La coexistence de l'anarchisme révolutionnaire et de l'anarchisme du marché n'est certes pas nouvelle. Malgré tout, l'extension, en particulier, de ce que Riffkin nomme les « communaux collaboratifs² » crée une situation inédite qui exige de problématiser le polymorphisme de l'anarchisme, d'interroger ses limites. Et c'est ici que la philosophie doit intervenir.

*

La difficulté est que si certains des philosophes continentaux les plus importants du ^{xx}e siècle, refusant les limitations de théories politiques plus établies, comme le marxisme en particulier, ont pu voir dans l'anarchie une ressource déconstructrice et transformatrice, aucun n'a franchi pour autant la distance censée séparer selon eux l'anarchie de l'anarchisme. Cette distance est restée en friche conceptuelle.

1. César de Paepe, « De l'organisation des services publics dans la société future », in Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Paris, La Découverte, 1999, vol. 1, p. 279.

2. Jeremy Riffkin, *La Nouvelle Société du coût marginal zéro. L'Internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*, trad. Françoise et Paul Chemla, Paris, Les Liens qui libèrent, 2014, *passim*.

Tour d'horizon

Anarchisme de fait. Aujourd'hui, l'État a déjà déperî, qui n'est plus que l'enveloppe de protection des diverses oligarchies se partageant le monde.

Il n'y a plus rien à attendre d'en haut. Partout, le monde social est condamné à une horizontalité d'abandon¹. Dans les pays « démocratiques », économiquement privilégiés, l'effondrement de l'État-Providence, bien que déjà ancien, continue d'imposer indéfiniment ses effets. Aucune institution étatique ni aucune organisation parlementaire commune – le fonctionnement de l'Union européenne en est le triste exemple – ne peuvent réagir aux défis de la pauvreté, des migrations ou de la crise écologique et sanitaire autrement que par de dérisoires mesures d'urgence.

Anarchisme d'éveil. Cette chute factuelle du sens social de la verticalité s'accompagne en même temps d'une prise de conscience planétaire marquée par l'essor de l'initiative collective et l'expérimentation de cohérences politiques alternatives². Les stratégies d'occupation, le mouvement des Gilets jaunes ou la création des ZAD en France par exemple

1. En France, hôpitaux, commissariats et écoles fermés, privatisation et sous-traitance des services postaux, généralisation de la « flexibilité » du travail, suppression des « statuts », multiplication des contrats à durée déterminée dans la fonction publique, notamment dans l'enseignement supérieur, réduction du personnel des ministères, inégalité toujours plus grande dans l'accès aux soins, la protection judiciaire, l'éducation... en sont les symptômes.

2. Après les émeutes qui ont suivi le meurtre de George Floyd aux États-Unis, un collectif anarchiste écrivait : « Aujourd'hui, les militants de Black Lives Matter agissent selon une méthode décentralisée, qui permet au mouvement de s'étendre organiquement [*to spread organically*] et de s'assurer qu'il ne peut être récupéré par un parti. » « This is anarchy. Eight ways the Black Lives matter and Justice for George Floyd Uprisings Reflect Anarchist Ideas in Action », *Crimeth-Inc*, 9 juin 2020, ma traduction.

Au voleur !

ont inscrit ces dernières années dans le paysage politique l'existence effective d'organisations et de modes de décision reposant sur la prise en charge collective, autogérée, d'un combat, d'un milieu, d'un territoire ou d'une structure. Il existe à l'évidence une filiation entre le tournant altermondialiste de l'anarchisme – que l'on peut dater des événements de Seattle en 1999 – et l'explosion de ces phénomènes qui, sans toujours se réclamer ouvertement de l'anarchisme, se déroulent à l'écart des syndicats ou des partis. La circulation de l'information y « passe en effet désormais davantage par des canaux sinon concurrents, du moins transversaux aux syndicats, dans des formes d'horizontalité qui s'opposent à l'information "en silo" des organisations nationales. [...] Cela modifie la relation d'interlocution entre les individus et les groupes mobilisés et les acteurs institués qui entendent porter une parole collective¹ ».

Or ces phénomènes d'interlocutions alternatives sont strictement contemporains de ce qu'il faut appeler le tournant anarchiste du capitalisme lui-même, grand acteur de l'anarchisme de fait. Ce tournant, né de la crise financière des années 2000, a marqué l'infléchissement du néo- vers l'ultralibéralisme. La critique du néolibéralisme, à laquelle s'emploient beaucoup de philosophes aujourd'hui, ne peut plus l'ignorer. Le développement du capitalisme postfordien à la fin du xx^e siècle ne parlait pas encore couramment la langue que les acteurs économiques ne se cachent plus aujourd'hui pour pratiquer : la langue désormais hégémonique de l'anarcho-capitalisme.

1. Karel Yon, « Les grèves et la contestation syndicale sont de plus en plus politiques », entretien avec Marina Garrisi, *RP Dimanche*, 9 février 2020.

N'assiste-t-on pas cependant au durcissement global du dirigisme politique, inséparable d'une nouvelle forme de centralisation du pouvoir économique, objectera-t-on ? L'heure n'est-elle pas à un autoritarisme politique accru, à une confiscation de la richesse et du profit par une poignée de compagnies et de conglomérats ? Certes. Et pourtant, lorsque certains journalistes politiques déclarent sans plaisanter que Donald Trump est anarchiste¹, ils ne jouent pas sur les mots mais tentent de circonscrire ce que le monde entier ressent comme une crise majeure : *la combinaison hybride de la violence gouvernementale et de l'ubérisation illimitée de la vie*. L'autoritarisme ne contredit pas la disparition de l'État, il en est le messenger – masque de cette économie dite « collaborative » qui, en mettant en contact professionnels et usagers de manière directe par le biais de plateformes technologiques, pulvérise chaque jour un peu plus toute fixité régulée.

C'est en découvrant le monde des transactions cryptomonétaires et la circulation de devises non nationales que j'ai pris conscience de cette évidence factuelle. Les cryptomonnaies parasitent les monnaies d'État et font concurrence au circuit monétaire habituel des banques commerciales et centrales². Mais plus largement, et comme le remarque Alain

1. Voir par exemple l'article très intéressant de Melissa Lane, « Why Donald Trump was the Ultimate Anarchist ? », *New State Man*, 8 février 2021. « *The former president is being tried for his role in inciting anarchy but anarchia, in the Greek sense of "vacant office", characterized his entire term* », déclare-t-elle (« L'ancien président a été accusé d'avoir provoqué l'anarchie, mais *anarchia*, au sens grec d'"office vacant", caractérise bel et bien l'ensemble de son mandat. »), p. 3.

2. Je me permets ici de renvoyer à mes articles, « Cryptomonnaie : le capitalisme amorce aujourd'hui son tournant anarchiste », *Le Monde*, 14 juin 2018, p. 13 ; Catherine Malabou : « Les cryptomonnaies remettent en cause l'idée même d'État », propos recueillis par Octave Larmagnac-Matheron, *Philosophie Magazine*,

N'assiste-t-on pas cependant au durcissement global du dirigisme politique, inséparable d'une nouvelle forme de centralisation du pouvoir économique, objectera-t-on ? L'heure n'est-elle pas à un autoritarisme politique accru, à une confiscation de la richesse et du profit par une poignée de compagnies et de conglomérats ? Certes. Et pourtant, lorsque certains journalistes politiques déclarent sans plaisanter que Donald Trump est anarchiste¹, ils ne jouent pas sur les mots mais tentent de circonscrire ce que le monde entier ressent comme une crise majeure : *la combinaison hybride de la violence gouvernementale et de l'ubérisation illimitée de la vie*. L'autoritarisme ne contredit pas la disparition de l'État, il en est le messenger – masque de cette économie dite « collaborative » qui, en mettant en contact professionnels et usagers de manière directe par le biais de plateformes technologiques, pulvérise chaque jour un peu plus toute fixité régulée.

C'est en découvrant le monde des transactions cryptomonétaires et la circulation de devises non nationales que j'ai pris conscience de cette évidence factuelle. Les cryptomonnaies parasitent les monnaies d'État et font concurrence au circuit monétaire habituel des banques commerciales et centrales². Mais plus largement, et comme le remarque Alain

1. Voir par exemple l'article très intéressant de Melissa Lane, « Why Donald Trump was the Ultimate Anarchist ? », *New State Man*, 8 février 2021. « *The former president is being tried for his role in inciting anarchy but anarchia, in the Greek sense of "vacant office", characterized his entire term* », déclare-t-elle (« L'ancien président a été accusé d'avoir provoqué l'anarchie, mais *anarchia*, au sens grec d'"office vacant", caractérise bel et bien l'ensemble de son mandat. »), p. 3.

2. Je me permets ici de renvoyer à mes articles, « Cryptomonnaie : le capitalisme amorce aujourd'hui son tournant anarchiste », *Le Monde*, 14 juin 2018, p. 13 ; Catherine Malabou : « Les cryptomonnaies remettent en cause l'idée même d'État », propos recueillis par Octave Larmagnac-Matheron, *Philosophie Magazine*,

Au voleur !

Damasio, « l'architecture éminemment horizontale et libertaire du net » donne lieu à un anarchisme « polymorphe », tout autant libertaire que libertarien¹. J'en suis venue à la conclusion que le cyber-anarchisme était l'un des symptômes les plus visibles de l'anarchie de fait, devenue qu'on le veuille ou non une dimension du réel.

Comment dès lors parvenir à dégager l'horizontalité des manifestations alternatives de la gangue de l'anarcho-capitalisme ? Comment creuser le relief d'une différence à la surface ? Tel est le nouveau défi géographique, politique et philosophique du XXI^e siècle.

On dira que cette différence, cette incompatibilité même, sautent aux yeux :

L'« anarcho »-capitalisme ne fait pas partie de la tradition anarchiste dont il usurpe le nom. [Il faut] expliquer pourquoi les « anarcho »-capitalistes ne sont pas des anarchistes [...], indiquer où ils diffèrent des anarchistes véritables (sur des questions essentielles telles que la propriété privée, l'égalité, l'exploitation et l'opposition à la hiérarchie), [...] présenter une critique générale des affirmations provenant d'une perspective anarchiste dans l'optique des libertariens, [...] révéler pourquoi les anarchistes rejettent cette théorie comme étant opposée à la liberté et aux idéaux anarchistes².

publié le 6 octobre 2020 ; « L'Entre-économie : la monnaie à l'horizon », in Peter Szendy, *Le Supermarché des images*, Paris, Gallimard/Jeu de Paume, Paris, 2019, p. 255-260. Dans ces textes, je fais évidemment droit aussi aux usages sociaux de la blockchain, organisés autour de l'entraide, la coopération et la solidarité.

1. Alain Damasio, « Internet est tellement vaste et polymorphe que l'anarchisme y reste possible », entretien avec Mathieu Dejean, *Les Inrockuptibles*, 22 juin 2015.

2. « L'anarcho-capitalisme est-il un type d'anarchisme ? », *La FAQ anarchiste*, Section F.

Au voleur !

Damasio, « l'architecture éminemment horizontale et libertaire du net » donne lieu à un anarchisme « polymorphe », tout autant libertaire que libertarien¹. J'en suis venue à la conclusion que le cyber-anarchisme était l'un des symptômes les plus visibles de l'anarchie de fait, devenue qu'on le veuille ou non une dimension du réel.

Comment dès lors parvenir à dégager l'horizontalité des manifestations alternatives de la gangue de l'anarcho-capitalisme ? Comment creuser le relief d'une différence à la surface ? Tel est le nouveau défi géographique, politique et philosophique du XXI^e siècle.

On dira que cette différence, cette incompatibilité même, sautent aux yeux :

L'« anarcho »-capitalisme ne fait pas partie de la tradition anarchiste dont il usurpe le nom. [Il faut] expliquer pourquoi les « anarcho »-capitalistes ne sont pas des anarchistes [...], indiquer où ils diffèrent des anarchistes véritables (sur des questions essentielles telles que la propriété privée, l'égalité, l'exploitation et l'opposition à la hiérarchie), [...] présenter une critique générale des affirmations provenant d'une perspective anarchiste dans l'optique des libertariens, [...] révéler pourquoi les anarchistes rejettent cette théorie comme étant opposée à la liberté et aux idéaux anarchistes².

publié le 6 octobre 2020 ; « L'Entre-économie : la monnaie à l'horizon », in Peter Szendy, *Le Supermarché des images*, Paris, Gallimard/Jeu de Paume, Paris, 2019, p. 255-260. Dans ces textes, je fais évidemment droit aussi aux usages sociaux de la blockchain, organisés autour de l'entraide, la coopération et la solidarité.

1. Alain Damasio, « Internet est tellement vaste et polymorphe que l'anarchisme y reste possible », entretien avec Mathieu Dejean, *Les Inrockuptibles*, 22 juin 2015.

2. « L'anarcho-capitalisme est-il un type d'anarchisme ? », *La FAQ anarchiste*, Section F.

Tour d'horizon

Je suis convaincue de la véracité d'une telle opposition, mais sa visibilité est de moins en moins nette.

César de Paepe le remarquait déjà en 1874 : « [Le] mot *an-archie* [...] fait dresser les cheveux sur la tête de nos bourgeois, alors que l'idée de la réduction des fonctions gouvernementales et finalement l'abolition même du gouvernement est le dernier mot des économistes du laisser-faire, patronnés par ces braves bourgeois¹. » La coexistence de l'anarchisme révolutionnaire et de l'anarchisme du marché n'est certes pas nouvelle. Malgré tout, l'extension, en particulier, de ce que Riffkin nomme les « communaux collaboratifs² » crée une situation inédite qui exige de problématiser le polymorphisme de l'anarchisme, d'interroger ses limites. Et c'est ici que la philosophie doit intervenir.

*

La difficulté est que si certains des philosophes continentaux les plus importants du xx^e siècle, refusant les limitations de théories politiques plus établies, comme le marxisme en particulier, ont pu voir dans l'anarchie une ressource déconstructrice et transformatrice, aucun n'a franchi pour autant la distance censée séparer selon eux l'anarchie de l'anarchisme. Cette distance est restée en friche conceptuelle.

1. César de Paepe, « De l'organisation des services publics dans la société future », in Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Paris, La Découverte, 1999, vol. 1, p. 279.

2. Jeremy Riffkin, *La Nouvelle Société du coût marginal zéro. L'Internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*, trad. Françoise et Paul Chemla, Paris, Les Liens qui libèrent, 2014, *passim*.

Tour d'horizon

Je suis convaincue de la véracité d'une telle opposition, mais sa visibilité est de moins en moins nette.

César de Paepe le remarquait déjà en 1874 : « [Le] mot *an-archie* [...] fait dresser les cheveux sur la tête de nos bourgeois, alors que l'idée de la réduction des fonctions gouvernementales et finalement l'abolition même du gouvernement est le dernier mot des économistes du laisser-faire, patronnés par ces braves bourgeois¹. » La coexistence de l'anarchisme révolutionnaire et de l'anarchisme du marché n'est certes pas nouvelle. Malgré tout, l'extension, en particulier, de ce que Riffkin nomme les « communaux collaboratifs² » crée une situation inédite qui exige de problématiser le polymorphisme de l'anarchisme, d'interroger ses limites. Et c'est ici que la philosophie doit intervenir.

*

La difficulté est que si certains des philosophes continentaux les plus importants du xx^e siècle, refusant les limitations de théories politiques plus établies, comme le marxisme en particulier, ont pu voir dans l'anarchie une ressource déconstructrice et transformatrice, aucun n'a franchi pour autant la distance censée séparer selon eux l'anarchie de l'anarchisme. Cette distance est restée en friche conceptuelle.

1. César de Paepe, « De l'organisation des services publics dans la société future », in Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Paris, La Découverte, 1999, vol. 1, p. 279.

2. Jeremy Riffkin, *La Nouvelle Société du coût marginal zéro. L'Internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*, trad. Françoise et Paul Chemla, Paris, Les Liens qui libèrent, 2014, *passim*.

Au voleur !

La philosophie doit dès lors aujourd'hui interroger l'anarchisme de ses anarchies. En retour, l'anarchisme doit s'ouvrir au dialogue philosophique afin d'élaborer l'instrument d'une différenciation qui manque à l'horizon.

*

On objectera immédiatement encore : il n'y a pas « un » mais une pluralité d'anarchismes. Comment ignorer l'immense diversité de ses visages, de ses cultures, de ses langues, des modalités de sa pragmatique ? Comment est-il possible de niveler le long tracé de son histoire, depuis l'invention de son nom, son statut de mouvement constitué dans les années 1870, les développements ultérieurs de l'anarcho-syndicalisme, de l'autonomie, de l'anarcha-féminisme, le tournant altermondialiste des années 1990, l'émergence du post-anarchisme, les mouvements d'occupation, l'essor actuel des révoltes sociales sans représentants... ? Comment réduire les singularités locales de l'autonomisme zapatiste, de la résistance anarchiste kurde, d'Anarchists Against the Wall en Israël ou de Black Lives Matter aux États-Unis ?

Malgré tout, insister constamment sur la multiplicité d'une chose peut être aussi une manière de ne pas la penser. « Pluraliser, dit Jacques Derrida, c'est toujours se donner une issue de secours jusqu'au moment où c'est le pluriel qui vous tue¹. » Le multiple, de toute façon, n'est certainement pas l'ennemi de l'idée, au contraire de ce que répètent les ennemis des idées. À la journaliste qui lui demandait, au

1. Jacques Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 39.

Au voleur !

La philosophie doit dès lors aujourd'hui interroger l'anarchisme de ses anarchies. En retour, l'anarchisme doit s'ouvrir au dialogue philosophique afin d'élaborer l'instrument d'une différenciation qui manque à l'horizon.

*

On objectera immédiatement encore : il n'y a pas « un » mais une pluralité d'anarchismes. Comment ignorer l'immense diversité de ses visages, de ses cultures, de ses langues, des modalités de sa pragmatique ? Comment est-il possible de niveler le long tracé de son histoire, depuis l'invention de son nom, son statut de mouvement constitué dans les années 1870, les développements ultérieurs de l'anarcho-syndicalisme, de l'autonomie, de l'anarcha-féminisme, le tournant altermondialiste des années 1990, l'émergence du post-anarchisme, les mouvements d'occupation, l'essor actuel des révoltes sociales sans représentants... ? Comment réduire les singularités locales de l'autonomisme zapatiste, de la résistance anarchiste kurde, d'Anarchists Against the Wall en Israël ou de Black Lives Matter aux États-Unis ?

Malgré tout, insister constamment sur la multiplicité d'une chose peut être aussi une manière de ne pas la penser. « Pluraliser, dit Jacques Derrida, c'est toujours se donner une issue de secours jusqu'au moment où c'est le pluriel qui vous tue¹. » Le multiple, de toute façon, n'est certainement pas l'ennemi de l'idée, au contraire de ce que répètent les ennemis des idées. À la journaliste qui lui demandait, au

1. Jacques Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 39.

Tour d'horizon

sujet de son documentaire *Ni Dieu ni maître*, « ce qu'était l'anarchisme », Tancrède Ramonet répondit : on ne peut dire « ce qu'est » l'anarchisme, on peut simplement dire qu'« il y en a¹ » – ce qui autorise un certain usage du singulier. « Il y a de l'anarchisme » veut dire « de l'anarchisme se montre », « de l'anarchisme se manifeste », ici et ailleurs.

Une chose peut se donner à voir sans se rassembler mais sans se dissoudre non plus dans l'émiettement de ses occurrences phénoménales. Après plusieurs années de recherche sur l'anarchisme et de longs mois passés à parcourir irréallement le monde dans l'expérience confinée de l'a-géographie technologique, je me lance à mon tour dans l'exploration singulièrement diverse de cet « il y a ».

1. « Anarchisme sur le retour avec Tancrède Ramonet », *La Grande Table des idées*, France Culture, 11 avril 2017, 2^e partie.

Au voleur !

Faut-il rappeler la proximité étymologique des mots « domination » et « danger » ? « Danger » dérive du bas latin *dominarium*, employé en Gaule du nord pour *dominium* et signifiant « propriété, droit de propriété », d'où « domination, puissance, droit ». Plus tard, en droit féodal, le « danger » devient un droit du seigneur sur ses forêts, consistant en ce que les propriétaires ne puissent les vendre ni les exploiter sans sa permission ni sans lui payer le dixième, sous peine de confiscation. Par extension, « *estre en dangier d'aucun* » a fini par signifier « être à la merci de quelqu'un », puis « être en péril » (*estre en dangier*).

L'anarchisme ne s'en prend pas et ne s'en est jamais pris simplement, comme on le croit trop souvent, à l'État. La destruction de l'État n'est peut-être même pas, ou même plus, son horizon directeur. L'anarchisme est avant tout un combat contre les mécanismes de domination, lesquels débordent la sphère étatique *stricto sensu* pour concerner tous les domaines de la vie : publics, privés, collectifs, individuels. Emma Goldman regrettait par exemple que les féministes de son époque n'aient dénoncé que les « tyrannies extérieures », alors que les « tyrans intérieurs », régnant dans des cercles plus restreints, les entreprises, les foyers, les lits conjugaux, continuaient leurs abus sans être inquiétés. Dans « La tragédie de l'émancipation féminine », elle affirme : « L'explication de pareille inconséquence de la part de maintes femmes avancées provient du fait qu'elles n'ont jamais compris véritablement ce que signifie l'émancipation. Elles se sont imaginé qu'elles avaient tout accompli en se rendant indépendantes des tyrannies extérieures. Les conventions éthiques et sociales, les tyrans intérieurs bien plus dangereux pour la vie et la croissance individuelles, on les laissa

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

se soigner tout seuls¹. » Emma Goldman nous rappelle ainsi à l'évidence : il n'y a pas de petites dominations.

Beaucoup de marxistes ont reproché aux anarchistes de séparer domination et exploitation. L'objection n'est pas pertinente. Sans abandonner un instant la critique du capitalisme, les anarchistes reconnaissent en même temps que le problème du pouvoir infiltre tous les domaines de la vie, domestique, institutionnel, académique, psychique, et que ce phénomène doit faire l'objet d'une attention et d'une étude spécifiques.

« Domination » se dit de toutes les formes d'emprise qui contraignent un individu ou un groupe, souvent par la terreur, à la subordination continue. Or cette subordination, même la plus apparemment éloignée de la sphère politique, trouve son origine tout à la fois psychologique et politique dans ce que Proudhon appelle le « préjugé gouvernemental² ». La critique de l'État est d'abord critique du fait que l'État n'est que le prétexte du gouvernement, à savoir l'établissement du partage et de la dissymétrie entre gouvernés et gouvernants. Que certains commandent et d'autres obéissent : telle est la logique de gouvernement, son « préjugé ».

Pas de souveraineté étatique sans logique de gouvernement et pas de logique de gouvernement sans domination.

1. Emma Goldman, « La tragédie de l'émancipation féminine », 1906, texte d'une conférence parue dans le premier numéro de *Mother Earth*, en mars 1906 à New York. La présente traduction est celle d'Émile Armand, anarchiste individualiste français, publiée dans le numéro de mai 1931 de la *Brochure mensuelle*. Republié dans *L'En Dehors*, Marseille, Éditions de L'En Dehors, juin 2004.

2. Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle. Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle* (1851), Paris, Hachette-BNF, 2013, p. 41.

Au voleur !

Quiconque est mandaté pour représenter quelqu'un d'autre est inévitablement conduit à vouloir à sa place. Proudhon :

[La] constitution externe de la puissance collective, à laquelle les Grecs, donnèrent le nom d'*arkhè*, principauté, autorité, gouvernement, repose donc sur cette hypothèse, qu'un peuple, que l'être collectif qu'on nomme une société, ne peut se gouverner, penser, agir, s'exprimer, par lui-même, d'une manière analogue à celle des êtres doués de personnalité individuelle ; qu'il a besoin, pour cela, de se faire représenter par un ou plusieurs individus, qui, à un titre quelconque, sont censés être les dépositaires de la volonté du peuple, et ses agents¹.

La conclusion est sans appel :

Être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni titre, ni la science, ni la vertu... Être gouverné, c'est être à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, cotisé, patenté, licencié, autorisé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C'est sous prétexte d'utilité publique et au nom de l'intérêt général être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis, à la moindre réclamation, au premier mot de plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garrotté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué,

1. P.-J. Proudhon, *Actes de la révolution. Résistance : Louis Blanc et Pierre Leroux*, précédé de « *Qu'est-ce que le gouvernement ?* » (1850), Paris, Hachette-BNF, 2013, p. 42. Je prends le parti d'écrire partout *arkhè*, et non *archè*.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

berné, outragé, déshonoré. Voilà le gouvernement, voilà sa justice, voilà sa morale ! Et qu'il y a parmi nous des démocrates qui prétendent que le gouvernement a du bon ; des socialistes qui soutiennent, au nom de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, cette ignominie ; des prolétaires qui posent leur candidature à la présidence de la République¹ !

*

Qu'en est-il maintenant de la philosophie ? Dans sa brillante thèse intitulée « Le primat de la résistance. Anarchisme, Foucault et l'art de ne pas être gouverné (*The Primacy of Resistance, Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed*)² », un jeune étudiant en théorie critique de l'université de Western Ontario, Derek C. Barnett, propose de nommer « *paradigme archique* [*archic paradigm*] » la version *philosophique* du « préjugé gouvernemental ». Le paradigme archique désigne la structure qui, à l'orée de la tradition de pensée occidentale, lie l'une à l'autre souveraineté étatique et gouvernement. Cette structure a pour nom *arkhé*, dont Aristote inaugure la compréhension philosophique en la définissant à la fois comme « commencement » et « commandement ». « L'*arkhè*, déclare Barnett, est le *principe* qui situe la question de la politique à l'intersection de la souveraineté étatique et du pouvoir exercé comme

1. P.-J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 341.

2. Derek C. Barnett, « The Primacy of Resistance. Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed », The University of Western Ontario, Graduate Program in Theory and Criticism, Electronic Thesis and Dissertations Repository, 16 décembre 2016.

Au voleur !

gouvernement¹. » Cette solidarité paradigmatique forme la pierre de touche de toute la philosophie politique jusqu'à la seconde moitié du xx^e siècle. Il n'est aucun traité de philosophie politique classique qui ne commence par l'examen conjoint du souverain et de l'autorité gouvernementale, considérés comme points de départ absolus.

Si démanteler cette solidarité paradigmatique est une préoccupation commune aux philosophes de l'anarchie et aux anarchistes, elle exige bien davantage, pour les premiers, que la dénonciation hâtive d'un « préjugé ». Les philosophes de l'anarchie entreprennent ainsi de déterminer plus avant ce qui, dans le « préjugé gouvernemental », est précisément pré-jugé.

Ils reconnaissent que la logique de gouvernement, fondement de la pensée politique traditionnelle, est un motif fondamental de la philosophie grecque, celle d'Aristote en particulier, qui pose que la constitution (*politeia*) ou République – ce que l'on appellerait aujourd'hui la souveraineté étatique – ne peut exister sans gouvernement (*politeuma*). Aristote en vient d'ailleurs, au livre III de la *Politique*, à établir la synonymie entre les deux : « la constitution, dit-il, c'est le gouvernement². » Plus loin : « Constitution et gouvernement signifient la même chose, et [...] un gouvernement, c'est ce qui est souverain dans la cité³. »

Mais l'anarchie, pour les philosophes contemporains, est paradoxalement déjà inscrite au cœur de la logique de

1. *Ibid.*, p. 42.

2. Aristote, *Les Politiques*, livre III, chap. 6, « Constitution et gouvernement », trad. et présentation Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2015, p. 238. Dans le corps de mon livre, je garderai le titre *Politique* au singulier.

3. *Ibid.*, p. 242.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

gouvernement telle qu'Aristote la définit. L'anarchie n'est à venir que parce qu'elle est paradoxalement déjà là. L'examen critique du paradigme archique révèle en effet que l'*anarkhia* hante l'*arkhè* dès son émergence, comme son défaut de nécessité. L'anarchie est originaire, qui inscrit la contingence dans l'ordre politique.

Rien, à première vue, ne permet cependant de soupçonner ce défaut. Dans la *Politique*, l'*arkhè*, forme de la constitution excellente (*aristè politeia*), est investie d'une triple signification : pouvoir souverain ou suprême (*to kurion*), distribution des pouvoirs particuliers ou magistratures (*arkhai*), exercice du gouvernement (*politeuma*). Une telle structure est précisément censée garantir la République contre le désordre (*anarkhia*)¹.

Pourquoi parler alors de contingence ? Parce que l'anarchie originaire tient à une torsion secrète de l'*arkhè* : le paradigme archique accorde valeur de principe à quelque chose qui est en réalité dérivé.

L'ordre politique n'est pas et ne peut jamais être purement politique. Ce qui est pré-jugé, dans le « préjugé gouvernemental », est la parenté indestructible entre gouvernement et domination domestique. Bien qu'Aristote affirme clairement que l'*arkhè politikè* naît du divorce d'avec l'*arkhè domestikè* – domination du père sur son épouse et ses enfants, du maître sur ses esclaves –, il échoue en même temps à mettre au jour une normativité politique pure, entièrement *sui generis*, qui n'emprunterait rien à l'économie domestique. *La loi du maître reste le modèle inavoué de*

1. *Ibid.*, livre V, chapitre III, « Examen des causes particulières de sédition », p. 361. Tous ces termes seront analysés au chapitre suivant.

Au voleur !

tout gouvernement. La loi de la maison, l'*oikonomia*, entretient avec l'*arkhè politikè* un rapport dont l'ambiguïté est le ciment paradoxal du paradigme archique. La réversibilité du commandement et de l'obéissance, marque spécifique de la citoyenneté – tout citoyen, dit Aristote, devant pouvoir tour à tour commander et être commandé –, se brise inévitablement sur le fait que seuls certains, supposés plus aptes que les autres à gouverner, commandent en fin de compte. Cette trahison hégémonique de l'égalité citoyenne révèle l'empreinte indélébile de la figure du maître du maison dans une sphère d'où elle est en droit exclue.

Le virus anarchique qui infecte l'*arkhè* dès l'origine est l'incapacité de l'ordre politique à se fonder lui-même. Cet ordre révèle ainsi sa dépendance vis-à-vis de ce avec quoi il est censé couper et que Rancière, élargissant l'*oikos* au-delà des murs de la maison, caractérise comme l'« ordre naturel des rois pasteurs, des seigneurs de guerre ou des possédants¹ ».

La contingence de l'*arkhè* tient donc à la révélation paradoxale – c'est-à-dire en même temps à la dissimulation – de son *hétéro-normativité*.

Les philosophes affirment que ce problème exige une élucidation plus radicale que celle développée par la critique anarchiste. Cette élucidation, même si les philosophes étudiés ici ne se disent pas tous « déconstructeurs », emprunte davantage à l'*Abbau* ou à la *Destruktion* heideggeriennes de la métaphysique qu'à la pensée révolutionnaire. Dans son ouvrage *Le Principe d'anarchie*, Schürmann associe d'ailleurs explicitement la « déconstruction » heideggerienne

1. J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, op. cit., p. 37.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

à l'anarchie¹. Le démantèlement du paradigme archique ne peut avoir lieu qu'au prix de la déconstruction de la métaphysique, seule à même d'opérer une déconstitution de l'*arkhè*. Déconstitution *ontologique* (Schürmann, Derrida), *éthique* (Levinas) et *politique* (Foucault, Rancière, Agamben). Chacune de ces trois directions suit, à partir d'une généalogie de la tradition philosophique, le mouvement de vacillement de la principialité des principes, l'épuisement de leur légitimité et de leur autorité.

La première, l'« anarchie ontologique² », interroge la domination archéo-téléologique qui impose à la pensée et la pratique le schéma dérivatif selon lequel tout procède d'un commencement et s'ordonne à une fin. La seconde, la « responsabilité an-archique³ », ébranle la domination du même et la subordination de l'altérité. La troisième entreprend la critique « anarchéologique » des « dispositifs » (Foucault)⁴, met au jour « l'anarchie intérieure au pouvoir⁵ » (Agamben), et affirme que « la politique n'a pas d'*arkhè* [et qu'elle est], au sens strict, anarchique⁶ » (Rancière).

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982 ; rééd. Bienne/Paris, Diaphanes, 2013. « Déconstruction » chez Schürmann est un mot synthèse, englobant la *Destruktion* heideggerienne et la déconstruction derridienne tout à la fois, ce dont il ne s'explique d'ailleurs jamais.

2. *Ibid.*, p. 387.

3. Voir chapitre III du présent ouvrage.

4. Voir chapitre V du présent ouvrage.

5. Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*. Dans *Homo Sacer*, vol. 4.2, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Seuil, « L'Intégrale », p. 1330. Voir chapitre VI du présent ouvrage.

6. J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, repris in Paris, Gallimard, « Folio Essais », p. 113. Voir chapitre VII du présent ouvrage.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

anarchiste est presque indécent – l’anarchisme étant immédiatement associé à l’impossible, à l’irréalisable, à un mélange de violence terroriste et de naïveté confondante. « Nous savons aujourd’hui, déclare par exemple Alain Badiou, que toute politique d’émancipation doit en finir avec le modèle du parti, ou des partis, s’affirmer comme politique “sans parti”, sans tomber pour autant dans la figure anarchiste, qui n’a jamais été que la vaine critique, ou le double, ou l’ombre, des partis communistes, comme le drapeau noir n’est que le double ou l’ombre du drapeau rouge¹. »

Il est cependant incontestable que Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben ou Rancière sont plus proches de l’anarchisme que du marxisme. Pourquoi dès lors n’ont-ils pas élaboré la dimension anarchiste de leurs gestes en débarrassant du même coup la posture anarchiste de tous les clichés qui lui sont généralement associés ?

*

On dira qu’ils l’ont fait. Le « post-anarchisme », mouvement dont le nom apparaît pour la première fois sous la plume d’Hakim Bey (*Post-Anarchism Anarchy*, 1987) et regroupe un certain nombre de penseurs anarchistes, pour la plupart anglo-saxons, s’inspire précisément de Foucault, Rancière ou Agamben, en tant qu’ils auraient précisément esquissé la possibilité d’un *autre* anarchisme. Des théoriciens importants comme Todd May, Saul Newman ou Lewis Call

1. Alain Badiou, *L’Hypothèse communiste. Circonstances 5*, Paris, Lignes, 2009, p. 126.

Au voleur !

affirment que la dichotomie entre anarchie et anarchisme opérée par les philosophes continentaux (« poststructuralistes ») n'est en rien réactionnaire et a contribué au contraire à dépoussiérer l'anarchisme classique.

Dans l'introduction de son ouvrage *La Philosophie politique de l'anarchisme poststructuraliste* (*The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*), Todd May déclare : « Le but du présent essai est d'esquisser une philosophie politique alternative qui la distingue de ses prédécesseurs les plus importants¹ », c'est-à-dire des anarchistes traditionnels. Cette « philosophie politique alternative » se présente comme une « pensée tactique », dont May emprunte les caractéristiques à Foucault et qui doit succéder à la « pensée stratégique » de l'anarchisme passé. Cette dernière repose sur une opposition trop simple entre pouvoir et résistance. Aujourd'hui, « le pouvoir est décentralisé, les lieux d'oppression sont multiples et intersectés² ». L'anarchisme traditionnel reste dépendant d'une vision pyramidale de l'État et du gouvernement. De nombreux militants anarchistes ont cru par exemple que les « attentats terroristes contre l'État pouvaient éliminer le pouvoir à sa prétendue source³ ». Or l'idée de source exclusive du pouvoir est devenue la cible critique du « poststructuralisme ».

La pensée poststructuraliste aurait donc eu le mérite d'ouvrir à la philosophie politique en général et à

1. Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, The Pennsylvania State University Press University Park, Pennsylvania, 1994, Introduction, p. 4, ma traduction.

2. *Ibid.*, Introduction, p. 12.

3. *Ibid.*, Préface, p. 2.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

l'anarchisme en particulier une perspective théorique et pratique délivrée de sa vision monolithique du pouvoir. Elle aurait par là-même libéré l'anarchisme de l'idée selon laquelle chaque individu est un « représentant de la nature humaine¹ ». Todd May affirme en fin de compte que la pensée poststructuraliste est plus anarchiste que l'anarchisme lui-même.

Tout se passe donc, pour les post-anarchistes, comme si l'histoire de l'anarchisme était secrètement orientée vers un avenir que seule la déconstruction pouvait avérer. Les trois grandes périodes qui constituent cette histoire – les mouvements anarchistes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, l'anarcho-syndicalisme des années 1930 et l'altermondialisme des années 1990 – auraient finalement abouti à un renouveau des pratiques révolutionnaires plus inspiré des concepts des philosophes de l'anarchie que des idées-force, désormais inutilisables comme telles, de l'anarchisme historique. « Il devient de plus en plus évident que la politique anarchiste ne peut se permettre de rester cantonnée à la modernité, conclut pour sa part Lewis Call. Les politiques de Proudhon, Bakounine, ou Kropotkine [...] sont devenues dangereusement irréalisables pour les lecteurs de la fin du XX^e siècle². »

De fait, c'est toujours en se référant aux philosophes poststructuralistes que les post-anarchistes proclament la disparition de l'universalisme militant et son éclatement en multiples fronts de résistance : luttes locales, plurielles,

1. *Id.*

2. Lewis Call, cité par Duane Rousselle in *After Post-Anarchism*, Berkeley, Creative Commons, LBC Books, 2012, p. 126-127, ma traduction.

Au voleur !

changeantes, hétérogènes, que ne fédère plus la seule catégorie de « classe ». Les nœuds de conflictualité qui forment le tissu social en marquent en même temps la discontinuité : revendication syndicales, féministes, écologistes, militances décoloniales, luttes contre les discriminations raciales et de genre, contre l'homophobie, la transphobie¹... La « nature humaine » ne peut plus former la base de tous ces champs agonistiques. Les philosophes contemporains ont activement contribué à faire voir que « le problème de l'essentialisme était le problème politique de notre temps². »

Je pense malgré tout que les post-anarchistes éludent le problème. Les philosophes de l'anarchie n'ont jamais conceptualisé la dimension anarchiste de leurs concepts d'anarchie. Et ce, non pas pour engager l'anarchisme dans une phase nouvelle, postmoderne, mais bien d'abord pour s'en *dissocier*.

*

C'est précisément cette dissociation interne à la pensée philosophique de l'anarchie que j'entends ici analyser. Une dissociation triple, qui procède à la fois d'un *impensé*, d'un *vol* et d'une *dénégation*.

Un impensé

L'origine des concepts philosophiques d'anarchie demeure impensée. En effet, ces concepts dépendent tous, en leur

1. Voir Irène Pereira, « L'anarchisme face au paradigme de la colonisation », *Grand Angle*, 6 mai 2018.

2. L. Call, *After Post-Anarchism*, *op. cit.*, p. 118.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

possibilité, d'un événement fondamental : la révolution sémantique du mot « anarchie » opérée au milieu du XIX^e siècle par Proudhon. Une révolution dont les philosophes ne disent mot.

Dans *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), le mot « anarchie » – très ancien puisqu'hérité du grec *anarkhia* – acquiert d'un coup la valeur d'un néologisme. En déclarant pour la première fois « je suis anarchiste », et en rapportant immédiatement ce terme à la question du gouvernement, Proudhon confère au mot « anarchiste » un sens qu'il n'avait encore jamais eu.

Quelle forme de gouvernement allons-nous préférer ? Eh, pouvez-vous me le demander, répond sans doute un de mes plus jeunes lecteurs ; vous êtes républicain. – Républicain, oui ; mais ce mot ne précise rien. *Res Publica*, c'est la chose publique ; or, quiconque veut la chose publique, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, peut se dire républicain. Les rois aussi sont républicains. – Eh bien vous êtes démocrate ? – Non. – Quoi, vous seriez monarchique ? – Non. – Constitutionnel ? – Dieu m'en garde. – Vous êtes donc aristocrate ? – Point du tout. – Vous voulez un gouvernement mixte ? – Encore moins. – Qu'êtes-vous donc ? – Je suis anarchiste. – Je vous entends, vous faites de la satire ; ceci est à l'adresse du gouvernement. – En aucune façon : vous venez d'entendre ma profession de foi sérieuse et mûrement réfléchie ; quoique très ami de l'ordre, je suis, dans toute la force du terme, anarchiste¹.

1. P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, éd. Robert Damien et Edward Castleton, Paris, Le Livre de Poche, « Les classiques de la philosophie », 2009, p. 421.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

Quel était exactement le sens archaïque, ancien, du mot « anarchie » ? Son histoire commence en Grèce, avec l'*anarkhia* (ἀναρχία), qui désigne « “l'état d'un peuple régulièrement dépourvu de gouvernement” (Hérodote, *Histoires* IX, 23) ou “l'absence ponctuelle de chef” (Xénophon, *L'Anabase*, III, 2, 29), “le manque d'autorité” (Sophocle, *Antigone*, v. 672) ou bien encore “le refus d'obéissance” (Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, v. 1030). Chez Platon (*République*, VIII, 565e 2-5 et IX, 575a 2), où il est opposé à *eleutheria* (“la liberté”), *anarkhia* est associé à *anomia* (“l'absence de loi”), *anaïdeïa* (“l'impudence”), *asôtia* (“la débauche”) et *hubris* (“la démesure”). Aristote, dans la *Politique* (1302b 29), fait d'*anarkhia* le synonyme d'*ataxia*, le désordre¹ ».

1. Octave Lechauve, « Histoire des mots anarchie, anarchiste et anarchisme », Coordination des Libertaires de l'Ain, texte en ligne publié le mardi 10 février 2015. Lechauve ajoute : « Les dictionnaires sont cependant très insuffisants à son endroit : Littré l'ignore carrément, tandis que Lexis en situe la première apparition en 1839 et le TLF en 1840, sans que nul n'en mentionne toutefois d'occurrence antérieure à 1892 (Goncourt, *Journal*), alors que le mot figure déjà dans deux titres des années 1880 : Courtois, *Anarchisme théorique et collectivisme pratique*, 1885 et Deville, *L'anarchisme*, 1887 et 1891. En fait, le terme, formé à l'aide du suffixe -isme, qui désigne une doctrine ou un mouvement politique ou culturel, est bien plus ancien, puisqu'il est contemporain des néologismes socialisme (1833) et communisme (vers 1839) : il figure en effet dans la septième édition du *Dictionnaire universel* de Boiste (1835) : “Système, opinions anarchistes”. » Plus loin : « Depuis la Renaissance (Rabelais donne par exemple le nom d'Anarche au ridicule roi des Dipsodes noyé dans la pisse de Pantagruel), le mot est généralement pris dans les mêmes acceptions péjoratives qu'en Grèce : “État qui n'a point de chef véritable” (Furetière, 1690) et “désordre produit dans un état par l'absence de gouvernement ou la faiblesse des gouvernants” (Cotgrave, 1611). L'on peut ainsi regarder cette maxime du très réactionnaire Bossuet (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, 1741, i, 13) comme représentative de la conception de l'anarchie sous l'Ancien Régime : “De ce que l'ordre est meilleur

Au voleur !

Un vol

La philosophie contemporaine a donc *pris* quelque chose à la pensée anarchiste. Sans le savoir peut-être, ou sans (se) l'avouer.

« Qu'est-ce que la propriété ? [...] C'est le vol¹. » Lorsque Proudhon prononce ces mots, il ne vise pas seulement la confiscation matérielle. Il n'a pas uniquement en vue le fait que la propriété privée entraîne la spoliation de la majeure partie de l'humanité, il ne pense pas exclusivement à l'exploitation des travailleurs. Il décrit aussi la manière dont un vol tend toujours à se dissimuler lui-même. Ainsi la propriété privée, qui procède d'un rapt, est-elle protégée par le droit, recouverte par une série d'instances de légitimation. Tout vol a toujours lieu deux fois. Voler, c'est d'abord dépouiller et c'est ensuite cacher – non seulement l'objet volé mais le vol comme tel. « L'étymologie de notre verbe *voler*, est [...] significative. *Voler*, ou *faire la vole*, du latin *vola*, paume de la main, c'est faire toutes les levées du jeu d'ombre². » Il y a dans le jeu du voleur une double activité de capture (prendre en main) et de disparition (faire passer de main en main). Cette dissimulation est la meilleure façon de conserver l'objet volé (« les choses que vous avez tant de peur de perdre³ », lance Proudhon aux défenseurs de la propriété).

Serait-il trop fort dès lors de parler d'un *vol philosophique* de l'anarchie des anarchistes ? Un vol dissimulé,

1. P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, *op. cit.*, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 411.

3. P.-J. Proudhon, *Système de la raison publique, ou système social*, in *Œuvres*, Classcompilé n° 63, édition numérique, XLIII.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

sciemment ou non, par un apparent souci de distanciation théorique et politique ? Quelque chose de dangereux, inavouable, explosif, enfermé dans les souterrains de la conscience, que les philosophes se passeraient de main en main ?

Comment comprendre autrement leur silence ? Le concept d'anarchie n'est pas n'importe quel concept. On ne peut pas prétendre l'inventer, jouer simplement sur le préfixe privatif (*an-archè*) ou l'emprunter tout bêtement au dictionnaire sans savoir qu'il a été lancé, remis à neuf, réélaboré par l'anarchisme politique.

Une dénégation

La raison inconsciente d'un tel larcin n'est certainement pas à écarter. Ce vol s'apparente en effet à une dénégation. Faut-il rappeler que ce terme désigne chez Freud un processus de défense, qui consiste à énoncer un désir tout en le barrant d'un signe négatif ?

Le raisonnement exposé dans l'article « La négation [*Verneinung*]¹ » est bien connu :

La façon dont nos patients présentent ce qui leur vient à l'esprit pendant le travail analytique nous donne l'occasion de faire quelques observations intéressantes. « *Vous allez maintenant penser que je veux dire quelque chose d'offensant, mais je n'ai pas effectivement cette intention* ». Nous comprenons que c'est le renvoi, par projection, d'une idée incidente qui vient juste d'émerger. Ou bien « *vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce n'est pas elle* ». Nous recti-

1. Sigmund Freud, « La négation » [*Die Verneinung*], in *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, Puf, 1985, p. 135.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

simplement à la naissance de l'État – au matin réel et fictif du Léviathan, mais il la suit, il la voit menacer et sourdre, après même la constitution de l'État, dans ses interstices, aux limites et aux frontières de l'État¹. » *Anarchy* signifie donc d'abord résistance.

Dès lors, bien que Hobbes soit l'un des adversaires les plus farouches de l'anarchie, il n'en laisse pas moins ouverte selon Foucault la possibilité d'une intelligibilité alternative de la politique. Au lieu de partir de l'*arkhè*, cette dernière prendrait au contraire son départ dans la résistance à l'*arkhé* – donc dans l'« anarchie ». Il est donc possible de lire la chronologie état de nature-état civil à contre-*arkhè* et de voir dans l'anarchie une autre origine de la politique. Foucault démonte ainsi le récit ordinaire de la théorie politique moderne au profit d'une « conception agonistique de la politique² ». Une conception qui déplace la politique « de l'*arkhè* à l'*agôn*³. »

Poursuivant la piste ouverte par Foucault, Agamben voit lui aussi dans l'état de nature hobbesien une *stasis* permanente qui marque la résistance à l'*arkhè*. « L'état de nature, écrit-il, est une projection mythologique de la guerre civile dans le passé ; et inversement, la guerre civile est une projection de l'état de nature dans la cité⁴. » Une vision

1. Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France, 1975-1976*, éd. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 77.

2. D. C. Barnett, *The Primacy of Resistance*, *op. cit.*, p. 326.

3. *Ibid.*, p. 304.

4. G. Agamben, *La Guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Seuil, « Points », 2015, p. 58.

Au voleur !

confirmée par Tiqqun dans *Contribution à la guerre en cours* : « l'histoire de l'État moderne est l'histoire de sa lutte contre sa propre impossibilité, c'est-à-dire de son débordement par l'ensemble des moyens déployés pour conjurer celle-ci¹. »

La place réservée à la pensée de Hobbes au sein du démantèlement du paradigme archaïque est donc plus complexe que je ne l'ai laissé entendre d'abord.

Je n'en demeure pas moins convaincue que les philosophes de l'anarchie, quelle que soit leur compréhension de Hobbes, tendent à considérer l'anarchisme comme une économie du désordre paradoxalement ancrée dans des principes autoritaires. Ce qui maintient les philosophes au bord de la radicalité qu'ils revendiquent. Parler de résistance, de révolte ou de rébellion, parler de *stasis*, de différance ou de méésentente ne suffit pas en effet à démanteler la logique de gouvernement. La légitimité du commander-obéir n'a jamais encore été philosophiquement ébranlée.

1. Tiqqun, *Contribution à la guerre en cours, Introduction à la guerre civile*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 59. Barnett fait remarquer à juste titre que cette lecture « non orthodoxe » de Hobbes est également présente chez Pierre Clastres : on se rapportera aux chapitres « Archéologie de la violence » et « Malheur du guerrier sauvage » dans *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1977. Deleuze et Guattari se réfèrent également à Clastres dans *Mille Plateaux* : « Clastres, écrivent-ils, assigne la guerre dans les sociétés primitives comme le plus sûr mécanisme dirigé contre la formation d'État : c'est que la guerre maintient l'éparpillement et la segmentarité des groupes [...]. Clastres peut donc se réclamer du droit naturel, tout en renversant la proposition principale : de même que Hobbes a bien vu que l'État était contre la guerre, la guerre est contre l'État, et le rend impossible. On n'en conclut pas que la guerre soit un état de nature, mais au contraire qu'elle est le mode d'un état social qui conjure et empêche l'État. » *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980, p. 442.

De la dissociation entre anarchie et anarchisme

Il faut le répéter : les philosophes n'envisagent pas une seconde la possibilité que les hommes puissent vivre sans être gouvernés. L'autogestion et l'auto-organisation ne sont pour aucun d'entre eux des éventualités politiques sérieuses. Le gouvernement, en dernière instance, est toujours sauf, ne serait-ce que sous la forme du gouvernement de soi. C'est pourquoi les concepts d'anarchie de Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben et Rancière rencontrent tous une limite qui en compromet la force et les fait se réfugier en dernière instance sous les ailes protectrices de l'*arkhè*.

Qu'on me comprenne bien : je ne « reproche » pas aux philosophes de n'être pas anarchistes. Je pense d'ailleurs que les anarchistes eux-mêmes, s'ils ont décrit des alternatives possibles au gouvernement (mandats courts, fédérations, communes, autogestion, plateformes ou synthèse décisionnelles), n'ont pas suffisamment exploré l'espace qu'ouvrirait la transgression du partage entre commander et obéir, et n'ont pas toujours été convaincants dans leurs tentatives de distinguer réellement l'anarchisme de la débandade, de la dérive et de la mort.

*

Pour lancer la discussion, je propose d'introduire, non comme une solution mais comme une question, le concept de *non-gouvernable* comme lieu de rencontre, de travail commun, entre anarchi(sm)e philosophique et anarchisme politique.

Le non-gouvernable n'est pas l'ingouvernable. L'ingouvernable désigne ce qui échappe au contrôle, comme un véhicule devenu impossible à conduire. Au sens moral et

Au voleur !

politique, il suggère l'indiscipline et la désobéissance, le refus d'obtempérer. L'ingouvernable est et n'est que le contraire du gouvernable. Il résiste et s'oppose à ce qu'il suppose – la priorité du gouvernement. La non-gouvernabilité quant à elle ne renvoie ni à l'indiscipline, ni à l'errance. Elle n'est pas non plus la désobéissance mais ce qui, dans les individus comme dans les communautés, demeure radicalement *étranger* au commandement et à l'obéissance.

Le non-gouvernable n'est pas le contraire ou la contradictoire de la logique de gouvernement. Il est l'autre. L'autre *au* (et non pas *du*) gouvernement. La marque de son impossibilité. La critique anarchiste du gouvernement n'est pas, en effet, de parti pris. Elle ne repose pas sur l'idée que gouverner est « mal » mais que gouverner n'est pas possible. Cette impossibilité s'inscrit diversement dans le réel, à la manière d'un réseau aux connexions tout à la fois ontologiques, psychiques, pratiques, artistiques et biologiques. Ses paysages ne sont pas ceux d'un état de nature ni d'un lieu de déchaînement incontrôlé des passions. Ils ne se résument pas non plus à une cartographie de résistance. Ils correspondent à ces régions de l'être et de la psyché qu'aucun gouvernement ne peut atteindre ni administrer.

Face à l'ingouvernable, révoltes, protestations, désobéissance civile, un gouvernement peut réagir de deux façons. Soit négocier et consentir peut-être à un changement de politique. Soit réprimer. En ce sens, l'ingouvernable est ce qui peut être, soit entendu, soit dominé.

Le non-gouvernable ne peut en revanche qu'être dominé. La seule façon de le traiter est de ne pas traiter avec lui, soit en l'ignorant activement, soit en l'opprimant, en l'écrasant, voire le mettant à mort. Mais le gouverner est

définitivement impossible puisqu'il est, encore une fois, la marque de l'impossibilité et de l'échec de tout gouvernement.

Les récents mouvements de protestation populaire spontanée rendent difficile tout partage assuré entre ce qui en eux participe de l'ingouvernable et ce qui relève du non-gouvernable. Une telle différence n'est pas donnée d'avance. Il n'existe pas de frontière nette entre la désobéissance et ce qui demeure étranger à l'obéissance. D'où la difficulté qu'ont les partis politiques, les syndicats, les médias, à identifier et catégoriser ces mouvements. Le non-gouvernable ne tient qu'à la limite qui le sépare de l'ingouvernable, et cette limite est fragile.

Pourtant, c'est bien elle qui rend possible la démarcation entre anarchisme de fait et anarchisme d'éveil. L'anarcho-capitalisme, comme Foucault l'a bien montré dans *Naissance de la biopolitique*¹, remet certes en cause l'intervention de l'État et du gouvernement dans le marché, mais il n'en demeure pas moins une idéologie du *très gouverné*. En effet, et c'est ce qui prouve qu'il est et n'est qu'une branche du néolibéralisme, l'anarcho-capitalisme repose encore sur la confiance en la « gouvernabilité ». Non celle des institutions, mais celle des « réalités transactionnelles² », nouvelles gouvernementalités de la « société civile³ ». Foucault avait parfaitement anticipé le moment où ces « réalités transactionnelles », dont l'ubérisation de la vie est aujourd'hui l'expression parfaite, détermineraient de nouveaux systèmes

1. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

2. *Ibid.* p. 301.

3. *Ibid.*, p. 299.

Au voleur !

de régulation des sujets économiques. L'anarchisme de fait, sourd à la question du non-gouvernable, reste en ce sens un rejeton de la logique de gouvernement. Ce pourquoi il ne se confond en rien avec l'anarchisme d'éveil.

*

Comment cependant faire émerger le non-gouvernable si sa circonscription, en quelque sorte, est si difficile à éclairer ? Ce ne sera possible qu'en négatif. Les développements qui vont suivre, tous consacrés à la dissociation philosophique entre anarchie et anarchisme, tendront à laisser paraître le non-gouvernable comme le laissé pour compte des discours.

Le livre s'ouvre sur une présentation aporétique de la *Politique* d'Aristote, qui donne l'impulsion à un examen rigoureux de chacun des concepts d'anarchie mentionnés. Par une brusque bifurcation, la lecture met ensuite chaque fois à nu la pointe contre-révolutionnaire cachée dans les textes et dessine ainsi les contours d'une altérité réelle à la logique de gouvernement.

Au voleur !

Cette dernière remarque n'amoin-drit pas pour autant l'aspérité de ces « incertitudes ». En effet, de tels « indéci-dables » n'en ont pas moins décidé d'orientations fonda-mentales de la philosophie politique occidentale.

Il y a trois grandes apories dans la *Politique*, qui se trouvent toutes concentrées au livre III, pivot de l'ouvrage. Rappelons qu'une aporie consiste dans la mise en présence, sans solution, de deux thèses contradictoires. La première aporie apparaît au chapitre IV du livre III : a) tout citoyen est par définition capable à la fois de commander (*hegeomai*) et d'obéir (*hupakouo*) ; b) seul le « principe du meilleur » doit présider au choix des gouvernants. Certains citoyens sont donc plus aptes que d'autres à commander.

La seconde, exposée aux chapitres VI et VII du livre III, affirme que : a) le gouvernement ne fait qu'assurer l'exercice du pouvoir, son rôle est exécutif ; b) *politeia* et *politeuma*, souveraineté étatique et gouvernement, sont synonymes.

La troisième enfin concerne le sujet du livre : de quoi traite-t-il en priorité ? Quels sont les livres les plus impor-tants ? Les livres « idéalistes » (I-III) ou « réalistes » (IV-VIII) ? a) les livres idéalistes, conceptuels, consacrés à la constitution excellente b) les livres réalistes, qui décrivent les constitutions. Ils sont d'ailleurs plus nombreux. Cette aporie frappe d'incertitude le statut de la démocratie : celle-ci se confond-elle, en sa structure, avec la constitution excel-lente ? Ou n'est-elle dans les faits qu'un type particulier de gouvernement, en tout état de cause l'un des plus défec-tueux ?

La vertu des chefs de chœur

Première aporie : citoyens, gouvernés, gouvernants

Aristote définit la constitution (*politeia*) comme « un certain ordre [*taxis*] entre les habitants de la cité¹ ». Cet ordre est l'*arkhè* qui confère à la *polis* la souveraineté étatique. L'anglais traduit d'ailleurs *polis* par *city-state*.

Puisque la *politeia* se définit à partir de la *polis*, il faut examiner en premier lieu (*prôtè skepsis*) ce qu'est la cité. De toutes les communautés, la plus éminente « est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique² ». Aristote s'emploie dès le début du livre I à faire paraître la distinction essentielle qui existe entre cette communauté politique et la communauté domestique, organisée autour du pouvoir du « maître » –, « chef de famille » ou « maître d'esclave »³.

En second lieu, et par conséquent, examiner ce qu'est la cité implique de « mener une recherche sur le citoyen⁴ ». Qu'est-ce qu'un citoyen ? La cité ne recoupe pas seulement le territoire géographique ; du même coup, le citoyen n'est pas simplement l'habitant d'une cité : « le citoyen n'est pas citoyen par le fait d'habiter tel endroit, car les métèques et les esclaves ont aussi en partage le droit de résidence⁵. » Il convient aussi d'exclure de la cité « ceux qui sont privés de leurs droits civiques ou exilés », les « citoyens incomplets⁶ ».

1. *Politique*, *op. cit.*, III, 1, 1247 b 25, p. 219.

2. *Ibid.*, I, 1, 1252 a 5, p. 103.

3. *Ibid.*, III, 1, p. 219.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, 1257 a 5, p. 220.

6. *Id.*

Au voleur !

Aristote est formel : « l'objet de notre recherche [...] c'est le citoyen au sens plein dont le titre n'a besoin d'aucun correctif de ce genre¹. »

Le citoyen « au sens plein » est défini par son droit de participer « à une fonction judiciaire et à une magistrature² (*arkhè*), c'est-à-dire de siéger à la fois au tribunal et à l'assemblée (*ekklesiastes*), d'intervenir ainsi dans l'administration de la justice et de voter³. Aristote distingue les magistratures temporaires, civiles ou militaires (qu'il « est absolument interdit au même individu d'exercer deux fois⁴ »), des magistratures permanentes – celles, précisément, « de juges et de membres de l'assemblée », qui « sont à durée⁵ » illimitée (*aoristos arkhè*). « Nous posons donc que sont citoyens ceux qui participent de cette manière au pouvoir [*arkhè*] délibératif ou judiciaire⁶ ». Tout citoyen, en tant qu'il possède et conserve toute sa vie le droit d'assister aux délibérations de l'assemblée et d'être réélu membre d'un tribunal, participe à l'*arkhè*, qui apparaît ainsi comme l'autorité souveraine (*tous kuriôtatous*) – que l'on appellerait aujourd'hui État⁷.

Arkhè, « commandement, autorité, pouvoir », désigne donc à la fois toute fonction publique (« magistrature ») particulière et l'autorité étatique en son ensemble, à laquelle participent tous les citoyens actifs.

1. *Ibid.*, 1257 a 15-20.

2. *Ibid.*, 1257 a, 20, p. 221.

3. En français courant, les mots « magistrat » et « magistrature » ont un sens évidemment beaucoup plus restreint.

4. *Politique, op. cit.*, 1257 a, 20, p. 221.

5. *Id.*

6. *Ibid.*, 1257 b 20, p. 223.

7. *Ibid.*, 1275b, p. 223.

La vertu des chefs de chœur

Il y a toutefois un autre sens de « pouvoir », le pouvoir *sur* (*hegemonia*). L'*arkhè* est aussi celle du dirigeant. L'ordre politique est tout ensemble « ordonnancement », « arrangement » (*taxis*) et « injonction impérative » (*epitaxis*), ordre donné. À première vue, dans la constitution excellente, les deux coïncident. « Il existe un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens du même genre que soi, c'est-à-dire libres, déclare Aristote. Celui-là, nous l'appelons le pouvoir politique¹. » Commander aux gens du même genre que soi implique aussi d'accepter d'être commandé par eux. Le citoyen n'a pouvoir sur les autres qu'autant que les autres ont pouvoir sur lui, de telle sorte que personne ne domine personne.

Tous les citoyens sont donc à égalité capables de commander et d'obéir et se montrent dotés des deux dispositions.

Le gouvernant doit apprendre [à gouverner] en étant lui-même gouverné, comme on apprend à gouverner la cavalerie en obéissant dans la cavalerie, à commander dans l'armée en obéissant dans l'armée ; de même pour une brigade ou un bataillon ; c'est pourquoi l'on dit, et à juste titre, qu'il n'est pas possible de bien commander si l'on n'a pas bien obéi. Ces deux statuts de gouvernant et de gouverné ont des excellences différentes, mais le bon citoyen doit savoir et pouvoir obéir et commander, et l'excellence propre d'un citoyen, c'est de connaître le gouvernement des hommes libres dans les deux sens².

La citoyenneté grecque, commente Derrida, prend ainsi la « forme alternante du *tour à tour*, du *chacun son tour*, à

1. *Ibid.*, III, 4, 1277b 9-10, p. 233.

2. *Ibid.*, 1277b 10-15, p. 233.

tour de rôle », le rythme d'une « rotation circulaire et sphérique¹ ».

Malgré tout, le titre du chapitre IV – « La vertu de l'homme de bien et la vertu du citoyen » – est ambigu. Après avoir posé la circularité du commandement et de l'obéissance, Aristote ajoute : « et c'est aussi l'excellence de l'homme de bien que d'avoir ces deux aptitudes². » Comment expliquer l'intervention de « l'homme de bien », figure morale, parmi les citoyens ? Pourquoi soudainement l'enquête sur la citoyenneté prend-elle la direction d'une interrogation sur la vertu (*arête*) ? Parce que le problème de la capacité à gouverner n'est pas encore réglé. La circularité citoyenne, contre toute attente, ne l'a pas épuisé.

Aristote compare le navire à la cité. Comme le navire, la cité est une. Mais comme le navire encore, elle est gouvernée par un équipage diversifié, dont chaque membre exerce une fonction (*ergôn*) propre. « Le marin est membre d'une communauté, nous disons qu'il en va de même du citoyen. Et quoique les marins soient différents par leurs fonctions (car l'un est rameur, un autre pilote, un autre chef de proue [...]), il est clair, d'une part, que la définition la plus exacte de chacun lui sera propre, mais que d'autre part, il y aura une définition commune qui conviendra à tous³. » Les marins, excellents dans leurs fonctions particulières, poursuivent tous une même fin, la sécurité de la traversée. Chacun d'entre eux a néanmoins un rôle limité. Certains sont aux machines, d'autres à l'entretien, d'autres encore à la cuisine.

1. Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 33.

2. *Politique*, III, 4, 1277b 15, p. 233.

3. *Ibid.*, 1276b 20-25, p. 229.

La vertu des chefs de cœur

De même, les citoyens poursuivent eux aussi une fin commune, la préservation de la *politeia*, à partir d'une excellence particulière. Chacun en proportion de son talent rend à la communauté des services différents. C'est ainsi que les citoyens ne voient le tout que partiellement. « Que donc il soit possible, conclut Aristote, tout en étant un bon citoyen, de ne pas posséder la vertu qui fait qu'on est un homme de bien, c'est manifeste¹. » La vertu de l'homme de bien, elle, n'est pas limitée à une fonction spécifique, elle est tout ce qu'elle peut être en toutes circonstances. C'est pourquoi, « absolument parlant, la vertu de l'homme de bien est différente de celle du bon citoyen. [...] On peut posséder l'excellence qui fait le bon citoyen, répète Aristote, tout en étant privé de l'excellence de l'homme vertueux² ».

Il existe donc une vertu indivisible en espèces particulières. Cette vertu est la prudence (*phronesis*)³. Aristote revient, à partir d'elle, au problème de l'exercice du pouvoir. Il va montrer pour finir que l'homme de bien, l'homme prudent (*phronimos*), est le gouvernant idéal. L'aporie apparaît alors dans toute sa force : « nous disons que le gouvernant vertueux est bon et prudent, alors que le citoyen n'est pas nécessairement prudent⁴. » Dès lors, on comprend que seule une catégorie de citoyens, les « prudents », sont aptes à gouverner :

1. *Ibid.*, 1276b 30-35, p. 230.

2. Laurent Cournarie, « Commentaire du Livre IV des *Politiques* », *Philosophie*, revue numérique, 2012, p. 1-87, p. 33.

3. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, éd. Pierre Pellegrin et trad. fr. Richard Bodéüs, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, livre VI.

4. *Politique*, *op. cit.*, III, 4, 1277a 10-15, p. 231.

Au voleur !

La prudence est la seule vertu propre au gouvernant, car il semble que les autres vertus sont nécessairement communes aux gouvernés et aux gouvernants, et assurément, pour un gouverné, l'excellence n'est pas la prudence mais l'opinion vraie. Car le gouvernant est comme le fabricant de flûtes, alors que le gouverné est comme le flûtiste qui les utilise¹.

La prudence marque donc du sceau de l'irréversibilité la circularité qui liait au départ gouvernants et gouvernés. La prudence est non seulement l'art de délibérer dans une situation critique, mais encore la capacité de décider de la règle de délibération. Être prudent, c'est-à-dire excellent, dans l'art de commander exige de savoir déterminer la règle et de donner l'ordre (*epitaxis*) en fonction de ce choix. C'est le sens de la métaphore du fabricant de flûte. Il sait comment faire et pourquoi. Celui qui obéit en revanche ne choisit pas la règle de son obéissance. Il ne commande pas à son obéissance. Il exécute, il joue mais ne fabrique pas la flûte. De par la fiabilité de son opinion droite, le citoyen gouverné connaît la règle mais il ne l'invente pas. Ainsi, « l'homme qui suit la bonne route sans la voir marche en aveugle : il ne se conduit pas ; il ne décide pas de sa vie. [...] Il est guidé par une sorte d'instinct naturel, comme s'il était tenu en laisse par un autre : sa tempérance vient de son tempérament² ».

L'aporie portant sur la question de savoir si l'aptitude à commander est réservée à quelques-uns ou si tous la

1. *Ibid.*, 1277b 25-30, p. 234.

2. Jean-Marc Muglioni, « Intelligence et moralité selon Aristote », « Aristote », in *Historia Philosophiae*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 11.

La vertu des chefs de chœur

partagent est développée sur plusieurs chapitres qui en accusent, par leurs renversements successifs, le caractère indécidable. Aristote commence donc d'abord par affirmer que le rapport citoyen entre commander et obéir est circulaire. Il déclare ensuite que la vertu du citoyen et la vertu de l'homme de bien sont différentes. Il n'en affirme pas moins, au chapitre XVIII, avoir établi qu'elles étaient les mêmes : « dans la première partie de nos discussions, nous avons montré que nécessairement l'excellence d'un homme de bien est la même qu'un citoyen de la cité excellente¹. » Il conclut, au livre VII, que l'éducation résout le problème, puisqu'il est possible d'apprendre les deux « excellences » propres au commandement et à l'obéissance, en d'autres termes de devenir homme de bien. Si l'on est d'abord gouverné, on peut devenir « plus tard » gouvernant. « L'affaire du législateur sera : comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles, et quelle est la fin de la vie la meilleure² ? » Malgré tout, l'éducation à l'obéissance et l'éducation au commandement n'exigent pas les mêmes compétences. Le philosophe conclut alors : « il faut donc affirmer que ce sont en un sens les mêmes qui gouvernent et sont gouvernés, et en un sens pas les mêmes³. » L'argument, clairement, est pris en un cercle.

1. *Politique, op. cit.*, III, 18, 1288 b, p. 286.

2. *Ibid.*, VII, 14, 1333a, p. 503.

3. *Ibid.*, 1332b 40, p. 502.

*Deuxième aporie : la synonymie
entre « constitution » et « gouvernement »*

Aristote pose, aux chapitres VI et VII du livre III, la synonymie entre constitution et gouvernement, *politeia* et *politeuma*, deux termes que les chapitres précédents avaient rigoureusement distingués. La « communauté de constitution entre les citoyens » (*koinonia politon politeias*), souveraineté étatique, était clairement placée au-dessus de l'exercice de l'autorité gouvernementale et ne se confondait pas avec elle¹. Or maintenant, Aristote déclare : « la constitution, c'est le gouvernement². » Ou encore : « constitution et gouvernement signifient la même chose, et [...] un gouvernement, c'est ce qui est souverain dans la cité³. »

Une telle synonymie entre état et gouvernement n'a cependant rien d'aporétique, objectera-t-on, si l'on considère que « gouvernement », chez Aristote – premier penseur à introduire le concept de *politeuma* dans la philosophie politique –, désigne l'organisation des pouvoirs au sein de l'État, la mise en ordre (*taxis*) des différentes magistratures. Le gouvernement se confond donc légitimement avec la puissance souveraine. Aujourd'hui encore, le terme de « constitution » englobe le gouvernement compris comme instance de distribution des pouvoirs. Aristote déclare que cette distribution devra comporter trois parties quel que soit le type

1. *Ibid.*, III, 3, 1276 b, p. 228.

2. *Ibid.*, III, 6, 1278b 10-15, p. 238.

3. *Ibid.*, III, 7, 1279 a 25, p. 242.

La vertu des chefs de chœur

de régime : « De ces trois parties l'une est celle qui délibère sur les affaires communes, la deuxième qui concerne les magistratures (à savoir celles qu'il doit y avoir, sur quoi elles doivent être souveraines, et quel mode doit être établi pour en choisir les titulaires), la troisième qui rend la justice¹. » Ces « trois parties » correspondent respectivement aux pouvoirs bouleutique, archique, dicastique. Il faut alors comprendre que le gouvernement a une fonction législative puisqu'il organise encore une fois la distribution de l'autorité souveraine.

Cependant, on l'a vu, le gouvernement désigne aussi l'*arkhè* comprise comme pouvoir exécutif, hégémonie. Aristote développe ce point immédiatement après avoir exposé les « trois parties » nécessaires à toute constitution. La question spécifique de l'exercice du pouvoir est introduite par une série d'interrogations concernant l'organisation interne effective des trois parties : « combien ? Combien de temps ? Selon quelle fréquence ? Chez qui ? Au sein de quel groupe ? Par qui ? Comment² ? ». Toutes ces questions vont nécessairement conduire à se demander non seulement quels sont les « critères d'un partage juste du pouvoir³ » mais encore, point décisif, *qui* a la capacité de gouverner et quelle est la relation entre gouverner et obéir. Le sens exécutif du gouvernement rend alors problématique la synonymie entre *politeia* et *politeuma*.

L'examen, aux chapitres précédents, des vertus nécessaires pour gouverner (chapitre III) et du rôle du

1. *Ibid.*, IV, 14, 1297b 35-40, p. 335.

2. P. Pellegrin, Préface à la *Politique*, *op. cit.*, p. 61.

3. *Politique*, III, 12, 1282 b 15, p. 259.

Au voleur !

« législateur » ou nomothète (chapitre IV)¹, préparait l'étude du rôle exécutif du gouvernement. C'est en effet dans le moment de transition entre l'exposé du gouvernement compris comme instance organisatrice et l'exposé du gouvernement comme commandement ou hégémonie, que la question de la différence entre gouvernants et gouvernés prend rétrospectivement tout son sens.

L'aporie porte donc sur le statut de la synonymie entre souveraineté étatique et exercice du pouvoir au sein du paradigme archique. Ce lien doit-il être compris comme une continuité ? Si tel est le cas, il n'y a, entre l'autorité souveraine et l'autorité gouvernementale, qu'une différence minimale, due aux impératifs de spatialisation du pouvoir. Une différence comparable à celle qui existe entre les différentes pièces d'une maison. Ce lien doit-il être compris à l'inverse comme une relation de secours ? L'exercice du pouvoir gouvernemental viendrait alors combler une sorte de blanc inscrit dans l'autorité souveraine puisque les citoyens ne sont pas tous aptes à occuper indifféremment les magistratures et moins encore à gouverner. Dans l'espace problématique ouvert par la synonymie entre *politeia* et *politeuma*, sens législatif et sens exécutif du gouvernement s'entrechoquent : à l'égalité requise par le premier vient se substituer la hiérarchie impliquée par le second. L'autorité souveraine collective cède la place à l'émergence d'une *classe dirigeante*.

1. *Ibid*, IV, 14.

Troisième aporie : le sujet de la Politique

La seconde aporie conduit à la troisième : quel est le sujet de la *Politique* ? Est-ce la constitution excellente ou les différents types de constitutions ou régimes particuliers ?¹ » L'examen de l'autorité souveraine ou l'enquête sur la classe dirigeante ? Et quelle classe dirigeante ? Le peuple tout entier, quelques-uns, un seul ? Démocratie, oligarchie ou monarchie ?

Politeia, rappelons-le, signifie à la fois constitution en général et régime politique en particulier. Ce double sens explique l'ambivalence du sujet du traité. L'ouvrage est composé de huit livres que l'on peut diviser en deux moments distincts. Les livres I à III examinent la constitution du point de vue des concepts fondamentaux de « cité », « citoyen », « homme de bien », « archonte » ou « nomothète ». Les livres IV à VIII sont consacrés à l'étude des différents régimes. L'ambiguïté porte sur la question de savoir à quel bloc donner la priorité.

Au tout début du livre III, Aristote parle du philosophe politique comme de « celui qui mène une investigation *peri politeias*² ». *Politeias* peut être un accusatif pluriel. Dans ce cas, la phrase se lit ainsi : « celui qui mène une investigation sur les constitutions. » Dans ce cas, les livres « conceptuels », qui établissent la définition de la *polis* et les critères de la citoyenneté, sont secondaires par rapport à ceux qui abordent la comparaison des différents types de constitutions. La *Politique* serait alors proche, dans son objet, de *La Constitution*

1. La « constitution excellente » est introduite en III, 4, 1276 b37.

2. *Ibid.*, livre III, 1, 1247 b 25, p. 219.

La vertu des chefs de chœur

moins malmené par la réalité politique des régimes, y compris et surtout le régime démocratique. Chaque régime a sa forme « droite ». En ce sens, il y a un peu de la constitution excellente dans chaque type de constitution particulière. Mais chaque régime a aussi une forme déviante et il n'y a donc qu'un peu – et parfois très peu – de la constitution excellente en chacun d'eux. La démocratie est l'un des régimes qui a le moins de démocratie – comprise comme forme transcendantale – en elle.

L'aporie qui touche au sujet du livre concerne bien en fin de compte le statut de la démocratie. D'un côté, Aristote présente la démocratie comme forme idéale du pouvoir constituant :

choix de tous les magistrats parmi les citoyens ; gouvernement de chacun par tous et de tous par chacun à tour de rôle ; tirage au sort des magistratures, soit de toutes, soit de toutes celles qui ne demandent ni expérience ni savoir ; magistratures ne dépendant d'aucun cens ou d'un cens très petit ; impossibilité pour un même citoyen d'exercer, en dehors des fonctions militaires, deux fois la même magistrature, ou seulement un petit nombre de fois et pour un petit nombre de magistratures ; courte durée des magistratures, soit toutes, soit toutes celles pour lesquelles c'est possible ; fonctions judiciaires ouvertes à tous, tous jugeant de tout, ou des causes les plus nombreuses, les plus importantes et les plus décisives, par exemple la vérification des comptes, les affaires politiques, les contrats privés ; souveraineté de l'Assemblée dans tous les domaines, aucune magistrature ne l'emportant en aucun domaine ou seulement en très peu de domaines, ou souveraineté de l'Assemblée sur les affaires les plus importantes¹.

1. *Ibid.*, VI, chapitre II, p. 427. Le citoyen, remarque Aristote, « existe surtout en démocratie ; dans les autres régimes, il peut aussi se rencontrer mais pas

Au voleur !

De l'autre, il la décrit comme l'un des plus mauvais régimes : abus de pouvoir de la majorité sur la minorité, régime dans lequel les pauvres imposent leur loi aux riches, qui possèdent naissance et biens. La « majorité numérique [...] tombe dans l'injustice en confisquant les biens des riches minoritaires¹ ». Dans ce cas, la démocratie n'est plus l'expression pure de l'égalité ni donc de la réversibilité du commandement et de l'obéissance. Ce sont les pauvres maintenant qui gouvernent. La dissymétrie du commandement et de l'obéissance se retrouve donc dans tout type de régime.

Si le sujet principal de la *Politique* est en fin de compte l'étude des constitutions particulières – selon leur histoire, leur enracinement géographique, leur forme droite et leur formes déviantes –, alors l'irréversibilité du commandement et de l'obéissance, des gouvernants et des gouvernés, est l'incontournable réalité de l'idéal.

Politique et domination, le retour de l'oikonomia

Quelle est maintenant l'effet de ces apories sur la solidité du paradigme archaïque ? Ordinairement, les commentateurs d'Aristote signalent ces ambiguïtés sans leur

nécessairement. Car dans certains régimes il n'y a pas de peuple : on n'a pas coutume de tenir une assemblée mais des conseils extraordinaires, et on juge les procès devant des instances spécialisées. » Dans les conditions autres que la démocratie, le magistrat sans limites n'est plus celui qui est membre de l'assemblée et juge, mais celui qui est borné à une magistrature définie. En dehors de la démocratie, la participation aux fonctions délibérative et judiciaire est « relative ou affaiblie ».

1. *Ibid.*, VI, 3, 1318a, p. 431.

La vertu des chefs de chœur

accorder de réelle importance. Le paradigme archique est selon eux intact. Ils considèrent qu'Aristote, malgré les « incertitudes » du texte, a dégagé les fondements de l'*arkhè politikè*, défini la constitution excellente, montré comment elle était présente dans chaque forme droite des régimes particuliers malgré la bigarrure empirique de leur réalité. Aristote est selon eux certes hésitant quant au statut de la démocratie, comme tout philosophe grec qui se respecte, mais le lien logique entre souveraineté étatique, gouvernement compris comme distribution des magistratures et gouvernement compris comme exercice du pouvoir est finalement sans défaut. Les apories ne ternissent en rien la force de l'*arkhè*.

Il existe cependant une autre lecture, pour laquelle les éléments vacillants, les indécisions, les apories de la *Politique* sont inhérents au paradigme archique lui-même et laissent paraître la fragilité de l'édifice. Menace anarchique inévitablement logée au cœur de l'*arkhè*. Cette menace est liée à la première aporie, dont découlent en fait les deux autres : l'impossibilité de maintenir la réversibilité et la circularité du commandement et de l'obéissance.

Tout se passe comme si l'*arkhè politikè* avait toujours en fin de compte à faire retour à ce qu'elle congédie, l'*oikonomia*, la loi de la maison ou économie domestique, pour établir la fatalité de cette impossibilité. En effet, la dissymétrie et l'irréversibilité du commandement et de l'obéissance trouvent dans la domesticité leur structure première. C'est elle en fin de compte qui impose sa forme au concept de gouvernement – un commandement qu'il devient alors difficile de séparer rigoureusement de la domination « naturelle ».

Au voleur !

Certes, Aristote affirme avec force, dans les tout premiers livres de la *Politique*, l'irréductibilité de l'*arkhè politikè* à l'*arkhè despotikè* – le pouvoir domestique –, qu'il définit ainsi : « Il y a trois parties dans l'administration domestique : l'une concerne la fonction du maître [...], l'une celle du père, la troisième celle de l'époux¹. » Pourquoi dès lors suspecter la netteté de cette distinction ?

Elle semble en effet sans appel. Le maître de maison commande sans avoir à obéir. Les deux fonctions sont donc chez lui parfaitement séparées. Dans l'économie domestique, la « subordination » de ceux qui obéissent est constante parce que précisément irréversible². Le maître donne des ordres auxquels lui-même ne sait pas nécessairement obéir. « En effet, il y a un pouvoir propre au maître : nous appelons ainsi le pouvoir qui concerne les tâches indispensables, que celui qui commande n'est pas obligé de savoir accomplir, mais dont il doit savoir plutôt tirer profit³. » Nul besoin pour le maître de savoir comment exécuter les basses besognes qu'il ordonne à son esclave d'accomplir pour lui. La domination domestique est absolue : qui commande n'a pas à obéir, qui obéit ne peut commander.

Le citoyen-gouvernant, à la différence du maître, ne commande pas pour commander, et doit aussi savoir obéir. Il n'obéit pas pour obéir puisqu'il peut apprendre à commander⁴. La cité, ainsi, n'est en rien une famille mais une communauté d'hommes libres.

1. *Ibid.*, I, 12, p. 143.

2. *Ibid.*, I, 14, p. 144.

3. *Ibid.*, III, 4, 1277a 30-35, p. 232.

4. Livre I, notamment chap. 7, p. 124.

La vertu des chefs de chœur

Cependant, lorsqu'il expose les diverses fonctions des citoyens au sein de la cité-navire et les différencie de la prudence réservée à l'homme de bien, Aristote se réfère au pouvoir domestique comme à un modèle, préparant ainsi la thèse du caractère inévitable de la subordination politique. « S'il est impossible, écrit-il, qu'il existe une cité dont tous les citoyens seraient des gens de bien, et qu'il faille pourtant que chacun s'acquitte bien de sa tâche particulière (ce qui est l'effet d'une excellence), puisque, d'autre part, il est impossible que tous les citoyens soient identiques, il n'y aura pas une excellence unique pour le bon citoyen et l'homme de bien¹. » Nous connaissons déjà ce raisonnement. Aristote poursuit : « De plus, puisque la cité est formée de gens dissemblables, [...] il est nécessaire qu'il n'y ait pas une excellence unique pour tous les citoyens, comme il n'y en a pas, parmi les choreutes, pour un chef de chœur et un membre du chœur². » Nous pourrions penser que la différence entre chef de chœur et membre du chœur est précisément réversible – le membre du chœur pouvant toujours chercher à devenir chef un jour, le chef ayant bien dû lui-même commencer par être membre du chœur. Cependant, la circularité s'interrompt vite. Il y a bel et bien une différence de nature entre chef et membre du cœur : « tout comme un vivant est composé premièrement d'une âme et d'un corps, une âme de raison et de désir, une famille d'un homme et d'une femme, une propriété d'un maître et d'un esclave », un chœur est composé d'un chef et de membres. « De la même manière, une cité est composée de tous ces éléments³. »

1. *Ibid.*, 1276 b 40, p. 230.

2. *Ibid.*, 1277 a 10.

3. *Ibid.*, 1277 a 5.

Au voleur !

La dissymétrie entre gouvernants et gouvernés est donc rapportée en fin de compte à une série d'assujettissements, dont le dernier (subordination de l'esclave au maître) est particulièrement significatif. L'*arkhè domestikè*, qui avait été d'abord exclue de la scène politique, sert maintenant d'outil à la compréhension d'une inégalité d'aptitude. Inégalité qui devient l'instrument de légitimation de l'ordre et la transition directe entre hiérarchie factuelle et hiérarchie politique. La dissymétrie entre gouvernants et gouvernés se justifie par une théorie implicite de la gouvernabilité : être gouvernable, c'est être naturellement destiné à obéir, c'est être l'instance somatique de la psyché politique, le personnel de service de la cité.

L'*oikoinomia*, loi de la maison, intervient donc ici, après avoir été exclue, pour naturaliser l'*arkhè politikè*. L'hétéro-normativité de l'*arkhè* – politique et domestique à la fois – décide simultanément de sa solidité et de sa vulnérabilité – de son anarchie.

La prise en compte de cet élément an-archique est le fil conducteur de certaines des plus grandes interprétations philosophiques contemporaines de l'*arkhè* politique occidentale. Ce sont elles qu'il faut développer maintenant.

IV

L'anarchie ontologique

De la Grèce aux Andes : voyages de Reiner Schürmann

« La déconstruction doit libérer une origine [...] rebelle au commandement et à la domination¹. »

« Cessation des principes, détronement du principe même de ces principes et commencement d'une économie de passage, anarchique². »

Reiner Schürmann

ANARCHIE, MÉTAPHYSIQUE ET « DÉCONSTRUCTION »

Si la politique dépend de l'élaboration logique et ontologique de l'*arkhè*, qui en révèle en même temps l'hétéro-normativité constitutive, il est alors nécessaire d'élucider la dimension anarchique de la métaphysique elle-même. Cette élucidation forme le cœur de l'ouvrage majeur de Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*³. Schürmann a développé, au cours d'une trajectoire

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 170.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Id.*

Au voleur !

atypique et prématurément interrompue, une réflexion décisive sur le rapport structurel qu'entretiennent dès l'origine anarchie et philosophie¹.

Le Principe d'anarchie croise les fils d'une analyse systématique de l'*arkhè* aristotélicienne d'une part, d'une interprétation de sa déconstruction par Heidegger d'autre part, d'une question politique de l'anarchie enfin.

La métaphysique en son ensemble, affirme Schürmann, fait fond sur une « anarchie ontologique » qu'elle réprime et dans laquelle elle finit malgré tout par s'épuiser. Cet épuisement tardif – qui marque le dernier temps de ce que Heidegger a pensé sous le nom d'histoire de l'être² – survient quand tous les principes qui ont régi les époques de cette histoire ont décliné tour à tour, vidant l'idée même de principe de son sens. « Le destin de la métaphysique est [...] dans son essence le destin où dépérissent les principes³. »

Si l'anarchisme politique date de la fin du XIX^e siècle, l'anarchie ontologique est le phénomène du XX^e siècle. Schürmann écrit en effet : « c'est dans la constellation époquale du vingtième siècle que s'épuisera l'antique procession et légitimation de la *praxis* à partir de la *theoria*. Alors, en son essence, l'agir se révélera an-archique⁴. » La question de l'anarchie apparaît au moment où l'« agir »,

1. Voir en particulier aussi *Des hégémonies brisées*, Zurich, Diaphanes, rééd. 2017, ainsi que les articles réunis in *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy and the Singularization to Come*, Malte Fabian Rauch et Nicolas Schneider (éd.), Zurich, Diaphanes, 2019.

2. Voir R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 32.

3. *Ibid.*, p. 391.

4. *Ibid.*, p. 13.

L'anarchie ontologique

et plus généralement la *praxis*, ne peuvent plus être légitimés par une *arkhè*.

L'anarchie devient donc un concept au moment précis où elle cesse paradoxalement d'être « théorique » : « L'anarchie [...] ne devient opératoire comme concept qu'au moment où la grande nappe des constellations qui fixent la présence en présence constante se referme sur elle-même¹. » Pour autant, l'anarchie comme *praxis* ne saurait se confondre avec un « anarchisme ». Schürmann maintient tout au long de son ouvrage une distinction rigoureuse entre anarchie et anarchisme. L'avenir libéré par la « déconstruction » ne peut être anarchiste puisque l'anarchisme lui-même est tout entier à déconstruire, qui n'a pu masquer, malgré son extrémisme révolutionnaire, son appartenance à la métaphysique et donc sa subordination paradoxale à l'*arkhè*.

Est-il si sûr toutefois que l'anarchie ontologique n'emprunte rien à l'anarchisme politique ? Ne lui doit-elle pas, pour commencer, son nom ? Caractériser la déconstruction heideggerienne comme principe d'anarchie est certes un geste philosophique décisif. Mais d'où vient ce concept d'anarchie, qui n'existe pas chez Heidegger ? Comment Schürmann peut-il l'élaborer en dehors de toute référence à l'anarchisme ?

1. *Ibid.*, p. 14.

Au voleur !

ÉVOCATIONS CRITIQUES DE L'ANARCHISME

Il existe, dans *Le Principe d'anarchie*, trois évocations critiques de l'anarchisme. La première, précédemment mentionnée, dénonce l'adhésion supposée de la pensée anarchiste à la métaphysique. Rappelons cette déclaration :

Il ne sera pas question de l'« anarchie » ici au sens de Proudhon, Bakounine et leurs disciples. Ce que cherchaient ces maîtres, c'est à *déplacer* l'origine, à substituer au pouvoir d'autorité, *princeps*, le pouvoir rationnel, *principium*. Opération « métaphysique » entre toutes. Remplacement d'un point de mire par un autre¹.

L'anarchie ontologique frappe de vanité toute « réponse » à la question du « que dois-je faire ? Répondre serait invoquer de nouveau une *arkhè*, un principe explicatif.

Ce qui n'implique pas toutefois, c'est la seconde évocation critique de l'anarchisme, que l'anarchie ontologique soit une simple utopie. L'idée même d'utopie appartient elle aussi à la métaphysique. Le rapport entre métaphysique et déconstruction est étranger à l'opposition établie par Thomas More entre « l'Angleterre d'Henri VIII » et « la bienheureuse île de Nulle Part² ». « Ici, poursuit Schürmann, la réponse est la même que plus tôt, à propos des anarchistes : l'utopisme, qu'il soit entendu comme théorie de la cité parfaite ou comme philosophie de l'histoire atteignant son point

1. *Ibid.*, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 37.

culminant futur dans une harmonie universelle, est aussi "métaphysique" que l'anarchisme théorique. Toujours on évalue, toujours on pèse les avantages et les inconvénients d'une théorie ou d'une autre¹. » « Rien de tout cela » ici². En effet, « l'utopie, c'est incidence la plus imagée et imaginaire de la relation substantialiste à l'un³ ».

La dernière allusion critique à l'anarchisme découle de la précédente. Pour n'être pas une utopie, l'anarchie ontologique ne répond pas davantage aux « critères » pratiques « invoqués par Proudhon (substitution de la Science à la domination de l'homme par l'homme) ou de Bakounine (la "vie spontanée", la "passion", la "révolte de la vie contre la science")⁴. »

La seule instance qui puisse alors « légitime[r] le concept d'anarchie [...] est un concept d'ontologie phénoménologique. Il n'a rien à voir avec le vieux débat concernant la meilleure forme de gouvernement ; rien, plus précisément, avec les trois formes traditionnellement jugées bonnes que sont la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, et leurs perversions respectives que sont la tyrannie, l'oligarchie et l'anarchie⁵ ». L'anarchie ontologique est étrangère à la discussion des régimes. « Confondre l'amalgame de ces trois perspectives – l'anarchie du pouvoir – avec l'anarchie [ontologique], c'est se tromper du tout au tout sur le type

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Id.*

4. p. 417, Schürmann cite Proudhon (« *Qu'est-ce que la propriété ?* » E. James [éd.], Paris, 1966, p. 295 et 299 sq.) et Bakounine (*Gesammelte Werke*, M. Nettelau [éd.], t. III. Berlin, 1924, p. 127-131.)

5. *Ibid.*, p. 417-418.

Au voleur !

d'intelligibilité que cherche la phénoménologie des *revers* de la présence¹. »

Cette phénoménologie rend manifeste le fait que « le principe de cohésion, qu'il soit autoritaire ou rationnel, n'est plus qu'un espace blanc sans pouvoir législateur sur la vie. L'anarchie dit le destin qui fait dépérir les principes auxquels les Occidentaux ont rapporté, depuis Platon, leurs faits et gestes pour les y ancrer, les soustraire au changement et au doute². »

La relation critique à l'anarchisme ne conduit pas pour autant Schürmann à dépolitiser l'anarchie. Tout au contraire, affirme-t-il, « avec la clôture, une certaine façon de comprendre le politique tombe dans l'impossibilité, et une autre devient inévitable³ ». L'agir désormais suspendu dans le vide est politique en un sens inédit, que notre époque de transition ne fait encore qu'esquisser.

Ce sens ne peut paraître qu'à l'horizon d'une méditation radicale du principe, qui seule permet d'en dégager les enjeux pratiques.

ANARCHIE ET MÉDITATION DU PRINCIPE

Qu'est-ce qu'un principe ? Au livre V de la *Métaphysique*, Aristote déclare : « Principe se dit d'abord du point de départ [*aitia*, cause] du mouvement de la chose. [...] Ce

1. *Ibid.*, p. 418.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 57.

L'anarchie ontologique

qui est commun à tous les principes, c'est d'être le premier point [*boten*] à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance¹. »

Le principe est « ce par quoi », « ce à partir de quoi » une chose est ce qu'elle est. La méditation du principe est donc d'abord une pensée de la provenance. Toute chose a son *boten*, d'où elle vient, « telles la carène d'un vaisseau et les fondations d'une maison, et, pour les animaux, le cœur suivant les uns, la tête suivant d'autres² ». Voilà qui semble frapper de vanité toute anarchie. Si tout a une provenance, rien n'est anarchique...

Le problème est que provenance et commencement ne sont pas identiques. La compréhension proprement philosophique du « ce par quoi » a transformé immédiatement l'antécédence en priorité et supériorité. Pour Aristote, ce qui provient commence, et ce qui commence commande. Un écart temporel – l'écart entre venir avant et venir après – devient chez lui ordre hiérarchique. Qui vient avant a autorité sur qui vient après. L'histoire philosophique du provenir se confond ainsi avec la genèse du gouvernement. « Intelligibilité et autorité [sont] génétiquement et structurellement identiques³. »

1. Aristote, *Métaphysique*, V, 1012b-1013a, trad. fr. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1933, trad. modifiée.

2. *Id.*

3. M. F. Rauch et N. Schneider, « Of Peremption and Insurrection. Reiner Schürmann's Encounter with M. Foucault », in *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, p. 153, ma traduction.

Au voleur !

DE LA TÉLÉOCRACIE ARISTOTÉLICIENNE

La pensée traditionnelle de l'agir a emprunté à la philosophie première le concept d'un commencement « à quoi référer le multiple et le rendre vrai, le vérifier ; de même, pour qu'il y ait action, et pas seulement des activités, il doit y avoir un premier qui donne sens et direction à l'agir¹ ». Ce « patron » qu'est littéralement l'*arkhè*, Aristote en expose la forme paradigmatique dans la « métaphysique comme logique », laquelle définit le rapport de la substance à ses prédicats « selon la relation attributive, *pros hen*² ». « Toujours l'*arkhè* fonctionne à l'égard de l'agir comme la substance fonctionne à l'égard de ses accidents³. » La relation attributive est l'archétype du pouvoir.

Pour expliquer la relation de la substance à ses accidents, Aristote « compare la constitution d'un principe d'action à une armée en déroute, chassée par la peur, mais dont d'abord un soldat, puis plusieurs s'arrêtent, regardent en arrière où se trouve l'ennemi et reprennent courage. L'armée entière ne s'arrête pas parce que deux ou trois maîtrisent leur peur, mais soudain elle obéit de nouveau aux commandements, et les activités de chacun redeviennent l'action de tous. Aristote voit le commandement, *arkhè*, s'imposant aux fuyards comme il voit la

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 58.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Id.*

L'anarchie ontologique

substance en tant qu'*arkhè* imposant son ordre aux accidents¹ ».

Il y a donc isomorphisme entre la métaphysique et la politique, l'ontologie et le commandement militaire². Cette double relation forme selon Schürmann une *économie*. L'*oikos* n'est pas seulement la loi de la maison, le siège de l'*archè domestikè* dans laquelle l'*archè politikè* trouve secrètement son modèle, mais le lieu d'une hétéro-normativité plus étendue encore, une composition de sens et de faits qui témoigne de tout ce qu'Aristote, pour arriver à la signification philosophique de l'*arkhè*, a dû assembler, forcer à entrer en elle. L'*arkhè* en effet procède d'« un ensemble de prémisses qui lui sont phénoménalement étrangères³ ».

« Quelle est la part d'attention au phénomène, et quelle est la part de construction métaphysique de cette notion aristotélicienne d'*arkhè*⁴ ? » Depuis Homère poursuit Schürmann, « le sens courant du verbe *arkhein* était : mener, venir en premier, ouvrir, par exemple une bataille ou un discours. L'*arkhè* désignait ce qui est au début, soit dans un ordre de succession temporelle, comme l'enfance, soit dans un ordre d'éléments de constitution, comme la farine est la base de la pâte, les organes sont les parties élémentaires du corps. La seconde signification – commandement, pouvoir, domination, ne se rencontre pas chez Homère, mais bien dans Hérodote et Pindare. Aristote reprend ce sens. Mais

1. *Ibid.*, p. 58. Aristote, *Seconds Analytiques*, *Organon IV* section V, chap. 19, § 5, trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2005.

2. M. F. Rauch et N. Schneider, « Of Peremption and Insurrection. Reiner Schürmann's Encounter with M. Foucault », *loc. cit.*, p. 153.

3. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 114.

4. *Ibid.*, p. 137.

Au voleur !

l'innovation aristotélicienne consiste dans la jonction des deux sens, début et domination, en un même concept abstrait¹ ». En fondant les deux sens de commencement et de commandement en une unité indissoluble, Aristote projette les propriétés horizontales de l'espace et du temps sur le plan incliné des hiérarchies ontologiques. Précéder dans le temps comme dans l'espace signifiera désormais surplomber et subordonner.

Telle est la raison logique de la dissymétrie entre gouvernants et gouvernés : la distance entre le sujet et le prédicat n'est pas une ligne droite mais une inclinaison. La forme prédicative (S est P) est en effet définie par Aristote comme une pente, une « *enklisis* », inclinaison vers un côté² ». L'attribution est le pencher de la substance, qui détermine un ordre de départ et un ordre d'arrivée. Le sujet de la proposition est un promontoire, un relief (*exogè*) d'où tombent les accidents et prédicats. Ceux-ci ne s'adjoignent pas du dehors à la substance, ils en *viennent*. « Il y a selon [Aristote] proposition quand le *logos* est axé sur la distinction en lui du sujet et du prédicat, et principalement quand la "pente" d'un tel *logos* est à l'indicatif [S est P], la chose étant dite par-là [...] comme si on en venait³. »

Cette déclivité est l'origine de la gouvernabilité. La relation du général à ses soldats, tout comme celle des

1. *Ibid.*, p. 132-133. La référence à Aristote est *Métaphysique* V, 1012b 34-1013 a 17.

2. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, « Tel », 1967, p. 69.

3. Jean Beaufret, « Hegel et la proposition spéculative », in *Dialogues avec Heidegger*, II, Paris, Minuit, 1973, p. 137.

L'anarchie ontologique

gouvernants aux gouvernés, est la traduction objective de la relation prédicative, qui fixe le schéma *pros hen* en rapport de pouvoir¹. Les prédicats et accidents se courbent devant l'instance dont ils dérivent.

Critiquer le « préjugé gouvernemental » pour lui-même ne suffit pas si l'on ne voit pas que la subordination gouvernementale est d'abord le décalque d'une oblique logique et ontologique qui signe la complicité entre penser et dominer.

Tout est en pente au sein du paradigme archique, qui articule souveraineté et gouvernement. La *cause* d'abord. Le principe tire son pouvoir de la relation causale qu'il institue entre prémisses et conséquences. « L'alliance des deux notions de début et de domination n'est possible que si *au préalable s'est constituée la métaphysique des causes*². » C'est depuis son surplomb, d'où dérivent ses effets, que le principe causal destine les choses à parcourir continûment la distance qui les sépare et les rapproche à la fois d'elles-mêmes.

Au provenir causal répond nécessairement l'orientation vers la fin. L'*arkhè* suppose l'organisation téléologique du régime causal, ce pour quoi le paradigme archique est une « téléocratie » : « le *telos* "règne", "commande", et par là exerce sa fonction d'*arkhè*³. » *Arkhe* et *telos* apparaissent « dans leur étrange identification ». Étrange en effet, puisque l'*arkhè* est commencement et le *telos* achèvement. En réalité, « comme origine, le *telos* ne met pas fin à la chose, mais à

1. Voir R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 116-117.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. *Ibid.*, p. 143.

Au voleur !

partir de lui elle commence au contraire¹ ». La chose ne commence à être qu'une fois orientée vers sa fin. En mouvement vers son être propre, elle ne peut dévier de sa trajectoire. C'est ainsi que la chose est condamnée à son accomplissement, *tombe* vers lui. La téléocratie, affirme Schürmann, a régné sans interruption durant toute l'histoire de la métaphysique.

L'articulation de l'*arkhè* au *telos* s'ordonne elle-même au schème de la production, à un certain rapport entre *praxis*, *poiesis* et *tekhne*². Heidegger, rappelle Schürmann, a montré que la « téléocratie théorique » ée née de la réflexion sur le lien indissoluble qui unit ces trois domaines. La fin d'une chose, son achèvement, sont pensés sur le modèle de l'œuvre, du produit. Cela explique le privilège accordé aux exemples de l'artiste et de l'artisan dans l'explication ontologique du provenir et de la destination³. La venue à l'être, celle des étants naturels y compris – naissance, croissance, devenir – est conçue selon le schème producteur. « Le champ de phénomènes auxquels la causalité est appropriée comme à son lieu propre⁴ », ce sont les étants fabriqués. Le passage de la puissance à l'acte, l'entéléchie elle-même, sont gouvernés par la raison poïétique. Pourquoi ? Parce que « la vue qui se pose sur l'*eidos* à produire est dominée par le "*telos*" tant que celui-ci reste inachevé, tant qu'il est en avant, à poursuivre⁵ ». Être, c'est, comme l'œuvre, n'être qu'en fin.

1. *Ibid.*, p. 144.

2. *Ibid.*, p. 143.

3. Voir p. 112.

4. *Ibid.*, p. 137.

5. *Ibid.*, p. 143.

L'anarchie ontologique

L'articulation des différentes valeurs de l'oblique permet de comprendre que « la légitimation de la cité par rapport à ses composantes [les différentes magistratures] se fait à l'aide des critères substantialistes qui appartiennent en propre aux critères de la fabrication : c'est là que tous les actes de l'artisan, tous les matériaux et "accidents" doivent être orientés "vers l'un" [*pros hen*] qu'est l'œuvre finie¹ ».

Aussi les rois, les magistrats, les gouvernants sont-ils d'abord des architectes. « Les magistrats, rois et tyrans [sont] nommés sous la même rubrique que les arts architectoniques². » Le paradigme archique est bien au sens propre une architecture, qui tient ensemble, en un même édifice aux murs inclinés, le schéma attributif, le concept de cause (*aitia*), le lien téléocratique, le schéma techno-poïétique et l'hégémonie politique.

DE L'ARKHÈ AU PRINCIPIUM

Cette suprématie architecturale persiste dans toute la tradition métaphysique et prend à chaque époque des formes différentes. Les « réarrangements internes incessants³ » de l'*arkhè* manifestent à la fois sa force – sa continuité – et sa fêlure, à savoir la caducité de ses occurrences. L'anarchie apparaît d'abord comme le phénomène de revers que subit l'architecture – ontologique et politique – à la fin d'une

1. *Ibid.*, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 143-144.

3. *Ibid.*, p. 201.

Au voleur !

“des techniques de pouvoir mobiles, polymorphes, circonstancielles” étaient en passe de remplacer les techniques de pouvoir confiées aux mains du seul souverain¹. » La gouvernementalité s’émiette désormais en un ensemble de micro-procédures de contrôle qui minent « le concept archimétaphysique du pouvoir comme quelque chose que l’on possède et que l’on délègue » – concept qui a soutenu « toutes les théories du contrat et leurs corollaires² ».

Schürmann propose une interprétation du motif foucauldien de l’expérimentation du transcendantal développé dans *Qu’est-ce que les Lumières ?*³ « La question kantienne, écrit Foucault, était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir. Il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive [...]. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible⁴. » Aussi, poursuit-il : « [l’]attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale⁵. »

1. R. Schürmann, « Legislation-Transgression. Strategies and Counterstrategies in the Transcendental Justification of Norms », in *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, p. 77-120, p. 118. Malte Fabian Rauch et Nicolas Schneider soulignent à juste titre que la trajectoire philosophique de Schürmann suit une double orientation. La première est la « ligne d’une fissure allant s’approfondissant dans la tradition métaphysique et menant à sa désintégration : “Marx, Nietzsche et Heidegger [...]” ». La seconde une orientation plus contemporaine qui conduit Schürmann à lire Derrida, Deleuze et surtout Foucault.

2. *Ibid.*, p. 120.

3. In « Legislation-Transgression. Strategies and Counterstrategies in the Transcendental Justification of Norms », *loc. cit.*

4. M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières ?*, dans *Dits et Écrits II*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1381-1397, p. 1393.

5. *Ibid.*, p. 1393.

L'anarchie ontologique

Schürmann radicalise ce point. Pour lui, l'attitude expérimentale, le franchissement des limites, sont déjà à l'œuvre dans la pensée pratique de Kant. Légiférer, c'est imposer un ordre. Mais connaît-on jamais l'origine de la loi ? Celle-ci ne demeure-t-elle pas indéterminée¹ ? Or s'il est imposé par une loi incapable de justifier son origine, l'ordre pratique demeure secrètement illégitime. Il suit de cela que la logique de gouvernement – commander et obéir – est vouée à se transgresser elle-même.

D'un côté, le commandement doit être au-dessus des lois, plus autoritaire que toute loi, puisque l'origine de la loi est indéterminée. « Dans la mesure où le type nomothétique demeure au-dessus de ses lois, il les transgresse à mesure qu'il les édicte. La simultanéité de la transgression formelle des commandements par le commandant est même la condition de validité des règles, pour leur statut de valeur. S'il n'excède pas ses créations elles cesseront d'être normatives². » De l'autre, l'obéissance, « contre-stratégie de la transgression dans la construction de la délégation de pouvoir³ », se transgresse aussi elle-même. Dans la mesure où les sujets délèguent « volontairement » leur pouvoir, ils commandent leur propre soumission. Leur obéissance est un acte de souveraineté. Les sujets se commandent d'obéir.

1. Schürmann cite Derrida (« La Loi du genre ») en exergue de son article : « Et s'il y avait, logée au cœur de la loi elle-même, une loi d'impureté ou un principe de contamination ? Et si la condition de possibilité de la loi était l'*a priori* d'une contre-loi, un axiome d'impossibilité, qui en affole le sens, l'ordre et la raison ? ». « *Legislation-Transgression...* », *loc. cit.*, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 100.

3. *Ibid.*, p. 118.

Au voleur !

Il y a donc du commandement dans l'obéissance et de l'obéissance dans le commandement. De sorte que les individus, s'assujettissant eux-mêmes, ont toujours déjà gouverné leur obéissance et transgressé leur gouvernabilité par le pouvoir. La détermination pratique de la politique telle que Kant la pose tend vers son contraire puisqu'elle ne peut « s'arrêter de renforcer la contre-stratégie vers la "démocratie directe" au sein même des stratégies de la démocratie représentative¹ ». Foucault a bien montré, dit Schürmann, qu'être sujet revenait toujours, d'une manière ou d'une autre, à « se constituer soi-même en sujet » et par là même, d'une manière ou d'une autre, « en sujet anarchique² ».

Délivré de la compréhension téléocratique, délivré du même coup de l'« enclos époqual³ » des formations de domination, dont il faut sortir⁴, le politique trouve enfin, entre Plotin et Foucault, son sens, né de la venue au jour de l'autotransgression de tout commandement et de toute obéissance. En écho à l'« attitude expérimentale » de la critique foucauldienne, Schürmann a cette très belle définition de l'anarchie comme « commencement d'expérience⁵ ». Le

1. *Ibid.*, p. 120. (« It cannot stop short of strengthening the counter-strategy towards "direct democracy" within the strategies of representative democracy »).

2. R. Schürmann, « Se constituer soi-même en sujet anarchique », *Les Études philosophiques*, n° 4 « Foucault/Recherches », octobre-décembre 1986, p. 451-471. Publié en anglais (« On Constituting Oneself as an Anarchistic Subject ») dans *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, p. 7-30. Publié en volume sous le titre *Se constituer soi-même comme sujet anarchique. Trois essais*, Zurich, Diaphanes, 2021.

3. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 20.

4. *Ibid.*, p. 187.

5. *Ibid.*, p. 172.

L'anarchie ontologique

politique révèle ce que la politique occulte, le « sans pourquoi », c'est-à-dire le non-gouvernable¹.

« AUJOURD'HUI, QUE FAIRE ? »

Pourquoi dès lors Schürmann ne franchit-il jamais la ligne qui sépare l'anarchie de l'anarchisme ? Parce que « la transgression, dit-il, ne dénote pas le passage au-delà de la clôture, ni quelque pas au-delà de la ligne (*trans lineam*)² ».

La question « qu'est-ce que l'anarchie à venir ? » ne peut précisément recevoir de réponse qui soit à hauteur d'anarchie. La liberté qui s'annonce avec le dépérissement des principes est une liberté inédite, « qui nous donne si peu à choisir, à vouloir, à légiférer, à devoir³ », et « n'a plus rien à voir avec le "choix" délibératif aristotélicien, la "volonté divisée d'avec elle-même" augustinienne, la causalité et l'"auto-détermination morale" kantienne, ni même avec "le choix fondamental dans lequel je décide de mon être" sartrien⁴ ».

Dire « je suis anarchiste », choisir de le dire, vouloir le dire, contredirait l'anarchie elle-même, la transformerait en une position, donc en une nouvelle *arkhè*.

1. Voir « Une rose qui ne fleurit pas, un adolescent qui refuse de devenir adulte, une maison qui reste en chantier », p. 372.

2. *Ibid.*, p. 135.

3. *Ibid.*, p. 127.

4. *Id.*

Au voleur !

LE DOUBLE BIND

N'est-ce pas là toutefois, pour Schürmann, une manière de dénier l'anarchisme souterrain de sa propre démarche ? À commencer, encore une fois, par l'« emprunt » du mot « anarchie » à la tradition politique de laquelle il tient tant à se dissocier ?

L'argument fort qu'il opposerait à cette objection – tout comme à ma recherche systématique du lieu secret de la dénégation de l'anarchisme dans la pensée philosophique – serait qu'*anarchie et anarchisme sont nécessairement voués à se dissocier*. L'anarchisme, en effet, est la version ontique de l'anarchie ontologique. Il serait impossible de dire, sans contradiction, sans offuscation de la différence ontologique : « Je suis anarchiste. » Se reconnaître anarchiste, encore une fois, tenter d'exposer ce que l'anarchisme « est », annulerait cela même que l'on tente de reconnaître et d'exposer. S'il « est » un anarchisme, celui-ci ne peut que se confondre avec la logique de la dénégation et de la dissociation elles-mêmes. Héno-anarchie-négative.

« Le Non est plus grand que le Oui¹. » Coïncidence de la position et de la transgression. La forme contemporaine de l'hénologie négative, de son anarchi(sm)e, serait alors le *double bind*, la « double contrainte ».

L'expression *double bind* fut créée en 1956 par Gregory Bateson, si je m'en souviens bien. Je retiens ici trois traits formels

1. « L'hénologie comme dépassement de la métaphysique », art. cité, p. 140.

L'anarchie ontologique

[de] ce concept : une première injonction qui pose la loi ; une seconde injonction qui déclare la contre-loi, en conflit avec la première ; et enfin une troisième injonction « interdisant à la victime de sortir du champ » constitué par les deux premières injonctions¹.

Le *double bind*, double injonction ou injonction contradictoire, grippe la logique de gouvernement, frappe d'impuissance le commandement et l'obéissance tout à la fois. Obéir à une injonction contradictoire, du type « soyez spontané », revient immédiatement à lui désobéir. Commander en lançant une injonction contradictoire, c'est être commandé par elle puisqu'elle ne peut être obéie. La double contrainte unit en quelque sorte l'impossible autonomie du sujet kantien à la douleur du héros tragique, toujours condamné à obéir à deux lois contradictoires. Ce dernier, en effet, « se trouve à l'intersection de deux lois² ». À l'intersection, du même coup, de deux transgressions. « Qu'Agamemnon choisisse de désertir son poste de commandant ou de déranger sa lignée, il n'y a aucune issue à la situation qui n'engendre la culpabilité³. » Plus loin :

Un déni tragique est nécessaire lorsque naît une loi univoque. [...] Le héros voit les lois en conflit. Puis – c'est le moment du déni tragique – il s'aveugle à l'une des deux, gardant le regard fixé sur l'autre⁴.

1. « *Legislation-Transgression* », *loc. cit.*, note, p. 122. « Manifestement, je ne me réfère pas à ces caractéristiques selon l'usage qui en est fait en psychologie sociale », précise Schürmann.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 127-128.

Au voleur !

L'impossibilité de se dire anarchiste ne contredirait donc pas l'anarchisme mais le respecterait. La dissociation entre anarchie et anarchisme formerait ce *double bind* (« soyez anarchiste ») qui, dans son impossible possibilité, est une arme puissante contre le préjugé gouvernemental. Le *double bind*, en effet, ne se gouverne pas. La schize entre anarchie ontologique et anarchisme politique, qui ne peuvent coexister sans se crever mutuellement les yeux, serait en fin de compte la signature anarchiste du *Principe d'anarchie*.

DÉLÉGITIMATION DE LA PHILOSOPHIE, DÉSARMEMENT DE L'INJONCTION CONTRADICTOIRE

Conclusion d'autant plus juste que Schürmann est attentif à ne pas constituer le *double bind* lui-même en principe. Au moment où l'on pourrait croire qu'il enferme définitivement l'anarchisme politique dans la prison philosophique de la négativité, c'est la philosophie qui s'anarchise.

Dénonçant le risque de pétrification de la déconstruction par la déconstruction elle-même, sa capture infinie dans le *double bind*, Schürmann annonce la nécessité de *délegitimer la déconstruction*, c'est-à-dire de *délegitimer la délégitimation elle-même*. De devenir ainsi anarchiste, peut-être enfin ?

Il faut distinguer « deux instances de légitimation » : « celle qui établit la légitimité d'une régulation d'obéissance » (philosophie traditionnelle)¹ et celle qui, « dans le programme

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 226. L'expression est de Max Weber, précise Schürmann en note (note 13, p. 226).

L'anarchie ontologique

du "dépassement de la métaphysique", abroge les représentations principielles sur lesquelles reposent de tels systèmes de régulation » (déconstruction)¹. Il ne suffit pas de repérer l'hétéronormativité et l'auto-transgression à l'œuvre dans la structure archique de la métaphysique, il faut encore priver ce geste de repérage lui-même de toute autorité gouvernementale. En effet, « la destitution d'une origine qui commence et qui commande – la révocation des titres de règne dispensés par la métaphysique – procède comme une cassation. Il lui faut des critères. Annuler les instruments juridiques d'un pouvoir ayant trop longtemps passé pour légitime, c'est encore exercer une compétence juridique². » Il faut dès lors, une fois reconnue la légitimité de la délégitimation déconstructrice, la délégitimer à son tour.

La délégitimation anarchique implique dès lors, une fois pour toutes, l'« annihilation de la fonction légitimante, justificatrice, de la philosophie³ ». Cette annihilation suppose la mise au point d'un troisième type de lecture : après la lecture traditionnelle, après la lecture déconstructrice (qui délégitime la première), vient la lecture délégitimante de la lecture déconstructrice elle-même.

La philosophie permet bien d'entreprendre, sur l'anarchie, le travail que l'anarchisme n'a pas fait. Travail de méditation du principe sans lequel l'anarchie n'est qu'une autre version du règne de l'*arkhè*. Mais ce travail de méditation conduit à une sortie hors de la philosophie puisque la philosophie

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 215. Voir aussi « la légitimation de l'origine anarchique requerra une déduction », puis une délégitimation, p. 227.

Au voleur !

demeure, y compris dans sa forme postmétaphysique, une entreprise nomothétique.

Maintenant, Schürmann accomplit-il vraiment cette sortie ? N'est-ce pas au moment où il la pense comme advenue de l'anarchie qu'il fait preuve de la plus grande dénégation ?

LE TEMPLE (GREC) DU SOLEIL

Quel type de lecture, quel type d'agir sont-ils libérés par cette délégitimation ? Au cœur du *Principe d'anarchie* se trouve un petit archipel de sens, un peu isolé du reste du propos bien qu'enchâssé en lui. Surprenant par son sujet, il semble ouvrir un ailleurs au continent du livre. Schürmann quitte la Grèce pour le Pérou et évoque la conquête de l'Empire inca – l'un des trois grands empires de l'Amérique précolombienne. Pizarro, au tournant des années 1530, devient gouverneur de l'actuel Pérou et fait de son domaine le centre de l'expansion colonisatrice espagnole. Nous partons donc soudain en voyage dans les Andes, plus exactement à Cuzco, la ville « en forme de puma », lovée au pied des montagnes : « La ville est encaissée entre deux rangées de montagnes qui s'élèvent à six mille mètres¹. »

Schürmann analyse alors la dislocation de l'Empire inca, la soumission des colonisés, la perte de leur monde. Il se réfère au grand ethnologue et anthropologue Nathan Wachtel, qui, dans son livre, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, a restitué le point

1. *Ibid.*, p. 40.

L'anarchie ontologique

de vue des indigènes traumatisés par le débarquement de Pizarro et de ses hommes¹.

Dans le sillage de Wachtel, Schürmann analyse la « spoliation » colonisatrice².

Ce qui se passe dans la transition de l'ère précoloniale à l'ère coloniale, c'est d'abord une dépossession. Les Indiens sont privés de la possession de leur or, de leurs biens et de leurs terres, de leur paix, de leur production et de leur consommation, de leurs sites et de leurs rites, de leur organisation administrative et spirituelle, de leur progéniture, de leur vie³.

Quelle est la portée de cette critique de la colonisation ? En un premier temps, on pense bien sûr qu'elle coïncide avec la critique de la métaphysique et qu'elle excède aussi, du même coup, les limites eurocentrées de la déconstruction. Qu'elle en délégitime les prétentions en assimilant la philosophie à une forme de colonialisme. De plus, Schürmann n'est-il pas en train d'envisager, avec ce voyage, un autre sens du mot « vol », plus « matériel », social, économique, que celui du recel métaphysique ? De rapporter la catastrophe coloniale au capitalisme, que prolonge l'état présent

1. Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971. Dans un livre ultérieur, *Le Retour des ancêtres*, Wachtel a montré qu'« il y a peut-être plus mal lotis encore que ces vaincus-là : les "vaincus des vaincus", les Indiens Urus, qui formaient au XVI^e siècle le quart de la population des hauts plateaux de Bolivie et qui, marginalisés par les Aymaras devenus majoritaires, survivent aujourd'hui dans l'indifférence et le mépris ». *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990. Voir Daniel Bermond, « Nathan Wachtel : l'écho des vaincus », *L'Histoire*, avril 2009.

2. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 237.

3. *Ibid.*, p. 242.

Au voleur !

de Cuzco et du Machu Picchu, devenus « marchandises » sur le marché touristique international » ?¹ Serait-il en train de quitter l'« enclos » occidental des concepts ? De développer une *autre* critique du pouvoir ?

Au monde d'avant la conquête, déclare encore Schürmann, « il faut bien avouer que nous [ne] comprenons rien. [...] Comment les choses furent présentes avant l'arrivée des conquistadores, voilà qui nous échappe à jamais² ». Cet échec du comprendre prépare-t-il une forme de révolte contre le gouvernement philosophique, contre l'impérialisme logique qui barre l'accès, précisément, à la critique du gouvernement et de l'impérialisme ?

En réalité, on ne tarde pas à s'apercevoir que Schürmann applique *telles quelles* au contexte inca les catégories élaborées au cours de sa lecture des Grecs et de Heidegger. La conquête de l'Empire inca, sa prolongation contemporaine par la marchandisation des sites, sont entièrement et uniformément interprétées en termes de passage d'une formation de domination à une autre, comme si l'Empire inca avait le statut d'un moment de la tradition métaphysique, et sa dévastation celui d'un « revers ». La conceptualité philosophique demeure, qui domine l'analyse de la domination.

De la splendeur inca au monde de Pizzaro, il y a selon Schürmann passage d'une *arkhè* à l'autre. L'Empire inca, avant la colonisation, est structuré lui aussi par un paradigme archique. « Cuzco porte son principe inscrit en lui³. »

1. *Ibid.*, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 44.

3. *Ibid.*, p. 41.

1. l'anarchie ontologique

Ce principe est, comme l'*arkhè* grecque, d'autorité et d'intelligibilité à la fois.

Autorité : Cuzco est le centre « de cet empire le plus centralisé qui fut¹ ». En effet, « "inca" est le nom de la classe régnante. Quand ce nom est écrit avec une majuscule il désigne le chef de cette classe. Le puma en est l'insigne. Il symbolise le principe en tant qu'autorité, *princeps*. De la place centrale partaient des routes dallées qui suivaient les lignes de crête et sur lesquelles les coureurs transmettaient les appels, les directives, les décrets, les verdicts, jusqu'à ce qui est aujourd'hui l'Argentine au Sud, et Quito au nord². »

Intelligibilité : Le principe d'intelligibilité de la civilisation inca est le système décimal. « La population, les animaux, les travaux, le soi-même, étaient lotis en unités décimales³. » Ce système a permis « la soumission de tribus hétéroclites au pouvoir central⁴ ». Enfin, « l'empire inca a pu être panandin parce qu'il était un système, une pyramide à base décagonale. Ainsi, l'origine de ce système, entendue comme *arkhè* et comme principe, permet de comprendre cette société et ses exploits⁵ ».

L'ethnocentrisme de cette lecture devient plus criant encore lorsque Schürmann caractérise la conquête et la colonisation en termes de « transition époquale⁶ ». « Quand

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Id.* Schürmann en détaille assez longuement l'organisation, p. 42-43 notamment.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 44.

6. *Passim.*

symptômes de colonialité ? Schürmann écrivait à une époque où la notion de « colonialité » n'était certes pas encore bien connue. Introduite dans la seconde moitié ^{xx} siècle par le sociologue péruvien Anibal Quijano, cette notion a une signification différente de celle de « colonialisme ». La colonialité caractérise la poursuite de la colonisation au-delà de la décolonisation. Elle désigne ainsi la survivance, sous une forme modifiée bien qu'intacte, de l'idéologie et du système coloniaux après leur cessation officielle¹. Le néologisme « colonialité » a été forgé à partir des termes « colonisation » et « modernité », inséparables l'un de l'autre et dont la conquête de l'Amérique a scellé selon Quijano la coïncidence. La souveraineté philosophique du sujet va de pair, à l'orée de la modernité, avec l'impérialisme européen, le vol des terres et l'esclavage. Comme l'affirme également le philosophe argentin Enrique Dussel : « Avant l'*ego cogito*, il y a un *ego conquiro*, le "je conquiers" est le fondement pratique du "je pense"². »

Or comment ne pas lire rétrospectivement le tropisme andin de Schürmann, son analyse de la conquête espagnole,

1. Voir en particulier « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú indígena*, 13(29), 1922. Traduction anglo-américaine : « Coloniality and Modernity/Rationality », in Goran Therborn (éd.), *Globalizations and Modernities*, Forskningsradnamnden Stockholm, 1999. « Pensée décoloniale » est également le nom d'un ensemble de théoriciens latino-américain initialement réunis au sein du groupe « Modernité/Colonialité » – Anibal Quijano, Enrique Dussel, Ramon Grosfoguel, Walter Mignolo.

2. Cité in Ramon Grosfogel, « Decolonizing Western Universalisms. Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity, Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (3), 2012, p. 88-104, p. 89. Voir aussi Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Edicol, Ciudad de México, 1977 ; et *1492 : El encubrimiento del Otro : hacia el origen del « mito de la modernidad »*, La Paz, Plural Editores, 1994.

L'anarchie ontologique

à la lumière de cette notion de colonialité ? Comment ne pas déceler dans son discours la persistance du commencer et du commander, la confiance dans le caractère transférable, exportable, du schème époqual ? La marque, également, de la toute-puissance déconstructrice ? La ressource dominatrice non seulement du principe d'anarchie mais également de l'anarchie du principe tout uniment interprétée à partir de l'hénologie négative ?

L'anarchie, chez Schürmann, ne parvient pas à excéder les frontières ontologiques qui, de fait, l'archaïsent. Elle cherche sa délégitimation dans le voyage vers un ailleurs qui n'est en fait qu'une version exotique du même monde et de la même légitimité.

« Pourquoi [le] gué de la philosophie serait-il une seule pierre ?¹ », demande-t-il avec René Char à la toute dernière page de son livre. Oui, pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs pierres et plusieurs façons de franchir le gué ? En attendant, il semble que les pierres sans ciment des murs de Cuzco, qui s'ajointent toutes seules et dont l'énigme n'a jamais été entièrement élucidée, demeurent pour Schürmann principiellement enchâssées dans les soubassements d'un temple grec.

POUR COMPRENDRE...

Je le disais plus haut, déclarer « je suis anarchiste » contredirait l'anarchisme lui-même. Cependant, si « pour

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 431.

Au voleur !

comprendre la pauvreté, il faut être pauvre. [Si] pour comprendre le détachement, il faut être détaché. [Si] chez Heidegger, pour comprendre le tournant, il faut soi-même faire demi-tour. [Si] pour comprendre le saut primitif qu'est l'originale, il faut faire un bond. [Si] pour comprendre la temporalité authentique, il faut exister authentiquement. [Si] pour comprendre la directionalité, *Sinn*, de l'être, il faut devenir *besinnlich*, recueilli. [Si] pour comprendre le jeu sans pourquoi du quadriparti, il faut vivre sans pourquoi. [Si] pour comprendre le délaissement, il faut être délaissé¹ », alors pour comprendre l'anarchie, ne faut-il pas être...

1. *Ibid.*, p. 342-343.

Au voleur !

“des techniques de pouvoir mobiles, polymorphes, circonstancielles” étaient en passe de remplacer les techniques de pouvoir confiées aux mains du seul souverain¹. » La gouvernementalité s’émiette désormais en un ensemble de micro-procédures de contrôle qui minent « le concept archimétaphysique du pouvoir comme quelque chose que l’on possède et que l’on délègue » – concept qui a soutenu « toutes les théories du contrat et leurs corollaires² ».

Schürmann propose une interprétation du motif foucauldien de l’expérimentation du transcendantal développé dans *Qu’est-ce que les Lumières ?*³ « La question kantienne, écrit Foucault, était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir. Il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive [...]. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible⁴. » Aussi, poursuit-il : « [l’]attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale⁵. »

1. R. Schürmann, « Legislation-Transgression. Strategies and Counterstrategies in the Transcendental Justification of Norms », in *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, p. 77-120, p. 118. Malte Fabian Rauch et Nicolas Schneider soulignent à juste titre que la trajectoire philosophique de Schürmann suit une double orientation. La première est la « ligne d’une fissure allant s’approfondissant dans la tradition métaphysique et menant à sa désintégration : “Marx, Nietzsche et Heidegger [...]” ». La seconde une orientation plus contemporaine qui conduit Schürmann à lire Derrida, Deleuze et surtout Foucault.

2. *Ibid.*, p. 120.

3. In « Legislation-Transgression. Strategies and Counterstrategies in the Transcendental Justification of Norms », *loc. cit.*

4. M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières ?*, dans *Dits et Écrits II*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1381-1397, p. 1393.

5. *Ibid.*, p. 1393.

L'anarchie ontologique

Schürmann radicalise ce point. Pour lui, l'attitude expérimentale, le franchissement des limites, sont déjà à l'œuvre dans la pensée pratique de Kant. Légiférer, c'est imposer un ordre. Mais connaît-on jamais l'origine de la loi ? Celle-ci ne demeure-t-elle pas indéterminée¹ ? Or s'il est imposé par une loi incapable de justifier son origine, l'ordre pratique demeure secrètement illégitime. Il suit de cela que la logique de gouvernement – commander et obéir – est vouée à se transgresser elle-même.

D'un côté, le commandement doit être au-dessus des lois, plus autoritaire que toute loi, puisque l'origine de la loi est indéterminée. « Dans la mesure où le type nomothétique demeure au-dessus de ses lois, il les transgresse à mesure qu'il les édicte. La simultanéité de la transgression formelle des commandements par le commandant est même la condition de validité des règles, pour leur statut de valeur. S'il n'excède pas ses créations elles cesseront d'être normatives². » De l'autre, l'obéissance, « contre-stratégie de la transgression dans la construction de la délégation de pouvoir³ », se transgresse aussi elle-même. Dans la mesure où les sujets délèguent « volontairement » leur pouvoir, ils commandent leur propre soumission. Leur obéissance est un acte de souveraineté. Les sujets se commandent d'obéir.

1. Schürmann cite Derrida (« La Loi du genre ») en exergue de son article : « Et s'il y avait, logée au cœur de la loi elle-même, une loi d'impureté ou un principe de contamination ? Et si la condition de possibilité de la loi était l'*a priori* d'une contre-loi, un axiome d'impossibilité, qui en affole le sens, l'ordre et la raison ? ». « *Legislation-Transgression...* », *loc. cit.*, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 100.

3. *Ibid.*, p. 118.

Au voleur !

Il y a donc du commandement dans l'obéissance et de l'obéissance dans le commandement. De sorte que les individus, s'assujettissant eux-mêmes, ont toujours déjà gouverné leur obéissance et transgressé leur gouvernabilité par le pouvoir. La détermination pratique de la politique telle que Kant la pose tend vers son contraire puisqu'elle ne peut « s'arrêter de renforcer la contre-stratégie vers la "démocratie directe" au sein même des stratégies de la démocratie représentative¹ ». Foucault a bien montré, dit Schürmann, qu'être sujet revenait toujours, d'une manière ou d'une autre, à « se constituer soi-même en sujet » et par là même, d'une manière ou d'une autre, « en sujet anarchique² ».

Délivré de la compréhension téléocratique, délivré du même coup de l'« enclos époqual³ » des formations de domination, dont il faut sortir⁴, le politique trouve enfin, entre Plotin et Foucault, son sens, né de la venue au jour de l'autotransgression de tout commandement et de toute obéissance. En écho à l'« attitude expérimentale » de la critique foucauldienne, Schürmann a cette très belle définition de l'anarchie comme « commencement d'expérience⁵ ». Le

1. *Ibid.*, p. 120. (« It cannot stop short of strengthening the counter-strategy towards "direct democracy" within the strategies of representative democracy »).

2. R. Schürmann, « Se constituer soi-même en sujet anarchique », *Les Études philosophiques*, n° 4 « Foucault/Recherches », octobre-décembre 1986, p. 451-471. Publié en anglais (« On Constituting Oneself as an Anarchistic Subject ») dans *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, p. 7-30. Publié en volume sous le titre *Se constituer soi-même comme sujet anarchique. Trois essais*, Zurich, Diaphanes, 2021.

3. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 20.

4. *Ibid.*, p. 187.

5. *Ibid.*, p. 172.

L'anarchie ontologique

politique révèle ce que la politique occulte, le « sans pourquoi », c'est-à-dire le non-gouvernable¹.

« AUJOURD'HUI, QUE FAIRE ? »

Pourquoi dès lors Schürmann ne franchit-il jamais la ligne qui sépare l'anarchie de l'anarchisme ? Parce que « la transgression, dit-il, ne dénote pas le passage au-delà de la clôture, ni quelque pas au-delà de la ligne (*trans lineam*)² ».

La question « qu'est-ce que l'anarchie à venir ? » ne peut précisément recevoir de réponse qui soit à hauteur d'anarchie. La liberté qui s'annonce avec le dépérissement des principes est une liberté inédite, « qui nous donne si peu à choisir, à vouloir, à légiférer, à devoir³ », et « n'a plus rien à voir avec le "choix" délibératif aristotélicien, la "volonté divisée d'avec elle-même" augustinienne, la causalité et l'"auto-détermination morale" kantienne, ni même avec "le choix fondamental dans lequel je décide de mon être" sartrien⁴ ».

Dire « je suis anarchiste », choisir de le dire, vouloir le dire, contredirait l'anarchie elle-même, la transformerait en une position, donc en une nouvelle *arkhè*.

1. Voir « Une rose qui ne fleurit pas, un adolescent qui refuse de devenir adulte, une maison qui reste en chantier », p. 372.

2. *Ibid.*, p. 135.

3. *Ibid.*, p. 127.

4. *Id.*

Au voleur !

LE DOUBLE BIND

N'est-ce pas là toutefois, pour Schürmann, une manière de dénier l'anarchisme souterrain de sa propre démarche ? À commencer, encore une fois, par l'« emprunt » du mot « anarchie » à la tradition politique de laquelle il tient tant à se dissocier ?

L'argument fort qu'il opposerait à cette objection – tout comme à ma recherche systématique du lieu secret de la dénégation de l'anarchisme dans la pensée philosophique – serait qu'*anarchie et anarchisme sont nécessairement voués à se dissocier*. L'anarchisme, en effet, est la version ontique de l'anarchie ontologique. Il serait impossible de dire, sans contradiction, sans offuscation de la différence ontologique : « Je suis anarchiste. » Se reconnaître anarchiste, encore une fois, tenter d'exposer ce que l'anarchisme « est », annulerait cela même que l'on tente de reconnaître et d'exposer. S'il « est » un anarchisme, celui-ci ne peut que se confondre avec la logique de la dénégation et de la dissociation elles-mêmes. Héno-anarchie-négative.

« Le Non est plus grand que le Oui¹. » Coïncidence de la position et de la transgression. La forme contemporaine de l'hénologie négative, de son anarchi(sm)e, serait alors le *double bind*, la « double contrainte ».

L'expression *double bind* fut créée en 1956 par Gregory Bateson, si je m'en souviens bien. Je retiens ici trois traits formels

1. « L'hénologie comme dépassement de la métaphysique », art. cité, p. 140.

L'anarchie ontologique

[de] ce concept : une première injonction qui pose la loi ; une seconde injonction qui déclare la contre-loi, en conflit avec la première ; et enfin une troisième injonction « interdisant à la victime de sortir du champ » constitué par les deux premières injonctions¹.

Le *double bind*, double injonction ou injonction contradictoire, grippe la logique de gouvernement, frappe d'impuissance le commandement et l'obéissance tout à la fois. Obéir à une injonction contradictoire, du type « soyez spontané », revient immédiatement à lui désobéir. Commander en lançant une injonction contradictoire, c'est être commandé par elle puisqu'elle ne peut être obéie. La double contrainte unit en quelque sorte l'impossible autonomie du sujet kantien à la douleur du héros tragique, toujours condamné à obéir à deux lois contradictoires. Ce dernier, en effet, « se trouve à l'intersection de deux lois² ». À l'intersection, du même coup, de deux transgressions. « Qu'Agamemnon choisisse de désertir son poste de commandant ou de déranger sa lignée, il n'y a aucune issue à la situation qui n'engendre la culpabilité³. » Plus loin :

Un déni tragique est nécessaire lorsque naît une loi univoque. [...] Le héros voit les lois en conflit. Puis – c'est le moment du déni tragique – il s'aveugle à l'une des deux, gardant le regard fixé sur l'autre⁴.

1. « *Legislation-Transgression* », *loc. cit.*, note, p. 122. « Manifestement, je ne me réfère pas à ces caractéristiques selon l'usage qui en est fait en psychologie sociale », précise Schürmann.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 127-128.

Au voleur !

L'impossibilité de se dire anarchiste ne contredirait donc pas l'anarchisme mais le respecterait. La dissociation entre anarchie et anarchisme formerait ce *double bind* (« soyez anarchiste ») qui, dans son impossible possibilité, est une arme puissante contre le préjugé gouvernemental. Le *double bind*, en effet, ne se gouverne pas. La schize entre anarchie ontologique et anarchisme politique, qui ne peuvent coexister sans se crever mutuellement les yeux, serait en fin de compte la signature anarchiste du *Principe d'anarchie*.

DÉLÉGITIMATION DE LA PHILOSOPHIE, DÉSARMEMENT DE L'INJONCTION CONTRADICTOIRE

Conclusion d'autant plus juste que Schürmann est attentif à ne pas constituer le *double bind* lui-même en principe. Au moment où l'on pourrait croire qu'il enferme définitivement l'anarchisme politique dans la prison philosophique de la négativité, c'est la philosophie qui s'anarchise.

Dénonçant le risque de pétrification de la déconstruction par la déconstruction elle-même, sa capture infinie dans le *double bind*, Schürmann annonce la nécessité de *délegitimer la déconstruction*, c'est-à-dire de *délegitimer la délégitimation elle-même*. De devenir ainsi anarchiste, peut-être enfin ?

Il faut distinguer « deux instances de légitimation » : « celle qui établit la légitimité d'une régulation d'obéissance » (philosophie traditionnelle)¹ et celle qui, « dans le programme

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 226. L'expression est de Max Weber, précise Schürmann en note (note 13, p. 226).

du "dépassement de la métaphysique", abroge les représentations principielles sur lesquelles reposent de tels systèmes de régulation » (déconstruction)¹. Il ne suffit pas de repérer l'hétéronormativité et l'auto-transgression à l'œuvre dans la structure archique de la métaphysique, il faut encore priver ce geste de repérage lui-même de toute autorité gouvernementale. En effet, « la destitution d'une origine qui commence et qui commande – la révocation des titres de règne dispensés par la métaphysique – procède comme une cassation. Il lui faut des critères. Annuler les instruments juridiques d'un pouvoir ayant trop longtemps passé pour légitime, c'est encore exercer une compétence juridique². » Il faut dès lors, une fois reconnue la légitimité de la délégitimation déconstructrice, la délégitimer à son tour.

La délégitimation anarchique implique dès lors, une fois pour toutes, l'« annihilation de la fonction légitimante, justificatrice, de la philosophie³ ». Cette annihilation suppose la mise au point d'un troisième type de lecture : après la lecture traditionnelle, après la lecture déconstructrice (qui délégitime la première), vient la lecture délégitimante de la lecture déconstructrice elle-même.

La philosophie permet bien d'entreprendre, sur l'anarchie, le travail que l'anarchisme n'a pas fait. Travail de méditation du principe sans lequel l'anarchie n'est qu'une autre version du règne de l'*arkhè*. Mais ce travail de méditation conduit à une sortie hors de la philosophie puisque la philosophie

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 215. Voir aussi « la légitimation de l'origine anarchique requerra une déduction », puis une délégitimation, p. 227.

Au voleur !

demeure, y compris dans sa forme postmétaphysique, une entreprise nomothétique.

Maintenant, Schürmann accomplit-il vraiment cette sortie ? N'est-ce pas au moment où il la pense comme advenue de l'anarchie qu'il fait preuve de la plus grande dénégation ?

LE TEMPLE (GREC) DU SOLEIL

Quel type de lecture, quel type d'agir sont-ils libérés par cette délégitimation ? Au cœur du *Principe d'anarchie* se trouve un petit archipel de sens, un peu isolé du reste du propos bien qu'enchâssé en lui. Surprenant par son sujet, il semble ouvrir un ailleurs au continent du livre. Schürmann quitte la Grèce pour le Pérou et évoque la conquête de l'Empire inca – l'un des trois grands empires de l'Amérique précolombienne. Pizarro, au tournant des années 1530, devient gouverneur de l'actuel Pérou et fait de son domaine le centre de l'expansion colonisatrice espagnole. Nous partons donc soudain en voyage dans les Andes, plus exactement à Cuzco, la ville « en forme de puma », lovée au pied des montagnes : « La ville est encaissée entre deux rangées de montagnes qui s'élèvent à six mille mètres¹. »

Schürmann analyse alors la dislocation de l'Empire inca, la soumission des colonisés, la perte de leur monde. Il se réfère au grand ethnologue et anthropologue Nathan Wachtel, qui, dans son livre, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, a restitué le point

1. *Ibid.*, p. 40.

L'anarchie ontologique

de vue des indigènes traumatisés par le débarquement de Pizarro et de ses hommes¹.

Dans le sillage de Wachtel, Schürmann analyse la « spoliation » colonisatrice².

Ce qui se passe dans la transition de l'ère précoloniale à l'ère coloniale, c'est d'abord une dépossession. Les Indiens sont privés de la possession de leur or, de leurs biens et de leurs terres, de leur paix, de leur production et de leur consommation, de leurs sites et de leurs rites, de leur organisation administrative et spirituelle, de leur progéniture, de leur vie³.

Quelle est la portée de cette critique de la colonisation ? En un premier temps, on pense bien sûr qu'elle coïncide avec la critique de la métaphysique et qu'elle excède aussi, du même coup, les limites eurocentrées de la déconstruction. Qu'elle en délégitime les prétentions en assimilant la philosophie à une forme de colonialisme. De plus, Schürmann n'est-il pas en train d'envisager, avec ce voyage, un autre sens du mot « vol », plus « matériel », social, économique, que celui du recel métaphysique ? De rapporter la catastrophe coloniale au capitalisme, que prolonge l'état présent

1. Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971. Dans un livre ultérieur, *Le Retour des ancêtres*, Wachtel a montré qu'« il y a peut-être plus mal lotis encore que ces vaincus-là : les "vaincus des vaincus", les Indiens Urus, qui formaient au XVI^e siècle le quart de la population des hauts plateaux de Bolivie et qui, marginalisés par les Aymaras devenus majoritaires, survivent aujourd'hui dans l'indifférence et le mépris ». *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990. Voir Daniel Bermond, « Nathan Wachtel : l'écho des vaincus », *L'Histoire*, avril 2009.

2. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 237.

3. *Ibid.*, p. 242.

Au voleur !

de Cuzco et du Machu Picchu, devenus « marchandises » sur le marché touristique international » ?¹ Serait-il en train de quitter l'« enclos » occidental des concepts ? De développer une *autre* critique du pouvoir ?

Au monde d'avant la conquête, déclare encore Schürmann, « il faut bien avouer que nous [ne] comprenons rien. [...] Comment les choses furent présentes avant l'arrivée des conquistadores, voilà qui nous échappe à jamais² ». Cet échec du comprendre prépare-t-il une forme de révolte contre le gouvernement philosophique, contre l'impérialisme logique qui barre l'accès, précisément, à la critique du gouvernement et de l'impérialisme ?

En réalité, on ne tarde pas à s'apercevoir que Schürmann applique *telles quelles* au contexte inca les catégories élaborées au cours de sa lecture des Grecs et de Heidegger. La conquête de l'Empire inca, sa prolongation contemporaine par la marchandisation des sites, sont entièrement et uniformément interprétées en termes de passage d'une formation de domination à une autre, comme si l'Empire inca avait le statut d'un moment de la tradition métaphysique, et sa dévastation celui d'un « revers ». La conceptualité philosophique demeure, qui domine l'analyse de la domination.

De la splendeur inca au monde de Pizzaro, il y a selon Schürmann passage d'une *arkhè* à l'autre. L'Empire inca, avant la colonisation, est structuré lui aussi par un paradigme archique. « Cuzco porte son principe inscrit en lui³. »

1. *Ibid.*, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 44.

3. *Ibid.*, p. 41.

1. l'anarchie ontologique

Ce principe est, comme l'*arkhè* grecque, d'autorité et d'intelligibilité à la fois.

Autorité : Cuzco est le centre « de cet empire le plus centralisé qui fut¹ ». En effet, « "inca" est le nom de la classe régnante. Quand ce nom est écrit avec une majuscule il désigne le chef de cette classe. Le puma en est l'insigne. Il symbolise le principe en tant qu'autorité, *princeps*. De la place centrale partaient des routes dallées qui suivaient les lignes de crête et sur lesquelles les coureurs transmettaient les appels, les directives, les décrets, les verdicts, jusqu'à ce qui est aujourd'hui l'Argentine au Sud, et Quito au nord². »

Intelligibilité : Le principe d'intelligibilité de la civilisation inca est le système décimal. « La population, les animaux, les travaux, le soi-même, étaient lotis en unités décimales³. » Ce système a permis « la soumission de tribus hétéroclites au pouvoir central⁴ ». Enfin, « l'empire inca a pu être panandin parce qu'il était un système, une pyramide à base décagonale. Ainsi, l'origine de ce système, entendue comme *arkhè* et comme principe, permet de comprendre cette société et ses exploits⁵ ».

L'ethnocentrisme de cette lecture devient plus criant encore lorsque Schürmann caractérise la conquête et la colonisation en termes de « transition époquale⁶ ». « Quand

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Id.* Schürmann en détaille assez longuement l'organisation, p. 42-43 notamment.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 44.

6. *Passim.*

symptômes de colonialité ? Schürmann écrivait à une époque où la notion de « colonialité » n'était certes pas encore bien connue. Introduite dans la seconde moitié ^{XX} siècle par le sociologue péruvien Anibal Quijano, cette notion a une signification différente de celle de « colonialisme ». La colonialité caractérise la poursuite de la colonisation au-delà de la décolonisation. Elle désigne ainsi la survivance, sous une forme modifiée bien qu'intacte, de l'idéologie et du système coloniaux après leur cessation officielle¹. Le néologisme « colonialité » a été forgé à partir des termes « colonisation » et « modernité », inséparables l'un de l'autre et dont la conquête de l'Amérique a scellé selon Quijano la coïncidence. La souveraineté philosophique du sujet va de pair, à l'orée de la modernité, avec l'impérialisme européen, le vol des terres et l'esclavage. Comme l'affirme également le philosophe argentin Enrique Dussel : « Avant l'*ego cogito*, il y a un *ego conquiro*, le "je conquiers" est le fondement pratique du "je pense"². »

Or comment ne pas lire rétrospectivement le tropisme andin de Schürmann, son analyse de la conquête espagnole,

1. Voir en particulier « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *Perú indígena*, 13(29), 1922. Traduction anglo-américaine : « Coloniality and Modernity/Rationality », in Goran Therborn (éd.), *Globalizations and Modernities*, Forskningsradnamnden Stockholm, 1999. « Pensée décoloniale » est également le nom d'un ensemble de théoriciens latino-américain initialement réunis au sein du groupe « Modernité/Colonialité » – Anibal Quijano, Enrique Dussel, Ramon Grosfoguel, Walter Mignolo.

2. Cité in Ramon Grosfogel, « Decolonizing Western Universalisms. Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity, Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (3), 2012, p. 88-104, p. 89. Voir aussi Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Edicol, Ciudad de México, 1977 ; et *1492 : El encubrimiento del Otro : hacia el origen del « mito de la modernidad »*, La Paz, Plural Editores, 1994.

L'anarchie ontologique

à la lumière de cette notion de colonialité ? Comment ne pas déceler dans son discours la persistance du commencer et du commander, la confiance dans le caractère transférable, exportable, du schème époqual ? La marque, également, de la toute-puissance déconstructrice ? La ressource dominatrice non seulement du principe d'anarchie mais également de l'anarchie du principe tout uniment interprétée à partir de l'hénologie négative ?

L'anarchie, chez Schürmann, ne parvient pas à excéder les frontières ontologiques qui, de fait, l'archaïsent. Elle cherche sa délégitimation dans le voyage vers un ailleurs qui n'est en fait qu'une version exotique du même monde et de la même légitimité.

« Pourquoi [le] gué de la philosophie serait-il une seule pierre ?¹ », demande-t-il avec René Char à la toute dernière page de son livre. Oui, pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs pierres et plusieurs façons de franchir le gué ? En attendant, il semble que les pierres sans ciment des murs de Cuzco, qui s'ajointent toutes seules et dont l'énigme n'a jamais été entièrement élucidée, demeurent pour Schürmann principiellement enchâssées dans les soubassements d'un temple grec.

POUR COMPRENDRE...

Je le disais plus haut, déclarer « je suis anarchiste » contredirait l'anarchisme lui-même. Cependant, si « pour

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 431.

Au voleur !

comprendre la pauvreté, il faut être pauvre. [Si] pour comprendre le détachement, il faut être détaché. [Si] chez Heidegger, pour comprendre le tournant, il faut soi-même faire demi-tour. [Si] pour comprendre le saut primitif qu'est l'originale, il faut faire un bond. [Si] pour comprendre la temporalité authentique, il faut exister authentiquement. [Si] pour comprendre la directionnalité, *Sinn*, de l'être, il faut devenir *besinnlich*, recueilli. [Si] pour comprendre le jeu sans pourquoi du quadriparti, il faut vivre sans pourquoi. [Si] pour comprendre le délaissement, il faut être délaissé¹ », alors pour comprendre l'anarchie, ne faut-il pas être...

1. *Ibid.*, p. 342-343.

V

L'anarchie éthique

Hétéronomies d'Emmanuel Levinas

« Le Bien est anarchie¹. »

« Personne n'est du Bien l'esclave². »

Emmanuel Levinas

« Aimer Dieu est la seule façon de ne pas avoir de maître³. »

Paul Claudel

DE LA DISSOCIATION

Schürmann et Levinas ne se sont à l'évidence jamais rencontrés. Leurs « anarchies » ont toutefois au moins un point commun : la séparation nette d'avec l'anarchisme politique.

Sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles Levinas choisit parfois d'écrire le mot avec un trait d'union,

1. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* [1974], Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1990, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. Paul Claudel, cité par Michel Autrand, « Les saisons noires du jeune Claudel, 1882-1895 », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1999/3, n° 99, p. 400.

Au voleur !

an-archie, comme pour le distinguer de sa compréhension usuelle. « La notion d'an-archie telle que nous l'introduisons [...], déclare-t-il, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement¹. »

L'« idée de l'an-archie, chez Levinas, écrit Miguel Abensour, ne se réduit pas à sa signification politique. Levinas est soucieux de distinguer l'an-archie ou l'an-archique au sens où il l'entend – l'intrigue de l'humain, l'intrigue de la responsabilité – de l'anarchisme. L'anarchisme, doctrine politique, se constitue et s'affirme par le détour d'un principe et par le recours à un principe, à savoir l'invocation du principe de raison contre le principe d'autorité. Il en va tout autrement de l'an-archie². »

On ne trouvera donc, dans l'œuvre de Levinas, aucune référence précise à l'anarchisme. Ni à l'anarchisme politique traditionnel ni à l'anarchisme messianique de penseurs comme Scholem, Landauer ou Benjamin³. Pour l'auteur de *Totalité et infini*, l'an-archie n'est certainement pas dénuée de signification politique mais cette dernière ne doit rien aux théoriciens de l'anarchisme.

Les similitudes avec la pensée de Schürmann s'arrêtent cependant très vite. L'anarchie levinassienne est en effet étrangère à la déconstruction et résiste aussi du même coup à la logique du *double bind*. Il va falloir dès lors emprunter

1. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 160.

2. Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Paris, Hermann, 2012, p. 47.

3. Voir Michael Löwy, *La Révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, Éditions de L'Éclat, 2019, chap. « Walter Benjamin et l'anarchisme ».

L'anarchie éthique

un chemin particulier pour accéder à la région secrète où se tisse la dénégation.

On pensera que la raison de la dissociation entre anarchie et anarchisme est en réalité très claire : si Levinas n'est pas anarchiste, c'est parce qu'une telle position n'est pas compatible avec sa défense de l'État d'Israël et la revendication d'un certain sionisme. Levinas dénierait l'anarchisme pour ne pas avoir à s'expliquer de la contradiction prétendue qui existe entre son concept d'an-archie et l'acceptation de – voire l'adhésion à – la politique territoriale nationaliste et colonialiste d'Israël. Cette raison n'est pas une mauvaise raison, mais elle est trop simple, trop rapide. S'il ne faut pas l'écarter, il convient de voir qu'elle n'est que la partie émergée de l'iceberg. Je soutiens en effet que le motif de l'anarchie recèle chez Levinas un point plus obscur qui n'a fait l'objet, à ce jour, d'aucune élucidation.

AU-DELÀ DE LA DÉCONSTRUCTION

Levinas ne situe pas sa pensée dans le sillage de la déconstruction. C'est pourquoi il ne cherche pas à élucider le rapport entre tradition métaphysique et anarchie. « Métaphysique » signifie déjà pour lui dépassement de la métaphysique, « transcendance¹ ». La « vraie extériorité » de la métaphysique est son irréductibilité à l'ontologie².

1. Comme cela apparaît dès les premières lignes de *Totalité et infini. Essai sur l'intériorité*, (1961), Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essais », 1990.

2. *Ibid.*, p. 338.

Au voleur !

Dès 1930, dans *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas annonce, au titre de cette étrangèreté et de l'exotisme de sa propre pensée, la « sortie de Grèce¹ ». Sortie qui englobe aussi la sortie de la déconstruction. L'entreprise heideggerienne de *Destruktion* ou d'*Abbau* est peut-être une destitution de la téléocratie, comme l'affirme Schürmann, mais elle ne rompt pas en profondeur avec la structure du paradigme archique.

En effet, « l'« égoïsme » de l'ontologie se maintient même lorsque, dénonçant la philosophie socratique comme déjà oubliée de l'être et précocement en marche vers la notion du « sujet » et la puissance technique, Heidegger trouve, dans le présocratisme, la pensée comme *obéissance* à la vérité de l'être », affirme Levinas². La pensée heideggerienne reste ainsi une pensée gouvernée. Il n'y a précisément chez Heidegger aucune an-archie, même pas en principe. La différence ontologique n'est qu'une nouvelle version du rapport entre commandement et obéissance. Elle demeure pour cette raison prisonnière de la totalité archique. Par contraste, affirme Levinas, la « notion du transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent. [...] La transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé³ ».

C'est pourquoi tout voyage qui n'excède pas les catégories ontologiques est un voyage « allergique », réactif à l'altérité, colonisateur, impérialiste. Tout périple orienté par

1. E. Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Paris, Vrin, 2000.

2. E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 37. Je souligne.

3. *Ibid.*, p. 326.

L'anarchie éthique

la « certitude, qui demeure le guide et la garantie de toute l'aventure spirituelle de l'Être » reste une odyssée. Il demeure grec dans son exil, même au beau milieu des Andes. À Schürmann, Levinas aurait pu dire : « C'est pourquoi cette [votre] aventure n'est précisément pas une aventure. Elle n'est jamais dangereuse. Elle est possession de soi, principauté, *arkhè*. Ce qui peut lui arriver d'inconnu est à l'avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument¹. »

La possibilité d'une destitution du paradigme archique ne peut alors provenir ni de la fragilité de ses fondations ni d'un épuisement interne. Le paradigme, en lui-même, de lui-même, ne s'épuise pas du tout. Cette possibilité vient d'ailleurs, de ce dehors qu'est l'injonction éthique comme exposition à Autrui. Dehors absolu, sans négociation ni compromis : les « bouts du fil coupés par la Parque [ne] se renou[ent] pas après la coupure² ». Impossible de renouer les liens sectionnés de l'éthique et de l'ontologie³.

L'anarchie qui hante les textes de Levinas depuis les livres de jeunesse jusqu'aux dernières leçons talmudiques devient ainsi, au tournant des années 1960, le nom même de la question éthique. Antériorité plus ancienne que l'*a priori*, passivité continue d'un passé sans présent, l'exposition à Autrui marque le lieu où éthique et anarchie coïncident : la responsabilité. *Responsabilité anarchique*. Tel est l'oxymore de la transcendance.

1. *Ibid.*, p. 157.

2. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 25.

LA SUBSTITUTION SANS DOUBLE INJONCTION

Le dehors s'éprouve certes au-dedans. Si l'exposition à l'Autre n'est jamais un fait de conscience, si elle est plus ancienne que le moi, elle s'éprouve malgré tout d'abord en lui. « C'est à partir de la subjectivité comme soi » que s'instaure « la relation avec l'autre¹ ». La désobjectivation provoquée par l'appel du dehors est donc d'abord une épreuve subjective. Mais la responsabilité révèle en même temps le caractère secondaire de la subjectivité, son retard par rapport à cet Autre qui la précède en habitant en elle. C'est pourquoi le sujet, pris en otage, « ne s'apparaît pas mais s'immole² ».

Le chapitre d'*Autrement qu'être*, « La substitution », qui reprend le texte de 1965, propose sans doute l'analyse la plus saisissante de cette épreuve, qui confrontearchie du moi et anarchie de l'autre, en tant qu'ils partagent, depuis le dehors, le même dedans. Ils sont ensemble dans le même corps, la même peau trop étroite. « Dans la responsabilité en tant qu'assigné [...] – du dehors, assigné comme irremplaçable – s'accuse le sujet dans sa peau – mal dans sa peau, tranchant sur toute relation³. » Dans cette peau, « le rapport à l'autre précède l'auto-affection de la certitude⁴ ».

Il y a du paradoxe dans la substitution, Levinas le sait, qui parle d'un possible « scepticisme ». La substitution

1. *Ibid.*, p. 188.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 167.

4. *Ibid.*, p. 189.

L'anarchie éthique

n'est-elle pas tout simplement une forme d'aliénation ? La coexistence, diachronique et non synthétique, du Moi et de l'Autre en Moi, voilà « un parler ambigu », dit-il, qui demande « autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cet énoncé par l'énoncé même de cette impossibilité¹. »

L'énigme de la substitution n'en est une toutefois que pour la pensée ontologique, qui repose, quoi qu'elle en dise, sur l'« éternelle présence à soi² » du soi. En réalité, « le Soi-même échappe à la *relation*³ », il n'entre pas en rapport avec l'autre mais le laisse venir. Or « c'est peut-être là, dans cette référence à un fond d'an-archique passivité, que la pensée [...] diffère de la pensée ontologique⁴. »

La substitution prend forme dans la conscience mais n'est pas fondée en elle et n'en dérive pas non plus. C'est précisément ce caractère à la fois non principiel et non dérivé de la substitution qui fait d'elle le phénomène anarchique radical. Que peut bien être le mode d'être de ce qui ainsi n'« est pas », ne se fonde ni se déduit ? Levinas répond : l'obsession.

Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience : relation avec l'extériorité, « antérieure » à l'acte qui l'ouvrirait, relation qui, précisément, n'est pas acte, n'est pas thématization, n'est pas position au sens fichtéen... L'obsession traverse la conscience à contrecourant, s'inscrivant en elle comme étrangère : comme déséquilibre, comme délire,

1. *Ibid.*, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 179.

3. *Ibid.*, p. 181.

4. *Ibid.*, p. 179.

Au voleur !

défiant la thématization, échappant au *principe*, à l'origine, à la volonté, à l'*arkhè* qui se produit dans toute lueur de conscience. Mouvement, dans le sens originel du terme, anarchique¹.

Il n'est donc pas sûr qu'il faille voir dans la complexité de ce rapport entre dehors et dedans, qui tient l'autre et le même ensemble et infiniment séparés à la fois, une logique du *double bind*. Ni qu'il faille suivre Derrida lorsqu'il déclare : « cette pensée *de* la substitution nous entraîne vers une logique à peine pensable, presque indicible, celle du possible-impossible, l'itérabilité et la remplaçabilité de l'unique », « épouvantable fatalité d'une double contrainte ». Même si « Levinas ne [la] désigne jamais ainsi² ».

Justement, Levinas ne la désigne jamais ainsi.

Entre Moi et l'Autre se joue un mouvement similaire à celui qui anime la tension entre le Dire et le Dit. Il est vrai que cette tension peut évoquer une économie du « possible-impossible ». Comment, demande Levinas, dire l'an-archique en l'absence d'anarchie du langage ? La proposition prédicative, le « Dit » « apophantique », est la forme princeps du langage, même si « le Dire ne s'épuise pas en *apophansis*³ ». Il ne s'y épuise pas et pourtant il n'y a qu'un seul langage. Impossible de trouver un hors-champ de la parole, un phrasé absolument irréductible à la forme propositionnelle. Dès lors, l'an-archie ne peut se dire qu'au prix d'un outrage à la prédication dans la prédication, d'un « abus » de langage dans

1. *Ibid.*, p. 159.

2. J. Derrida, *Adieu. À Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 66-67.

3. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 18.

L'anarchie éthique

le langage. Levinas « exagère », « abuse » en dramatisant, au sens fort, la percée de l'anarchique dans l'ordre établi de la parole thématique¹. Le lexique de la douleur – persécution, traumatisme, otage, « expulsion hors d'essence² » – qui accompagne la substitution, ne détruit pas la phrase mais la fait vaciller par son outrance. Tout comme la substitution « exagère » l'étroitesse du Moi sans la détruire.

Si l'anarchie pouvait parler son langage propre, elle trahirait « l'impossibilité pour l'anarchique de se constituer en souveraineté, ce qu'implique l'in-condition même de l'anarchie³ ».

L'anarchie, en lutte contre la logique prédicative et sa pente autoritaire, ne peut laisser en elle qu'un sillage, « une trace que le discours, dans la douleur de l'expression, essaie de dire, mais la trace seulement⁴ ». Cette trace, imperceptible mais outrancière change tout cependant, elle est la strie de « la pensée qui diffère de la pensée ontologique⁵ ».

L'anarchie ne se montre donc pas à travers les fissures du paradigme archique. Elle n'est pas assignable non plus à la mécanique schizoïde de la disjonction. Que le moi soit substituable ne l'immobilise pas dans le piétinement de l'impossible.

S'il y a une faille du paradigme archique, elle tient précisément à son absence de faille, à son être de muraille, à

1. Voir Jean-Luc Marion, intervention au colloque « René Girard – Emmanuel Levinas : du sacré au saint », tenu le 4 novembre 2013 à l'École normale supérieure à Paris, disponible en ligne.

2. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 185.

3. *Ibid.*, p. 184.

4. *Ibid.*, p. 160.

5. *Ibid.*, p. 179.

Au voleur !

son aveuglement « où bonne logique peut mener et contre laquelle la philosophie occidentale ne s'était pas assez assurée¹ ». Logique qui a conduit à la « barbarie sanglante du national-socialisme ». Ce n'est pas dire pour autant que le paradigme archaïque soit le « mal élémental ». Ni que le mal aurait en quelque sorte « échappé » à la philosophie, qui croyait bien faire. Le mal ne provient pas d'un défaut de construction de l'archè, pas plus que d'une « quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, de quelque malentendu idéologique accidentel² ». Il est donc en ce sens impossible à déconstruire.

Si le « mal élémental » est une « possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'être », c'est-à-dire dans toute l'histoire de la philosophie pour culminer enfin dans la pensée heideggerienne, ce n'est pas parce que la philosophie serait la possibilité du mal. C'est parce que la possibilité de la philosophie est dès le départ une indifférence à l'Autre, et par là une indifférence et une insensibilité au mal. L'être est le mur d'indifférence de la philosophie. Ce pour quoi on ne peut pas vraiment savoir si, pour Levinas, la philosophie est coupable parce qu'elle fait le mal ou parce qu'elle s'en moque.

Malgré tout, la distance de l'éthique, sa transcendance, opposent une infinie résistance à cette indifférence. L'injonction éthique a une forme si singulière qu'elle ne peut pas être définitivement étouffée. Son extériorité est irréductible.

1. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot, 1997, p. 25.

2. *Id.*

1. anarchie éthique

DEUX, MAIS PAS DOUBLE

Il convient cependant, dit Levinas, de distinguer injonction et injonction. Et c'est précisément parce qu'il existe deux types d'injonction qu'il n'y a pas de double injonction. Les deux types d'injonction, qui ne se confondent pas, sont d'une part l'injonction ordinaire, le commandement de faire ceci ou cela, d'autre part l'injonction éthique. La première est structurée par la partition nette entre ordre donné et ordre exécuté. Dans le cas de l'injonction éthique, à l'inverse, ce rapport est profondément bouleversé. En effet, en elle, *l'obéissance précède le commandement*. Être responsable implique de répondre avant même d'entendre l'appel, avant même de l'intérioriser, de le laisser entrer dans l'économie de l'auto-affection et de la représentation. À trop prendre le temps d'entendre, on n'entend plus. Or il est déjà bien tard. « Je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. Je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé – sans intérioriser par la représentation et le concept de l'autorité qui me commande¹. » Tout se passe « comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre [...], mais à obéir à cet ordre avant qu'il ne se formule. Ou comme s'il se formulait avant tout présent possible, dans un passé qui se montre dans le présent de l'obéissance sans s'y *souvenir*, sans y venir de la mémoire en se formulant, par celui qui obéit dans cette obéissance même² ».

1. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 110.

2. *Ibid.*, p. 28.

Au voleur !

Le *double bind* est un commandement auquel on ne peut obéir qu'en désobéissant. L'injonction éthique quant à elle désarticule absolument toute relation entre commander et obéir, ainsi qu'entre obéissance et désobéissance, tout simplement parce qu'elle ne donne pas d'ordres, ne gouverne pas. Tout impératif au sens courant se trouve alors doublé, pris de vitesse par cette « obéissance précédant toute écoute du commandement¹ », cette « obéissance à un ordre s'accomplissant avant que l'ordre ne se fasse entendre, l'anarchie même² ».

HÉTÉRONOMIES

L'interruption de la logique de gouvernement, qui constitue la singularité absolue de la pensée de Levinas, donne lieu à l'un de ses concepts les plus importants : l'*hétéronomie*. L'« hétéronomie » – littéralement la loi de l'autre – n'est pas, comme on pourrait le croire, une aliénation. Autrui ne me dicte pas sa loi. Autrui en effet n'a jamais commencé à être l'autre, c'est pourquoi il ne se tient pas en un point spatio-temporel fixe d'où il pourrait commencer à commander. D'où il pourrait commencer à être. L'hétéronomie apparaît comme la marque de l'« antériorité de la responsabilité et de l'obéissance par rapport à l'ordre reçu ou au contrat³ ». La responsabilité ne répond qu'à

1. *Ibid.*, p. 232.

2. *Ibid.*, p. 78.

3. *Ibid.*, p. 28.

L'anarchie éthique

l'absence d'ordre – ce pour quoi, précisément, elle est responsable.

L'injonction anarchique est hétéronome dans la mesure où elle répond à ceux que « nous ne connaissons même pas¹ » – écho des voix qui se sont tues sans jamais avoir été officiellement entendues, des victimes dont le nom n'est écrit sur aucune stèle. Silence des disparus. « Le destin, affirme Levinas dans *Totalité et infini*, c'est l'histoire des historiographes, récits des survivants, qui interprètent, c'est-à-dire utilisent les œuvres des morts. Le recul historique qui rend cette historiographie, cette violence, cet asservissement possible, se mesure par le temps nécessaire pour que la volonté perde complètement son œuvre. L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient les œuvres des volontés mortes ; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants². »

Le texte de 1934 sur l'hitlérisme l'affirme avec une sobriété sidérante : l'histoire est l'histoire des vainqueurs mais « l'homme, à proprement parler, n'a pas d'histoire ». Autrui n'a pas d'histoire. Il ne commence pas, il ne finit pas.

Anarchique, la responsabilité est implacable mais non hégémonique. Traumatisante, la responsabilité est persécutrice mais non hiérarchique. Sa loi, son *nomos*, est d'avant moi et pourtant je n'en proviens pas, je ne m'en souviens pas.

1. *Ibid.*, p. 159.

2. E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 253.

AUTONOMIE SECONDE

L'affirmation du lien indissoluble entre éthique et hétéronomie n'est-elle pas malgré tout choquante ? Levinas prend Kant à rebours, qui affirme que l'hétéronomie est la source de tous les principes illégitimes de la moralité¹. Pour Kant, le *nomos* de l'hétéronomie n'est pas, malgré son nom, une loi. Ou plutôt, cette loi n'est pas véritablement législative puisqu'elle est subordonnée à autre chose qu'elle-même. Elle n'a de loi que le nom et demeure donc hors la loi. En un mot, elle n'oblige pas.

Très tôt, en 1957, dans « La philosophie et l'idée de l'infini », repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), Levinas s'explique sur le privilège éthique paradoxal qu'il accorde à l'hétéronomie sur l'autonomie. Il est bien conscient du fait que la « thèse d'hétéronomie [...] rompt avec une tradition très vénérable² » – celle du primat de l'autonomie, précisément. Primat de la liberté définie comme obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite.

Mais rappelons-le, il y a injonction et injonction. Du même coup, il y a également hétéronomie et hétéronomie. L'hétéronomie est ainsi hétéronome à elle-même. L'une repose sur la dissymétrie entre commander et obéir. C'est

1. Voir Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 120-121.

2. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949, 1967), Paris, Vrin, 2002, p. 178.

L'anarchie éthique

l'hétéronomie ordinaire. L'autre éclipse cette dissymétrie – c'est l'hétéronomie éthique, l'obéissance, on l'a vu, n'y suit aucun ordre.

L'autonomie kantienne, pour Levinas, est encore archaïque : elle se réduit au commandement, comme en témoigne à l'évidence la définition de l'impératif catégorique. L'autonomie n'a d'autre contenu qu'elle-même, se confond avec la conscience qu'elle a d'elle-même et n'est donc ce qu'elle est qu'au prix de l'exclusion de l'altérité. « Telle est la définition [traditionnelle] de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi¹. » De ce fait, « la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre² ».

L'injonction éthique ne peut précisément pas être à elle-même sa propre source. Sinon, en quoi serait-elle éthique ? C'est l'Autre, c'est « le visage d'Autrui [qui est] le commencement même ».

Si la liberté, dit Levinas, est « difficile », c'est parce qu'elle n'est pas première. La responsabilité la précède infiniment. « L'Infini affecte le Moi sans que le Moi puisse le dominer, sans que le Moi puisse "assumer" par l'*arkhè* du Logos la démesure de l'Infini affectant ainsi le Moi *anarchiquement*, s'imprimant comme trace dans la passivité absolue – antérieure à toute liberté – se montrant comme "Responsabilité-pour-Autrui" que cette affection suscite³. »

1. E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 37.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [1963], Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essais », 1984, p. 411.

V

L'anarchie éthique

Hétéronomies d'Emmanuel Levinas

« Le Bien est anarchie¹. »

« Personne n'est du Bien l'esclave². »

Emmanuel Levinas

« Aimer Dieu est la seule façon de ne pas avoir de maître³. »

Paul Claudel

DE LA DISSOCIATION

Schürmann et Levinas ne se sont à l'évidence jamais rencontrés. Leurs « anarchies » ont toutefois au moins un point commun : la séparation nette d'avec l'anarchisme politique.

Sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles Levinas choisit parfois d'écrire le mot avec un trait d'union,

1. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* [1974], Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1990, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. Paul Claudel, cité par Michel Autrand, « Les saisons noires du jeune Claudel, 1882-1895 », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1999/3, n° 99, p. 400.

Au voleur !

an-archie, comme pour le distinguer de sa compréhension usuelle. « La notion d'an-archie telle que nous l'introduisons [...], déclare-t-il, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement¹. »

L'« idée de l'an-archie, chez Levinas, écrit Miguel Abensour, ne se réduit pas à sa signification politique. Levinas est soucieux de distinguer l'an-archie ou l'an-archique au sens où il l'entend – l'intrigue de l'humain, l'intrigue de la responsabilité – de l'anarchisme. L'anarchisme, doctrine politique, se constitue et s'affirme par le détour d'un principe et par le recours à un principe, à savoir l'invocation du principe de raison contre le principe d'autorité. Il en va tout autrement de l'an-archie². »

On ne trouvera donc, dans l'œuvre de Levinas, aucune référence précise à l'anarchisme. Ni à l'anarchisme politique traditionnel ni à l'anarchisme messianique de penseurs comme Scholem, Landauer ou Benjamin³. Pour l'auteur de *Totalité et infini*, l'an-archie n'est certainement pas dénuée de signification politique mais cette dernière ne doit rien aux théoriciens de l'anarchisme.

Les similitudes avec la pensée de Schürmann s'arrêtent cependant très vite. L'anarchie levinassienne est en effet étrangère à la déconstruction et résiste aussi du même coup à la logique du *double bind*. Il va falloir dès lors emprunter

1. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 160.

2. Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Paris, Hermann, 2012, p. 47.

3. Voir Michael Löwy, *La Révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, Éditions de L'Éclat, 2019, chap. « Walter Benjamin et l'anarchisme ».

L'anarchie éthique

un chemin particulier pour accéder à la région secrète où se tisse la dénégation.

On pensera que la raison de la dissociation entre anarchie et anarchisme est en réalité très claire : si Levinas n'est pas anarchiste, c'est parce qu'une telle position n'est pas compatible avec sa défense de l'État d'Israël et la revendication d'un certain sionisme. Levinas dénierait l'anarchisme pour ne pas avoir à s'expliquer de la contradiction prétendue qui existe entre son concept d'an-archie et l'acceptation de – voire l'adhésion à – la politique territoriale nationaliste et colonialiste d'Israël. Cette raison n'est pas une mauvaise raison, mais elle est trop simple, trop rapide. S'il ne faut pas l'écarter, il convient de voir qu'elle n'est que la partie émergée de l'iceberg. Je soutiens en effet que le motif de l'anarchie recèle chez Levinas un point plus obscur qui n'a fait l'objet, à ce jour, d'aucune élucidation.

AU-DELÀ DE LA DÉCONSTRUCTION

Levinas ne situe pas sa pensée dans le sillage de la déconstruction. C'est pourquoi il ne cherche pas à élucider le rapport entre tradition métaphysique et anarchie. « Métaphysique » signifie déjà pour lui dépassement de la métaphysique, « transcendance¹ ». La « vraie extériorité » de la métaphysique est son irréductibilité à l'ontologie².

1. Comme cela apparaît dès les premières lignes de *Totalité et infini. Essai sur l'intériorité*, (1961), Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essais », 1990.

2. *Ibid.*, p. 338.

Au voleur !

Dès 1930, dans *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas annonce, au titre de cette étrangèreté et de l'exotisme de sa propre pensée, la « sortie de Grèce¹ ». Sortie qui englobe aussi la sortie de la déconstruction. L'entreprise heideggerienne de *Destruktion* ou d'*Abbau* est peut-être une destitution de la téléocratie, comme l'affirme Schürmann, mais elle ne rompt pas en profondeur avec la structure du paradigme archique.

En effet, « l'« égoïsme » de l'ontologie se maintient même lorsque, dénonçant la philosophie socratique comme déjà oubliée de l'être et précocement en marche vers la notion du « sujet » et la puissance technique, Heidegger trouve, dans le présocratisme, la pensée comme *obéissance* à la vérité de l'être », affirme Levinas². La pensée heideggerienne reste ainsi une pensée gouvernée. Il n'y a précisément chez Heidegger aucune an-archie, même pas en principe. La différence ontologique n'est qu'une nouvelle version du rapport entre commandement et obéissance. Elle demeure pour cette raison prisonnière de la totalité archique. Par contraste, affirme Levinas, la « notion du transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent. [...] La transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé³ ».

C'est pourquoi tout voyage qui n'excède pas les catégories ontologiques est un voyage « allergique », réactif à l'altérité, colonisateur, impérialiste. Tout périple orienté par

1. E. Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Paris, Vrin, 2000.

2. E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 37. Je souligne.

3. *Ibid.*, p. 326.

L'anarchie éthique

la « certitude, qui demeure le guide et la garantie de toute l'aventure spirituelle de l'Être » reste une odyssée. Il demeure grec dans son exil, même au beau milieu des Andes. À Schürmann, Levinas aurait pu dire : « C'est pourquoi cette [votre] aventure n'est précisément pas une aventure. Elle n'est jamais dangereuse. Elle est possession de soi, principauté, *arkhè*. Ce qui peut lui arriver d'inconnu est à l'avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument¹. »

La possibilité d'une destitution du paradigme archique ne peut alors provenir ni de la fragilité de ses fondations ni d'un épuisement interne. Le paradigme, en lui-même, de lui-même, ne s'épuise pas du tout. Cette possibilité vient d'ailleurs, de ce dehors qu'est l'injonction éthique comme exposition à Autrui. Dehors absolu, sans négociation ni compromis : les « bouts du fil coupés par la Parque [ne] se renou[ent] pas après la coupure² ». Impossible de renouer les liens sectionnés de l'éthique et de l'ontologie³.

L'anarchie qui hante les textes de Levinas depuis les livres de jeunesse jusqu'aux dernières leçons talmudiques devient ainsi, au tournant des années 1960, le nom même de la question éthique. Antériorité plus ancienne que l'*a priori*, passivité continue d'un passé sans présent, l'exposition à Autrui marque le lieu où éthique et anarchie coïncident : la responsabilité. *Responsabilité anarchique*. Tel est l'oxymore de la transcendance.

1. *Ibid.*, p. 157.

2. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 25.

LA SUBSTITUTION SANS DOUBLE INJONCTION

Le dehors s'éprouve certes au-dedans. Si l'exposition à l'Autre n'est jamais un fait de conscience, si elle est plus ancienne que le moi, elle s'éprouve malgré tout d'abord en lui. « C'est à partir de la subjectivité comme soi » que s'instaure « la relation avec l'autre¹ ». La désobjectivation provoquée par l'appel du dehors est donc d'abord une épreuve subjective. Mais la responsabilité révèle en même temps le caractère secondaire de la subjectivité, son retard par rapport à cet Autre qui la précède en habitant en elle. C'est pourquoi le sujet, pris en otage, « ne s'apparaît pas mais s'immole² ».

Le chapitre d'*Autrement qu'être*, « La substitution », qui reprend le texte de 1965, propose sans doute l'analyse la plus saisissante de cette épreuve, qui confrontearchie du moi et anarchie de l'autre, en tant qu'ils partagent, depuis le dehors, le même dedans. Ils sont ensemble dans le même corps, la même peau trop étroite. « Dans la responsabilité en tant qu'assigné [...] – du dehors, assigné comme irremplaçable – s'accuse le sujet dans sa peau – mal dans sa peau, tranchant sur toute relation³. » Dans cette peau, « le rapport à l'autre précède l'auto-affection de la certitude⁴ ».

Il y a du paradoxe dans la substitution, Levinas le sait, qui parle d'un possible « scepticisme ». La substitution

1. *Ibid.*, p. 188.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 167.

4. *Ibid.*, p. 189.

L'anarchie éthique

n'est-elle pas tout simplement une forme d'aliénation ? La coexistence, diachronique et non synthétique, du Moi et de l'Autre en Moi, voilà « un parler ambigu », dit-il, qui demande « autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cet énoncé par l'énoncé même de cette impossibilité¹. »

L'énigme de la substitution n'en est une toutefois que pour la pensée ontologique, qui repose, quoi qu'elle en dise, sur l'« éternelle présence à soi² » du soi. En réalité, « le Soi-même échappe à la *relation*³ », il n'entre pas en rapport avec l'autre mais le laisse venir. Or « c'est peut-être là, dans cette référence à un fond d'an-archique passivité, que la pensée [...] diffère de la pensée ontologique⁴. »

La substitution prend forme dans la conscience mais n'est pas fondée en elle et n'en dérive pas non plus. C'est précisément ce caractère à la fois non principiel et non dérivé de la substitution qui fait d'elle le phénomène anarchique radical. Que peut bien être le mode d'être de ce qui ainsi n'« est pas », ne se fonde ni se déduit ? Levinas répond : l'obsession.

Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience : relation avec l'extériorité, « antérieure » à l'acte qui l'ouvrirait, relation qui, précisément, n'est pas acte, n'est pas thématization, n'est pas position au sens fichtéen... L'obsession traverse la conscience à contrecourant, s'inscrivant en elle comme étrangère : comme déséquilibre, comme délire,

1. *Ibid.*, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 179.

3. *Ibid.*, p. 181.

4. *Ibid.*, p. 179.

Au voleur !

défiant la thématization, échappant au *principe*, à l'origine, à la volonté, à l'*arkhè* qui se produit dans toute lueur de conscience. Mouvement, dans le sens originel du terme, anarchique¹.

Il n'est donc pas sûr qu'il faille voir dans la complexité de ce rapport entre dehors et dedans, qui tient l'autre et le même ensemble et infiniment séparés à la fois, une logique du *double bind*. Ni qu'il faille suivre Derrida lorsqu'il déclare : « cette pensée *de* la substitution nous entraîne vers une logique à peine pensable, presque indicible, celle du possible-impossible, l'itérabilité et la remplaçabilité de l'unique », « épouvantable fatalité d'une double contrainte ». Même si « Levinas ne [la] désigne jamais ainsi² ».

Justement, Levinas ne la désigne jamais ainsi.

Entre Moi et l'Autre se joue un mouvement similaire à celui qui anime la tension entre le Dire et le Dit. Il est vrai que cette tension peut évoquer une économie du « possible-impossible ». Comment, demande Levinas, dire l'an-archique en l'absence d'anarchie du langage ? La proposition prédicative, le « Dit » « apophantique », est la forme princeps du langage, même si « le Dire ne s'épuise pas en *apophansis*³ ». Il ne s'y épuise pas et pourtant il n'y a qu'un seul langage. Impossible de trouver un hors-champ de la parole, un phrasé absolument irréductible à la forme propositionnelle. Dès lors, l'an-archie ne peut se dire qu'au prix d'un outrage à la prédication dans la prédication, d'un « abus » de langage dans

1. *Ibid.*, p. 159.

2. J. Derrida, *Adieu. À Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 66-67.

3. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 18.

L'anarchie éthique

le langage. Levinas « exagère », « abuse » en dramatisant, au sens fort, la percée de l'anarchique dans l'ordre établi de la parole thématique¹. Le lexique de la douleur – persécution, traumatisme, otage, « expulsion hors d'essence² » – qui accompagne la substitution, ne détruit pas la phrase mais la fait vaciller par son outrance. Tout comme la substitution « exagère » l'étroitesse du Moi sans la détruire.

Si l'anarchie pouvait parler son langage propre, elle trahirait « l'impossibilité pour l'anarchique de se constituer en souveraineté, ce qu'implique l'in-condition même de l'anarchie³ ».

L'anarchie, en lutte contre la logique prédicative et sa pente autoritaire, ne peut laisser en elle qu'un sillage, « une trace que le discours, dans la douleur de l'expression, essaie de dire, mais la trace seulement⁴ ». Cette trace, imperceptible mais outrancière change tout cependant, elle est la strie de « la pensée qui diffère de la pensée ontologique⁵ ».

L'anarchie ne se montre donc pas à travers les fissures du paradigme archique. Elle n'est pas assignable non plus à la mécanique schizoïde de la disjonction. Que le moi soit substituable ne l'immobilise pas dans le piétinement de l'impossible.

S'il y a une faille du paradigme archique, elle tient précisément à son absence de faille, à son être de muraille, à

1. Voir Jean-Luc Marion, intervention au colloque « René Girard – Emmanuel Levinas : du sacré au saint », tenu le 4 novembre 2013 à l'École normale supérieure à Paris, disponible en ligne.

2. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 185.

3. *Ibid.*, p. 184.

4. *Ibid.*, p. 160.

5. *Ibid.*, p. 179.

Au voleur !

son aveuglement « où bonne logique peut mener et contre laquelle la philosophie occidentale ne s'était pas assez assurée¹ ». Logique qui a conduit à la « barbarie sanglante du national-socialisme ». Ce n'est pas dire pour autant que le paradigme archaïque soit le « mal élémental ». Ni que le mal aurait en quelque sorte « échappé » à la philosophie, qui croyait bien faire. Le mal ne provient pas d'un défaut de construction de l'archè, pas plus que d'une « quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, de quelque malentendu idéologique accidentel² ». Il est donc en ce sens impossible à déconstruire.

Si le « mal élémental » est une « possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'être », c'est-à-dire dans toute l'histoire de la philosophie pour culminer enfin dans la pensée heideggerienne, ce n'est pas parce que la philosophie serait la possibilité du mal. C'est parce que la possibilité de la philosophie est dès le départ une indifférence à l'Autre, et par là une indifférence et une insensibilité au mal. L'être est le mur d'indifférence de la philosophie. Ce pour quoi on ne peut pas vraiment savoir si, pour Levinas, la philosophie est coupable parce qu'elle fait le mal ou parce qu'elle s'en moque.

Malgré tout, la distance de l'éthique, sa transcendance, opposent une infinie résistance à cette indifférence. L'injonction éthique a une forme si singulière qu'elle ne peut pas être définitivement étouffée. Son extériorité est irréductible.

1. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot, 1997, p. 25.

2. *Id.*

l'anarchie éthique

DEUX, MAIS PAS DOUBLE

Il convient cependant, dit Levinas, de distinguer injonction et injonction. Et c'est précisément parce qu'il existe deux types d'injonction qu'il n'y a pas de double injonction. Les deux types d'injonction, qui ne se confondent pas, sont d'une part l'injonction ordinaire, le commandement de faire ceci ou cela, d'autre part l'injonction éthique. La première est structurée par la partition nette entre ordre donné et ordre exécuté. Dans le cas de l'injonction éthique, à l'inverse, ce rapport est profondément bouleversé. En effet, en elle, *l'obéissance précède le commandement*. Être responsable implique de répondre avant même d'entendre l'appel, avant même de l'intérioriser, de le laisser entrer dans l'économie de l'auto-affection et de la représentation. À trop prendre le temps d'entendre, on n'entend plus. Or il est déjà bien tard. « Je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. Je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé – sans intérioriser par la représentation et le concept de l'autorité qui me commande¹. » Tout se passe « comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre [...], mais à obéir à cet ordre avant qu'il ne se formule. Ou comme s'il se formulait avant tout présent possible, dans un passé qui se montre dans le présent de l'obéissance sans s'y *souvenir*, sans y venir de la mémoire en se formulant, par celui qui obéit dans cette obéissance même² ».

1. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 110.

2. *Ibid.*, p. 28.

Au voleur !

Le *double bind* est un commandement auquel on ne peut obéir qu'en désobéissant. L'injonction éthique quant à elle désarticule absolument toute relation entre commander et obéir, ainsi qu'entre obéissance et désobéissance, tout simplement parce qu'elle ne donne pas d'ordres, ne gouverne pas. Tout impératif au sens courant se trouve alors doublé, pris de vitesse par cette « obéissance précédant toute écoute du commandement¹ », cette « obéissance à un ordre s'accomplissant avant que l'ordre ne se fasse entendre, l'anarchie même² ».

HÉTÉRONOMIES

L'interruption de la logique de gouvernement, qui constitue la singularité absolue de la pensée de Levinas, donne lieu à l'un de ses concepts les plus importants : l'*hétéronomie*. L'« hétéronomie » – littéralement la loi de l'autre – n'est pas, comme on pourrait le croire, une aliénation. Autrui ne me dicte pas sa loi. Autrui en effet n'a jamais commencé à être l'autre, c'est pourquoi il ne se tient pas en un point spatio-temporel fixe d'où il pourrait commencer à commander. D'où il pourrait commencer à être. L'hétéronomie apparaît comme la marque de l'« antériorité de la responsabilité et de l'obéissance par rapport à l'ordre reçu ou au contrat³ ». La responsabilité ne répond qu'à

1. *Ibid.*, p. 232.

2. *Ibid.*, p. 78.

3. *Ibid.*, p. 28.

L'anarchie éthique

l'absence d'ordre – ce pour quoi, précisément, elle est responsable.

L'injonction anarchique est hétéronome dans la mesure où elle répond à ceux que « nous ne connaissons même pas¹ » – écho des voix qui se sont tues sans jamais avoir été officiellement entendues, des victimes dont le nom n'est écrit sur aucune stèle. Silence des disparus. « Le destin, affirme Levinas dans *Totalité et infini*, c'est l'histoire des historiographes, récits des survivants, qui interprètent, c'est-à-dire utilisent les œuvres des morts. Le recul historique qui rend cette historiographie, cette violence, cet asservissement possible, se mesure par le temps nécessaire pour que la volonté perde complètement son œuvre. L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient les œuvres des volontés mortes ; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire par les survivants². »

Le texte de 1934 sur l'hitlérisme l'affirme avec une sobriété sidérante : l'histoire est l'histoire des vainqueurs mais « l'homme, à proprement parler, n'a pas d'histoire ». Autrui n'a pas d'histoire. Il ne commence pas, il ne finit pas.

Anarchique, la responsabilité est implacable mais non hégémonique. Traumatisante, la responsabilité est persécutrice mais non hiérarchique. Sa loi, son *nomos*, est d'avant moi et pourtant je n'en proviens pas, je ne m'en souviens pas.

1. *Ibid.*, p. 159.

2. E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 253.

AUTONOMIE SECONDE

L'affirmation du lien indissoluble entre éthique et hétéronomie n'est-elle pas malgré tout choquante ? Levinas prend Kant à rebours, qui affirme que l'hétéronomie est la source de tous les principes illégitimes de la moralité¹. Pour Kant, le *nomos* de l'hétéronomie n'est pas, malgré son nom, une loi. Ou plutôt, cette loi n'est pas véritablement législative puisqu'elle est subordonnée à autre chose qu'elle-même. Elle n'a de loi que le nom et demeure donc hors la loi. En un mot, elle n'oblige pas.

Très tôt, en 1957, dans « La philosophie et l'idée de l'infini », repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), Levinas s'explique sur le privilège éthique paradoxal qu'il accorde à l'hétéronomie sur l'autonomie. Il est bien conscient du fait que la « thèse d'hétéronomie [...] rompt avec une tradition très vénérable² » – celle du primat de l'autonomie, précisément. Primat de la liberté définie comme obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite.

Mais rappelons-le, il y a injonction et injonction. Du même coup, il y a également hétéronomie et hétéronomie. L'hétéronomie est ainsi hétéronome à elle-même. L'une repose sur la dissymétrie entre commander et obéir. C'est

1. Voir Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 120-121.

2. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949, 1967), Paris, Vrin, 2002, p. 178.

L'anarchie éthique

l'hétéronomie ordinaire. L'autre éclipse cette dissymétrie – c'est l'hétéronomie éthique, l'obéissance, on l'a vu, n'y suit aucun ordre.

L'autonomie kantienne, pour Levinas, est encore archaïque : elle se réduit au commandement, comme en témoigne à l'évidence la définition de l'impératif catégorique. L'autonomie n'a d'autre contenu qu'elle-même, se confond avec la conscience qu'elle a d'elle-même et n'est donc ce qu'elle est qu'au prix de l'exclusion de l'altérité. « Telle est la définition [traditionnelle] de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi¹. » De ce fait, « la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre² ».

L'injonction éthique ne peut précisément pas être à elle-même sa propre source. Sinon, en quoi serait-elle éthique ? C'est l'Autre, c'est « le visage d'Autrui [qui est] le commencement même ».

Si la liberté, dit Levinas, est « difficile », c'est parce qu'elle n'est pas première. La responsabilité la précède infiniment. « L'Infini affecte le Moi sans que le Moi puisse le dominer, sans que le Moi puisse "assumer" par l'*arkhè* du Logos la démesure de l'Infini affectant ainsi le Moi *anarchiquement*, s'imprimant comme trace dans la passivité absolue – antérieure à toute liberté – se montrant comme "Responsabilité-pour-Autrui" que cette affection suscite³. »

1. E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 37.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [1963], Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essais », 1984, p. 411.

Au voleur !

extrêmes auxquels elle peut aboutir lorsque le sujet se plaît à vivre dans un « monde se totalisant dans son indifférence à l'égard des valeurs (le bien valant le mal et réciproquement ; monde qui se totalise dans l'indifférence du "Tout est permis" de Dostoïevski)¹ ». Contre le crime en un mot. Mais on comprend, c'est tout le problème, que l'État protège aussi l'hétéronomie éthique d'elle-même. L'hétéronomie éthique a en effet également son excès. Il existe bel et bien en effet une « folie éthique² », qui a sa démesure spécifique.

Bien que Levinas affirme constamment le caractère dérivé de la politique (« Politique après³ ! »), il n'en déclare pas moins que sans la politique étatique, l'éthique reste démesurée.

Qu'est-ce à dire ? La démesure de la relation éthique tient à une forme d'injustice particulière qui naît, si l'on peut dire, de la justice elle-même. Il s'agit d'un phénomène très courant : dans la vie quotidienne, le proche est privilégié aux dépens du lointain. Cet autre qui se trouve près de moi, parent, enfant, ami... a toute mon attention et usurpe ainsi la transcendance infinie d'Autrui. Le rôle de l'État de justice est d'introduire du tiers dans cette relation « folle » qu'est le privilège et d'apporter ainsi, comme l'explique Abensour, « de la mesure dans l'incommensurable, de la comparaison qui est raison entre les incomparables, de la réciprocité, de la symétrie là où règne l'asymétrie. Bref, l'entrée du tiers vise à mettre de l'ordre dans ce dérangement, dans cette anarchie⁴ ».

1. *Ibid.*, p. 51.

2. Voir Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 65.

3. E. Levinas, *L'Au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 221.

4. M. Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*, *op. cit.*, p. 82.

L'anarchie éthique

Mettre de l'ordre dans l'anarchie, tel est donc le rôle de l'État. Pourquoi ? Parce que la relation étatique préserve l'anarchie éthique de cet excès d'horizontalité qu'est la proximité. Il la protège de cette horizontalité d'immanence, « enfermement dans un dedans irrespirable » en lui ouvrant, par l'intervention du tiers, son espace de respiration politique¹. Une horizontalité de transcendance, en quelque sorte.

Quel État ?

L'État, pour Levinas, n'en est pas moins l'antithèse du Léviathan. Abensour affirme que Levinas est « l'auteur d'un véritable "Contre Hobbes"² ». L'image lupine de l'état de nature est chez lui souvent fortement critiquée et clairement rejetée. Elle illustre en effet l'« odieuse hypothèse³ » de la guerre de tous contre tous, d'une « multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres⁴ ». Levinas refuse la vision exclusive des relations interhumaines comme de rapports de force. « Autrui n'oppose pas une force à une force, mais l'imprévisibilité de sa réaction, mieux, la transcendance de son être par rapport à la totalité des systèmes de forces⁵. »

Quel État, alors, pour l'horizontalité de transcendance ?

Une nouvelle distinction intervient, qui sépare l'« État de César » de l'« État de David ». Le premier est précisément

1. *Ibid.*, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 30-31.

3. Cité par Abensour, in *ibid.*, p. 55.

4. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 4-5, et M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, *op. cit.*, p. 67.

5. *Ibid.*, p. 66.

L'anarchie éthique

Mettre de l'ordre dans l'anarchie, tel est donc le rôle de l'État. Pourquoi ? Parce que la relation étatique préserve l'anarchie éthique de cet excès d'horizontalité qu'est la proximité. Il la protège de cette horizontalité d'immanence, « enfermement dans un dedans irrespirable » en lui ouvrant, par l'intervention du tiers, son espace de respiration politique¹. Une horizontalité de transcendance, en quelque sorte.

Quel État ?

L'État, pour Levinas, n'en est pas moins l'antithèse du Léviathan. Abensour affirme que Levinas est « l'auteur d'un véritable "Contre Hobbes"² ». L'image lupine de l'état de nature est chez lui souvent fortement critiquée et clairement rejetée. Elle illustre en effet l'« odieuse hypothèse³ » de la guerre de tous contre tous, d'une « multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres⁴ ». Levinas refuse la vision exclusive des relations interhumaines comme de rapports de force. « Autrui n'oppose pas une force à une force, mais l'imprévisibilité de sa réaction, mieux, la transcendance de son être par rapport à la totalité des systèmes de forces⁵. »

Quel État, alors, pour l'horizontalité de transcendance ? Une nouvelle distinction intervient, qui sépare l'« État de César » de l'« État de David ». Le premier est précisément

1. *Ibid.*, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 30-31.

3. Cité par Abensour, in *ibid.*, p. 55.

4. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 4-5, et M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, *op. cit.*, p. 67.

5. *Ibid.*, p. 66.

Au voleur !

le Léviathan. « Jaloux de sa souveraineté ; à la recherche de l'hégémonie, il se montre "conquérant", "impérialiste", "totalitaire", « oppresseur"¹. » « Incapable d'être sans s'adorer, il est l'idolâtrie elle-même². » L'État de César est précisément celui qui façonne les « âmes d'esclave ».

L'État de justice, l'État de David, se place quant à lui sous le signe du pour-autrui, de la paix et demeure « dans la finalité de la Délivrance³ ». En effet, il n'est pas sûr que la guerre fût au commencement. « Avant la guerre étaient les autels⁴. » L'État de David suspend toute possibilité de tyrannie, d'oppression, et rappelle ainsi paradoxalement l'ancienneté de l'élection par rapport à l'institution étatique elle-même, gardant ainsi ses sujets contre l'amour du maître, protégeant d'un seul mouvement tous ceux qui risquent d'oublier leur responsabilité pour cultiver l'amour du trop proche.

L'État de David inscrit la promesse non archique dans l'État lui-même. Il est cet « au-delà de l'État dans l'État » – titre d'une célèbre leçon talmudique⁵. Il existe un État « gros d'un plus, ou d'un surplus qui le dépasse⁶ ». *Un État qui promet l'absence de gouvernement.*

L'État est nécessaire pour sauver l'anarchie, pour prévenir la chute toujours possible de l'hétéronomie d'élection en

1. *Ibid.*, p. 117. Et E. Levinas, *L'Au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 216.

2. *Id.*

3. E. Levinas, *L'Au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 213.

4. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 234.

5. E. Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, titre du chapitre II, Paris, Minuit, 1996, 2005.

6. M. Abensour, *Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 74.

L'anarchie éthique

une forme d'hétéronomie d'esclavage et d'inféodation à l'autre, en un système de dépendance.

Israël en général

Dans l'État de David, on reconnaîtra bien sûr l'État d'Israël. Si la possibilité de l'élection est ouverte à tout homme, il n'y a malgré tout qu'un seul type d'État qui soit à sa hauteur. Seul Israël est à la fois un État et un au-delà de l'État. Comme le dit Derrida, Israël est « "au-delà dans" : transcendance dans l'immanence, *au-delà* du politique, mais *dans* le politique. Inclusion ouverte sur la transcendance qu'elle porte, incorporation d'une porte qui porte et ouvre sur l'au-delà des murs ou des murailles qui l'entourent¹ ». Mais le problème, selon moi, se trouve peut-être moins dans cette insistance sur la spécificité d'Israël², comme je l'ai dit pour commencer, que dans l'idée plus générale selon laquelle un l'État peut être vu, sans contradiction aucune, comme un pont tendu vers l'anarchie.

Ce n'est pas Israël en effet que Levinas a en tête lorsqu'il analyse par exemple la révolution de Mai-68, mais cette idée plus générale de l'État comme garant d'anarchie. Il a

1. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 138.

2. Miguel Abensour voit dans l'État de David tel que Levinas le pense (« État ouvert au mieux, toujours sur le qui-vive, toujours à rénover, toujours en train de retourner aux personnes libres qui la lui délèguent sans s'en séparer leur liberté soumise à la raison ») une instance politique qui va au-delà des limites de la nation d'Israël, au-delà d'un territoire, et incarne la promesse universelle d'une émancipation de toute domination. Il jette une « passerelle vers l'utopie » (*op. cit.*, p. 52).

Au voleur !

vécu les événements de 68 alors qu'il était professeur à Nanterre et en a compris le caractère décisif. « Dans la fulgurance de quelques instants privilégiés de 1968, écrit-il, la jeunesse a « contesté un monde depuis longtemps dénoncé¹ ». Il a vu dans cette révolution une « parole [...] issue de la sincérité, c'est-à-dire de la responsabilité pour autrui ». Les revendications étudiantes exprimaient l'anarchie éthique. « En 1968, déclare-t-il encore, toutes les valeurs étaient "en l'air", sauf la valeur de "l'autre homme" auquel il fallait se vouer². » Plus loin :

Par-delà le capitalisme et l'exploitation, on contestait ses conditions : la personne comprise comme accumulation en être, par les mérites, les titres, la compétence professionnelle – tuméfaction ontologique pesant sur les autres jusqu'à les écraser, instituant une société hiérarchisée, se maintenant au-delà des nécessités de consommation, et qu'aucun souffle religieux n'arrivait plus à rendre égalitaire. Derrière le capital en avoir, pesait un capital en être³.

Contre cette accumulation d'être, l'anarchie devenait synonyme de jeunesse. Jeune : « cet adjectif indique le surplus de sens sur l'être qui le porte et qui prétend le mesurer et le restreindre⁴. »

Pourtant, si Mai-68 eut le mérite de remettre en cause l'idée d'*arkhè*, son défaut fut de croire que l'anarchie éthique pouvait trouver dans l'anarchisme politique son

1. Pierre Hayat, « Emmanuel Levinas : une intuition du social », *Le Philosophe*, 2009/2, n° 32, p. 127-137, p. 134.

2. Cité in *ibid.*, p. 136.

3. *Id.*

4. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 101.

L'anarchie éthique

épanouissement. La conclusion est sans appel : l'anarchisme conduit à « renoncer à la société et, dans la responsabilité illimitée pour les autres, [à] engloutir toute possibilité de répondre en fait. [...] Ne pas en avoir cure, c'est frôler le nihilisme¹ ». De fait, l'anarchisme « nihiliste » de 1968 a fini selon Levinas par déployer une « langage aussi conformiste et aussi bavard que celui qu'il allait remplacer² ». Pourquoi ? Parce qu'on ne peut se passer de « la tradition et des institutions³ ».

L'anarchisme ne peut donc être en fin de compte, encore une fois, qu'un anarchisme d'État.

Second niveau d'opacité : la tout autre hétéronomie

La défense de l'État protecteur de l'anarchie éthique – premier niveau de dissociation – fait fonds, toutefois, sur une couche de dénégation plus souterraine. On s'aperçoit en effet que la distinction des deux hétéronomies, l'hétéronomie d'élection et l'hétéronomie d'esclavage, n'est possible qu'au prix de l'exclusion impensée d'une *autre* hétéronomie, non dite, qui en menace la solidité.

Pourquoi ? Parce que l'hétéronomie que Levinas appelle hétéronomie d'esclavage *n'a rien à voir avec la réalité du système juridique et social objectif de l'esclavage*. Avec sa réalité historique. L'homme n'a peut-être pas d'histoire mais l'esclavage, lui, en a une.

1. *Ibid.*, note p. 111.

2. *Ibid.*, p. 101.

3. *Ibid.*, 123.

Au voleur !

Aucune des deux figures levinassiennes de l'esclave ne correspond à cette réalité historique – celle de l'esclavage grec ou celle de la Traite par exemple. Le sujet du tyran, les masses fanatisées par l'hitlérisme ne sont pas à proprement parler des esclaves. Les prolétaires non plus. En parler en ces termes frôle l'abus de langage. À l'hétéronomie d'esclavage ne correspond chez Levinas aucune réalité autre que testimoniale (l'esclavage des Hébreux en Égypte n'est attesté que par l'histoire sainte) ou métaphorique (la caractérisation marxienne des prolétaires comme esclaves). Les « esclaves » de Levinas sont donc hors esclavage.

On l'a vu, l'esclave est la doublure ombreuse de l'élu. Mais cette ombre a elle-même une ombre, paradoxalement invisible, fantomatique parce que sans figure ni visage : l'ombre des esclaves qui ne sont jamais nommés. Les deux hétéronomies en écrasent, dans leur paradoxale solidarité structurelle, une troisième : celle des esclaves enchaînés, transportés, séparés, vendus et achetés. Ces esclaves-là sont *autres* en effet, autres aux hommes libres, autres aux élus, autres aussi aux sujets fanatisés, autres aux prolétaires. Autres à ces autres avec lesquels ils n'ont rien en commun. Hétéronomie de rebut, qui tombe en un sens, par son excès, hors hétéronomie.

Faut-il rappeler que si l'esclave est esclave, ce n'est pas parce qu'il ou elle est amoureux de son maître mais parce qu'il ou elle en est la propriété, exploitable et négociable ? Parce que l'esclavage est synonyme de mort sociale ? « Un esclave est un individu privé de sa liberté ou d'une partie de celle-ci par les règles en vigueur dans le pays et l'époque considérés. Il est un instrument économique sous la dépendance d'un maître pouvant être

L'anarchie éthique

vendu ou acheté¹. » L'esclave se définit par l'absence d'une personnalité juridique propre. C'est pourquoi ce sont toujours des lois, variables dans le temps et l'espace, qui déterminent les conditions par lesquelles un individu devient esclave ou cesse de l'être. L'affranchissement officiel d'un esclave est toujours résultat d'une décision du maître ou de l'autorité juridique et étatique en place. Jamais la sienne.

Or si l'on rapporte l'esclavage à sa définition historique, on se demande ce que peut bien signifier la notion d'« âme d'esclave ». Le vocable « âme d'esclave » résonne étrangement et paradoxalement avec la définition philosophique traditionnelle de l'esclave comme être privé d'âme, ou doté seulement de l'âme d'un outil (« outil animé », dit Aristote). L'esclave est hors d'état de choisir sa vie et d'accéder au bonheur – lequel consiste dans la pratique active de la vertu². Si l'esclave possède néanmoins une certaine part d'humanité, c'est dans la stricte mesure où il est considéré comme une partie séparée du corps de son maître, pas de son âme³.

Plus tard, en 1748, Montesquieu reprendra, dans *De l'esprit des lois*, à propos « De l'esclavage des nègres », l'argument de l'absence d'âme.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, écrit-il ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens. [...] Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il

1. Convention relative à l'esclavage de la Société des Nations (1926).

2. Aristote, *Politique*, *op. cit.*, III, 1280a33-34 et VII, 1328a37-38 et 1331b9.

3. *Ibid.*, 1255b11-12 et 1254b4-5.

Au voleur !

est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout bonne, dans un corps tout noir¹.

Levinas n'interroge pas suffisamment son propre concept d'« âme d'esclave ». Il ne se demande pas dans quelle mesure un tel concept corrobore cette vision traditionnelle. Il ne semble pas non plus prêt à reconnaître, afin de barrer définitivement la route à cette vision, qu'*aucun esclave n'a une âme d'esclave*. Non parce qu'il ou elle n'a pas d'âme mais parce que quelque chose comme une « âme d'esclave », chez les esclaves, n'existe pas. *Les esclaves ne sont pas serviles*. Le concept « d'âme d'esclave » est un concept dangereux. C'est un concept de maître.

Dans son article « Phénoménologie des identités juive et noire », le philosophe Abdoulaye Barro rappelle l'archive du « dialogue qui s'ébauche entre le Juif et le Noir » au sujet de leurs destins respectifs². « L'analogie entre la condition des noirs et celle des Juifs dans l'Ancien Testament est fréquente dans les œuvres d'intellectuels noirs tels que Du Bois, Senghor, Baldwin, Cone », dit-il³. William Du Bois en effet, dans *Les Âmes du peuple noir*, affirme que les fondements de l'identité juive servent de modèle à la construction identitaire du peuple noir⁴.

1. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, GF-Flammarion, 1999, XV, 5.

2. Abdoulaye Barro, « Phénoménologie des identités juives et noires », *Pardes*, 2008/1, n° 44, p. 57-75, p. 58.

3. *Id.*

4. William E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, Paris, postface et trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007.

L'anarchie éthique

La symbolique du voile qui recouvre Moïse au mont Sinaï pour parler à son peuple est réinterprétée par Du Bois comme le voile qui sépare l'Amérique blanche de l'Amérique noire. Guider le peuple noir dans sa lutte pour sa libération et son unité, c'est s'inspirer de la figure exemplaire de Moïse qui a su, en tant que chef spirituel, traduire les passions, les souffrances et les aspirations du peuple juif. Du Bois s'identifie lui-même à Moïse, en tant que prophète législateur¹.

Malgré tout, l'affirmation d'une forme de communauté entre peuple juif et peuple noir, chez Du Bois, ne mène pas, à l'inverse de ce que l'on pourrait croire d'abord, à une interprétation de l'esclavage comme d'une forme paradigmatique d'élection. Interrogé sur cette question, Édouard Glissant écrit, dans *Le Discours antillais* : « les peuples qui ont fréquenté le gouffre ne se vantent pas d'être élus² ». Pour lui, l'idée d'un esclavage d'élection n'est qu'une « jactance³ ».

Le problème n'est pas du tout pour moi, avec ces remarques, de juger de la possibilité ou de l'impossibilité du fameux « amalgame » entre la Shoah et la Traite. Non. Ce qui m'importe est de comprendre pourquoi Levinas exclut le martyre historique des esclaves du traumatisme éthique et construit un concept de servilité qui ostracise l'hétéronomie véritable de l'esclavage et la vide de son sens.

1. A. Barro, « Phénoménologie des identités juives et noires », art. cité, p. 58.

2. Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, p. 20. Cité par François Noudelmann in « La Traite, la Shoah, sur les usages d'une comparaison », *Littératures*, 2014/2, n° 174, p. 104-113, p. 106.

3. *Id.*

Au voleur !

Un concept qui exclut de l'esclavage les esclaves eux-mêmes, lesquels n'ont pas de Moi substituable dans la mesure où leur moi, déjà dominé, n'est jamais le leur.

Il est clair que la construction de l'esclavage ou de l'esclave comme *catégories philosophiques ou éthiques* est impossible. Tout d'abord parce que l'on ne peut pas parler de l'esclavage comme si les esclaves constituaient « une communauté, un ensemble uniquement défini par l'exploitation économique¹ ». L'esclavage est toujours diasporique. Les esclaves grecs, on le sait, venaient de pays différents. Les esclaves de la Traite atlantique n'ont pas non plus d'identité homogène. Glissant « rappelle que les déportés africains venaient de régions et de cultures différentes et que la cale du bateau négrier a broyé toutes ces identités. L'expérience du gouffre tient à cette destruction de tout lien et de toute réminiscence² ». Ce qui est aussi le cas des migrants vendus comme esclaves en Lybie aujourd'hui.

À cette réalité historico-géographique, qui interdit l'unification, correspond une impasse philosophique. Il est impossible, encore une fois, de construire une catégorie ou un concept d'esclave sans immédiatement perpétuer le geste esclavagiste. « L'esclave » n'existe pas, ce qui menace la validité de la notion générale d'hétéronomie d'asservissement. Et donc nécessairement, celle d'hétéronomie d'élection, puisque l'hétéronomie d'asservissement en est le pendant supposé.

*

1. *Ibid.*, p. 105.

2. *Id.*

L'anarchie éthique

« Destruction de tout lien » : les esclaves, à l'inverse de ce qu'affirme Levinas, ne se « souviennent pas » d'avoir été libres, dans la mesure où toute appréhension généalogique de leur provenance leur est interdite. Ils peuvent en effet être à tout moment revendus, dispersés, séparés de leurs partenaires, parents, enfants, et ainsi structurellement déchus de leur ancestralité. Leur condition est en ce sens hors commencement. Mais elle est aussi et du même coup hors commandement. Les esclaves ne sont pas commandés. Les esclaves ne peuvent être que dominés. Le maître ne « gouverne » jamais ses esclaves. Les esclaves sont non gouvernables.

L'anarchie éthique aurait pu avoir, chez Levinas, un tout autre destin que celui d'un avenir étatique si les deux limites extrêmes du non-gouvernable – d'un côté la responsabilité éthique et de l'autre l'esclavage – avaient été pensées ensemble, *sans la médiation trompeuse du concept de servilité*. L'anarchie éthique aurait pu trouver dans cette pensée du non-gouvernable l'orientation politique anarchiste qui lui manque. La non-gouvernabilité n'est pas, n'est jamais, ne peut pas être soluble dans l'État.

Sans une ressaisie totale, *anarchiste*, du problème de l'esclavage, l'éthique court le risque d'être trop bien gouvernée.

VI

L'« anarchisme responsable »

La pulsion de pouvoir de Jacques Derrida

« R.K. – Pourrait-on décrire l'équivalent politique de la "déconstruction" comme une disposition à l'anarchie responsable ?

J.-D. – Si je devais décrire ma tendance politique, j'emploierais probablement une formule de cette sorte, en insistant bien évidemment sur l'obligation sans fin de travailler et de "déconstruire" ces deux termes : "responsable" et "anarchie". Pris comme des certitudes établies, ces termes peuvent également se transformer en dogmes réifiés et impensés. Mais je tente aussi de réévaluer l'indispensable notion de "responsabilité"¹. »

« Mais pense-t-on ou ne pense-t-on pas ce que l'on pose dans la forme de la dénégation² ? »

Jacques Derrida

LA DÉCONSTRUCTION EST-ELLE UN ANARCHISME ?

Ne nous y trompons pas, dit Derrida. L'anarchisme laisse intacte la question du pouvoir. Le nier, c'est encore

1. J. Derrida, « La déconstruction et l'autre », *Les Temps Modernes*, 2012/3, n° 669-670, p. 7-29, p. 23.

2. J. Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier/Flammarion, 1980, p. 282-283.

Au voleur !

faire le jeu du pouvoir – colonial, esclavagiste, censeur... Tant que la question des rapports spécifiques entre anarchie et pouvoir ne sera pas élucidée, elle reviendra toujours hanter l'anarchisme, comme cette voix lancinante qu'il ne peut que faire taire, pour ne plus l'entendre, par l'usage terroriste de la force.

En finir avec l'État, en finir avec le gouvernement, ce n'est pas en finir avec le pouvoir. Dès lors, que devient le pouvoir lorsqu'il s'affranchit du principe ? Que fait l'anarchisme de son propre pouvoir ? Répondre à ces questions ne se peut qu'au prix d'une déconstruction de l'anarchisme.

Mais déconstruire est-il lui-même un geste anarchiste ? La réponse, pour Derrida, la seule qui soit à la hauteur, est « oui et non ».

OUI ET NON : DÉCONSTRUCTION ET ANARCHISME

Dans *Force de loi*, Derrida rappelle que « Benjamin distingue entre deux sortes de grève générale, l'une destinée à remplacer un ordre étatique par un autre (grève *politique*), l'autre à supprimer l'État lui-même (grève générale *prolétarienne*)¹ ». Le premier type de grève est réformiste, qui tend vers un changement de gouvernement. Le second est révolutionnaire, qui vise la suspension de tout gouvernement. Ce pour quoi « on peut parler », à son sujet,

1. J. Derrida, *Force de loi*, « Le fondement mystique de l'autorité », Paris, Galilée, 1994, p. 92.

L'« anarchisme responsable »

d'« anarchisme¹ ». Tous deux représentent, poursuit Derrida, « les deux tentations de la déconstruction² ».

La déconstruction participerait de ces deux grèves à la fois sans être l'une plus que l'autre. La déconstruction est-elle réformiste ? Oui et non. Est-elle anarchiste ? Oui et non. « La déconstruction, est-ce cela ? Est-ce une grève générale, une stratégie de rupture ? Oui et non³. »

« Oui, dans la mesure où elle prend le droit de contester, et de façon non seulement théorique, les protocoles constitutionnels, la charte même qui régit la lecture dans notre culture et surtout dans l'académie⁴. » En effet : « il y a de la grève générale, et donc de la situation révolutionnaire dans toute lecture instauratrice qui reste illisible au regard des canons établis et des normes de lecture ou de ce qui figure l'État, avec un grand E, dans l'état de lecture possible⁵. »

« Non », dans la mesure où « une stratégie de rupture n'est jamais pure⁶ ». Elle doit toujours composer avec le retour de ce avec quoi elle rompt⁷.

« Oui », car la déconstruction destitue ce qui se présente dans les textes, les discours, les œuvres, comme un centre, un motif directeur ou un poste de pouvoir. Oui, dans la mesure où sa stratégie a toujours été de repérer toutes les

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 93.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 92.

6. *Ibid.*, p. 93.

7. *Id.* C'est pourquoi, ajoute Derrida, les « oppositions benjaminiennes paraissent [...] plus que jamais à déconstruire ».

1. « anarchisme responsable »

d'« anarchisme¹ ». Tous deux représentent, poursuit Derrida, « les deux tentations de la déconstruction² ».

La déconstruction participerait de ces deux grèves à la fois sans être l'une plus que l'autre. La déconstruction est-elle réformiste ? Oui et non. Est-elle anarchiste ? Oui et non. « La déconstruction, est-ce cela ? Est-ce une grève générale, une stratégie de rupture ? Oui et non³. »

« Oui, dans la mesure où elle prend le droit de contester, et de façon non seulement théorique, les protocoles constitutionnels, la charte même qui régit la lecture dans notre culture et surtout dans l'académie⁴. » En effet : « il y a de la grève générale, et donc de la situation révolutionnaire dans toute lecture instauratrice qui reste illisible au regard des canons établis et des normes de lecture ou de ce qui figure l'État, avec un grand E, dans l'état de lecture possible⁵. »

« Non », dans la mesure où « une stratégie de rupture n'est jamais pure⁶ ». Elle doit toujours composer avec le retour de ce avec quoi elle rompt⁷.

« Oui », car la déconstruction destitue ce qui se présente dans les textes, les discours, les œuvres, comme un centre, un motif directeur ou un poste de pouvoir. Oui, dans la mesure où sa stratégie a toujours été de repérer toutes les

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 93.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 92.

6. *Ibid.*, p. 93.

7. *Id.* C'est pourquoi, ajoute Derrida, les « oppositions benjaminienes paraissent [...] plus que jamais à déconstruire ».

Au voleur !

failles des institutions. Non, dans la mesure où il n'y a pas de rupture sans tractation ni pour parler.

C'est ainsi que la prolifération du oui et non – de l'apertie à l'auto-immunité en passant par la double contrainte et toutes les catégories de virus – brouille chez Derrida les frontières entre déconstruction et anarchisme. Impossible donc, apparemment, de le prendre en flagrant délit de dissociation ou de dénégation puisqu'un tel délit, chez lui constamment flagrant, n'en est plus un¹.

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ANARCHIE

Limiter l'« anarchisme » de Derrida à la logique non logique du oui et du non, ou – encore une fois – du *double bind*, serait pourtant superficiel. Il existe bel et bien en effet chez lui une *problématique spécifique de l'anarchie*, axe névralgique demeuré étrangement inaperçu jusqu'à ce jour.

Tout texte abrite un « bord thématissant » et un « bord thématisé² ». Le thématissant est l'instance problématissante, le thématisé l'espace de déploiement de la

1. Voudrait-on chercher la dénégation du côté de certains silences ? Silence sur le rapport très important de Mallarmé à l'anarchisme, par exemple ? Ou sur la place d'*Héliogabale ou l'anarchiste couronné* dans l'œuvre d'Artaud ? Silences certes surprenants de la part d'un lecteur si minutieux. Le repérage de ces phénomènes d'éclipse ne suffirait pas toutefois à étayer un procès en dénégation. La mouvance anarchique du oui et non, dans son infatigable course, le dénierait tout de suite. L'anarchisme de Mallarmé et d'Artaud, dirait Derrida, paraît précisément là où on ne l'attend pas, nul besoin de le chercher seulement là où il s'annonce explicitement.

2. J. Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, op. cit., p. 144.

L'« anarchisme responsable »

problématique. Plus qu'une relation entre forme et fond, thématissant et thématisé caractérisent la différence entre ce que l'on pourrait appeler le donner lieu et la localisation d'un problème.

Or il y a bien un « thématisé » anarchie-anarchisme chez Derrida, dont le « oui et non » est le « thématissant ». En plus de la référence à la grève prolétarienne de Benjamin à l'instant mentionnée, il existe quatre occurrences significatives de ce thématissant. La première, développée dans *De la grammatologie*, concerne le rapport entre *arkhè* et écriture. La seconde apparaît dans le même ouvrage avec l'interprétation de « l'anarchisme naïf » de Lévi-Strauss. La troisième prend forme au cours du dialogue avec Levinas¹. La dernière enfin, la plus importante, soutient, dans « Spéculer – sur “Freud” » en particulier, l'interprétation d'*Au-delà du principe de plaisir*².

AU-DELÀ DU PRINCIPE : L'ALTERNATIVE ET SES DEUX RAISONS

Pourquoi cette dernière est-elle la plus importante ? Pour deux raisons au moins.

1. Voir « Violence et métaphysique », *L'Écriture et la Différence* (Paris, Seuil, 1967), *Passions* (Paris, Galilée, 1993) et *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris, Galilée, 1996).

2. La discussion avec Freud se poursuit dans toute l'œuvre : dans le séminaire *La Vie la Mort* (1975-1977), puis dans « Spéculer sur – “Freud” » (*La Carte postale*, 1980), dans *Résistances. De la psychanalyse* (1996). Enfin, dans *Mal d'archive* (1995) et *États d'âme de la psychanalyse* (2000).

Au voleur !

D'une part, parce que le dialogue incessant avec Freud témoigne de ce que l'anarchisme n'est certainement pas pour Derrida un problème parmi d'autres. C'est en effet au cours de ce dialogue – davantage que dans tout autre texte directement « politique » – que Derrida développe, dans toute sa complexité, son analyse du pouvoir.

D'autre part, parce que cette discussion révèle néanmoins chez lui, derrière tous les flagrants délits assumés de déni et de dissociation, derrière l'anarchie du oui et non, toute l'ampleur d'une dénégation cette fois non déconstruite de l'anarchisme.

Première raison : Freud pose à l'anarchisme la question la plus sérieuse qui soit

Au tout début d'*Au-delà du principe de plaisir*, rappelons-le, Freud affirme qu'il a longtemps considéré le principe de plaisir comme l'*arkhè* du psychisme, son autorité souveraine et son gouvernement. Le principe de plaisir, dit-il, est une loi qui « règle automatiquement l'écoulement des processus psychiques ». « Chaque fois provoqué par une tension déplaisante [...], il prend une direction telle que son résultat final coïncide avec un abaissement de cette tension, c'est-à-dire avec un évitement de déplaisir ou une production de plaisir¹. » Or tous les événements psychiques semblaient jusqu'à présent, ajoute Freud, se plier à cette loi.

1. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. Jean Laplanche et Jean-Baptiste Pontalis, Paris, Payot, 1981, p. 43.

L'« anarchisme responsable »

« Voilà cependant, poursuit-il, que l'étude de la réaction psychique au danger extérieur » est venue « nous apporter un nouveau matériel et modifier la position de notre problème¹ ». Il se pourrait en fin de compte que le principe de plaisir ne soit pas la seule instance gouvernementale de la psyché. Il arrive en effet que la digue homéostatique se rompe. Sous l'effet du trauma, n'étant plus maintenue à son niveau de base, l'énergie psychique déborde le principe. Elle l'inonde, passe au-delà de lui. Si Freud ne prononce pas le mot « anarchie », qui traduit bien pourtant l'au-delà du principe, Derrida le fait pour lui.

Il le fait, parce que la question de l'au-delà de l'*arkhè*, telle que Freud l'élabore, constitue à ses yeux l'une des questions les plus sérieuses jamais adressées non seulement à la psychanalyse, bien entendu, mais aussi à l'anarchisme. Tout se passe comme si cette question avait trouvé, sous sa forme psychique, sa plus grande radicalité politique, sa lame, son feu.

Cette question, la voici : l'au-delà du principe est-il l'au-delà du pouvoir ou bien son essence ? Non plus le pouvoir du paradigme étatico-gouvernemental mais le pouvoir délivré des entraves de la loi ? Non plus le pouvoir principiel mais le pouvoir pulsionnel ? Le pouvoir libéré de ses garde-fous. Le pouvoir *pur*. Et n'est-ce pas le génie de Freud que de l'avoir nommé pulsion de mort ?

La question rebondit : ce déchaînement énergétique, comment l'interpréter ? Une fois le principe transgressé, l'État suspendu, le gouvernement renversé – admettons-le –, que se passe-t-il ? Une fois débordée la digue étatico-gouvernementale assurant l'homéostasie sociale, qu'arrive-t-il ? Traduisons et

1. *Ibid.*, p. 48.

Au voleur !

radicalisons : *la pulsion de mort est-elle anarchique ou anarchiste ?*

De deux choses l'une. Soit l'au-delà du principe se confond, dans son déchaînement, avec la licence absolue – politique, psychique, affective. C'est l'anarchie-chaos, réserve de toutes les formes de domination, origine du sadisme, de la cruauté, des modalités multiples de la destruction. Soit l'au-delà du principe révèle à l'inverse l'existence d'un pouvoir délié de la domination, délié de lui-même en quelque sorte, une énergie disponible pour une *autre* organisation, prélude à une dynamique politique et sociale inédite, révolutionnaire, anarchiste.

Le oui et non de Derrida intervient ici. Sa lecture d'*Au-delà du principe de plaisir* se tient dans l'entre-deux. Au beau milieu de l'alternative entre obsession compulsive du pouvoir et nirvana de la déliaison, dans l'impossibilité d'une coupure nette entre les deux – la frontière qui les sépare étant toujours fragmentée, divisée. « La question de la divisibilité, lit-on dans *Résistances*, est l'un des plus puissants instruments de formalisation pour ce qu'on appelle "la déconstruction". Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule thèse de "La déconstruction", ce serait la divisibilité : la différence comme divisibilité¹. »

Dans la tension irrésolue entre radicalisation et dissolution du pouvoir, Derrida diffère la réponse, temporise, économise la question de savoir si l'au-delà du principe est l'au-delà de la domination ou seulement sa racine.

1. J. Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, op. cit., p. 48. Voir aussi le motif de la divisibilité de l'arkhè, in J. Derrida, *Mal d'archive : une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, p. 12.

L'« anarchisme responsable »

Seconde raison : le cas Freud exige une lecture déconstructrice particulière

Pourquoi cette tension laisse-t-elle paraître en même temps une dissociation et une dénégation non déconstruites de l'anarchisme ? Parce que la lecture développée dans « Spéculer – sur “Freud” » ne ressemble à aucune autre. À aucune de celles, innombrables, d'auteurs de la tradition que Derrida a déployées ailleurs. Habituellement, la lecture déconstructrice – tel est son « anarchisme », sa « situation révolutionnaire » – isole dans le texte l'une de ses « pierres d'angles défectueuses » pour y faire passer son levier et montrer que le texte se dénie précisément lui-même, que sa « vérité » se tient dans ses « coins négligés¹ ».

Or dans le cas de la lecture d'*Au-delà du principe de plaisir*, on ne voit pas quelle est cette « pierre d'angle défectueuse ». On ne voit pas exactement ce qui du texte de Freud se trouve effectivement déconstruit. En effet, à l'alternative entre déliaison et terreur, déconstitution et radicalisation du pouvoir, *Freud répond déjà par oui et non*. Il n'apporte aucune autre réponse qu'un « oui et non » à sa propre question. Derrida reconnaît d'ailleurs l'absence de thèse du livre, son « athèse ».

Y a-t-il un au-delà du principe de plaisir ? On ne sait pas quel est le dernier mot de Freud, si pour lui la pulsion est finalement plus puissante que le principe, si l'énergie libre est plus menaçante que l'énergie liée. On ignore ce qui, du gouvernement ou de l'absence de gouvernement, est le plus répressif. Qui, de l'anarchie-chaos ou de l'anarchisme,

1. J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 82.

Au voleur !

l'emporte et s'il faut vraiment qu'il y ait un gagnant. Le statut de la pulsion de mort, entre destruction et dessaisissement, reste en suspens. Freud, bien avant Derrida, est un penseur de l'économie de la violence.

Assistons-nous alors, entre Freud et Derrida, à une confrontation entre deux oui et non ? En réalité, une lecture plus attentive de l'interprétation derridienne révèle un étrange échange de rôles. C'est Derrida qui, contre toute attente, va trancher pour Freud. C'est peut-être là ce qui explique l'usage des guillemets dans le titre « Spéculer – sur "Freud" ». Titre qui signifierait alors en réalité « Spéculer pour "Freud" », à sa place. À mesure que l'interprétation avance, de la compulsion de répétition à la pulsion de mort, on constate qu'en lieu et place du oui et non, se dessine chez Derrida un « non » à l'anarchisme : il n'y a pas d'au-delà du principe. Le nom qu'il donne à la pulsion de mort, dans *Mal d'archive*, est déjà par lui-même un indice rétrospectif de cette réponse. Il la nomme en effet « pulsion anarchique », ou encore « pulsion d'anarchie¹ ». Et non « pulsion anarchiste ».

De ce « non » à l'anarchisme témoigne l'attention toute particulière, le privilège exorbitant même, que Derrida accorde, dans sa lecture d'*Au-delà du principe de plaisir*, à la pulsion de pouvoir – *Bemächtigungstrieb*, « emprise, pouvoir, possession », ou encore « maîtrise² », qui ne fait qu'une brève entrée dans ce texte de Freud. Délogée de sa position intermédiaire entre la compulsion de répétition et la pulsion de mort, la *Bemächtigungstrieb* prend pour Derrida la première place, une place de principe.

1. J. Derrida, *Mal d'archive*, op. cit., p. 25.

2. J. Derrida, « Spéculer – sur "Freud" », *La Carte postale*, op. cit., p. 431.

L'« anarchisme responsable »

Petit à petit, cette pulsion, que Derrida appelle indifféremment pulsion de pouvoir ou pulsion de maîtrise, va s'imposer à la lecture et devenir, sans jouer sur les mots, le seul maître à bord. Exit l'anarchisme. Même si Derrida introduit dans le texte de Freud l'idée d'une impossibilité de circonscrire le pouvoir, de l'assigner à telle ou telle place – principe ou pulsion –, la pulsion de maîtrise finit tout de même par l'emporter et faire coïncider bord thématissant et bord thématisé du discours. Pour Derrida, en fin de compte – plus que pour Freud peut-être – il n'y a que du plaisir « traitant avec lui-même¹ », se maîtrisant lui-même. Donc pas d'au-delà, donc pas d'anarchie.

« Spéculer – sur “Freud” » : lecture déconstructrice de Freud ? Ou aveu d'une impossibilité à déconstruire la pulsion de pouvoir ?

Je garde ces questions pour la fin.

*Première occurrence du thématissant « anarchie » :
la métaphysique et la valeur d'arkhè*

Depuis *De la grammatologie* jusqu'à *Résistances*, Derrida affirme la nécessité de « défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer des sédiments, des *artefacta*, des présuppositions, des institutions² » qui reposent tous sur les « deux ordres d'ordre³ » que sont le commencement et le commandement. La « déconstruction » de la métaphysique est

1. *Ibid.*, p. 426.

2. J. Derrida, *Résistances...*, *op. cit.*, p. 41.

3. J. Derrida, *Mal d'archive*, *op. cit.*, p. 11.

Au voleur !

d'abord déconstruction de la valeur d'*arkhè* qui non seulement la gouverne mais fait d'elle en retour un instrument de domination.

Arkhe [...] nomme à la fois le *commencement* et le *commandement*. Ce nom coordonne apparemment deux principes en un : le principe selon la nature ou l'histoire, là où les choses *commencent* – principe physique, historique ou ontologique – mais aussi le principe selon la loi, là où des hommes et des dieux *commandent*, là où s'exerce l'autorité, l'ordre social, en ce lieu depuis lequel l'ordre est donné – principe nomologique¹.

Le paradigme archique n'a pas pour autant d'unité linéaire. Il ne s'agit pas de « tenir "la" métaphysique pour l'unité homogène d'un ensemble. » Derrida poursuit : « Je n'ai jamais cru à l'existence ou à la consistance de quelque chose comme la métaphysique². »

Il n'est donc pas possible d'identifier avec certitude l'existence d'un au-delà ou d'un deçà de la tradition. Un au-delà qui serait son dehors absolu (Levinas), un en-deçà qui serait son avant-commencement, son origine (l'*Ursprung* de Heidegger) :

Ce que [le] travail de la déconstruction met en question, c'est non seulement la possibilité mais le désir ou le fantasme d'une ressaisie de l'originnaire, le désir ou le fantasme aussi de rejoindre jamais le simple, quel qu'il soit³.

1. *Id.*

2. J. Derrida, « Le retrait de la métaphore », *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 110.

3. J. Derrida, *Résistances...*, *op. cit.*, p. 42.



L'« anarchisme responsable »

Derrida affirme inlassablement sa méfiance vis-à-vis des gestes « archéologiques » ou « généalogiques¹ » qui prétendent dé-sédimer l'*arkhè*, la délégitimer, et ne font en réalité que produire des surplus d'origine. Ces gestes, on les retrouve dans l'anarchisme politique « classique » comme dans tous les mouvements qui croient trouver dans l'au-delà ou l'en-deçà du pouvoir nettement délimités l'arme de leur contestation. En croyant dépasser la domination étatico-gouvernementale ou en remontant au contraire à l'existence primitive de sociétés sans État, l'anarchisme – les anarchismes – s'aveuglent sur leurs propres désirs de contrôle.

Deuxième occurrence : Lévi-Strauss anarchiste

Le mot « anarchisme » apparaît pour la première fois chez Derrida dans *De la grammatologie*. La déconstruction de l'anarchisme traditionnel est le nerf, trop souvent ignoré, de la lecture de Lévi-Strauss et du concept de « sociétés sans écriture » développée dans la seconde partie de l'ouvrage.

Les conclusions du chapitre de *Tristes Tropiques* intitulé « La leçon d'écriture » sont bien connues. Le chef nambikwara, qui ne « sait pas écrire », est intrigué par l'usage que l'ethnologue fait de son crayon et de son carnet. Il les lui emprunte et fait mine lui aussi d'écrire en « traçant des lignes » sur le papier. « Seul sans doute », dit Lévi-Strauss, le chef « avait compris la fonction de l'écriture. Aussi m'a-t-il réclamé un bloc note. » Le chef rassemble ensuite les membres de la tribu et feint de lire

1. *Id.*

Au voleur !

les lignes qu'il a tracées, faisant comme si elles établissaient le compte des dons que l'ethnologue est supposé devoir aux villageois : « À peine avait-il rassemblé tout son monde qu'il tira de sa hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts¹. »

Lévi-Strauss affirme que le changement d'attitude du chef, qui n'avait jamais agi de la sorte, est dû au surcroît de pouvoir qu'il tire de sa ruse. Le symbole de l'écriture « avait été emprunté tandis que sa réalité demeurait étrangère. Et cela en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu – ou d'une fonction – aux dépens d'autrui². »

Grâce à l'appropriation de la « fonction » de l'écriture, le chef se pose en souverain. Il commande, découvre le goût du pouvoir³. Avec « l'effraction » de l'écriture dans cette « société sans État », c'est le rapport compulsif au pouvoir qui apparaît. La « leçon d'écriture » thématise l'émergence

1. Cité par J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 183.

2. *Ibid*, p. 185.

3. Un goût du pouvoir qu'il n'aurait pas connu avant cette intrusion. Voir l'analyse de Pierre Clastres : « Il n'y a donc pas de roi dans la tribu, mais un chef qui n'est pas un chef d'État. Qu'est-ce que cela signifie ? Simplement que le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Le chef n'est pas un commandant, les gens de la tribu n'ont aucun devoir d'obéissance. L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir, et la figure (bien mal nommée) du "chef" sauvage ne préfigure en rien celle d'un futur despote. Ce n'est certainement pas de la chefferie primitive que peut se déduire l'appareil étatique en général », *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 111-112.

L'« anarchisme responsable »

de la domination politique dans un monde qui lui était
de nos jours présent étranger.

Lévi-Strauss compare alors les effets de la « leçon d'écri-
ture » nambikwara aux conséquences de l'alphabétisation
obligatoire – selon lui, l'un des instruments les plus efficaces
de l'exploitation de l'homme par l'homme – dans les
sociétés occidentales.

Regardons plus près de nous : l'action systématique des États
européens en faveur de l'instruction obligatoire, qui se déve-
loppe au cours du XIX^e siècle, va de pair avec l'extension du
service militaire et la prolétarianisation. La lutte contre l'anal-
phabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle
des citoyens par le Pouvoir. Car il faut que tous sachent lire
pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi¹.

L'anthropologue revendique le marxisme de son analyse,
qu'il dit « fondée sur le matérialisme dialectique² ». Mais
Derrida décèle, derrière ce marxisme affiché – c'est la grande
originalité de sa lecture – une *position anarchiste*. Lévi-
Strauss se montre en effet moins marxiste que « libertaire »
en défendant une vision de l'« authenticité sociale » pré-
archique, sans gouvernement, sans État, et donc encore une
fois sans domination ni violence, précédant l'apparition de
l'écriture.

Présence à soi, proximité transparente dans le face-à-face des
visages et l'immédiate portée de voix, cette détermination de
l'authenticité sociale est donc classique. Elle communique,
rappelons-le, avec la protestation anarchiste et libertaire

1. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 191-192.

2. Cité d'une lettre de Lévi-Strauss in *ibid.*, p. 175.

Au voleur !

contre la Loi, les Pouvoirs et l'État en général, avec le rêve aussi des socialismes utopiques du XIX^e siècle, très précisément avec celui du fouriérisme¹.

Cet anarchisme « classique », poursuit Derrida, serait « parfaitement respectable, tout utopique et atopique qu'il [soit] s'[il] ne vivait pas [de ce] leurre² » qui consiste à assimiler l'espace prétendu du non-pouvoir à un état de nature.

Lévi-Strauss ne fait aucune différence entre hiérarchisation et domination, entre autorité politique et exploitation. La note qui commande ces réflexions est d'un anarchisme confondant délibérément la loi et l'oppression. [...] Le pouvoir politique ne peut être que le détenteur d'une puissance injuste³.

Derrida ne conteste évidemment pas le fait l'écriture soit un instrument de pouvoir mais il remet en question l'idée d'une cohésion sociale qui serait étrangère, précisément, à tout « instrument » de pouvoir, donc aussi à l'écriture. « Nous ne prétendons pas que l'écriture ne puisse jouer et ne joue pas ce rôle [de l'exploitation de l'homme par l'homme], mais de là à lui en attribuer la spécificité et à conclure que la parole en est à l'abri, il y a un abîme qu'on ne doit pas franchir [...] allègrement⁴. »

1. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 200.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. *Ibid.*, p. 191.

4. *Ibid.*, p. 194.

1. « anarchisme responsable »

« Franchir allègrement » veut dire sauter sans regarder. « Irresponsable », l'anarchisme l'est dans la mesure où son apparent pacifisme, son rêve d'innocence, laisse en réalité transparaître un fantasme de domination, « le leurre de la présence maîtrisée¹ ». Le concept de « société sans écriture » est le pur produit d'un ethnocentrisme non conscient de lui-même, qui projette sur une communauté sans aucun rapport avec la réalité occidentale des mécanismes qui n'ont de sens que pour elle.

Encore une fois, il ne s'agit pas pour Derrida de nier le rapport entre écriture et violence : « On sait depuis longtemps que le pouvoir de l'écriture aux mains d'un petit nombre, d'une caste ou d'une classe, a toujours été contemporain de la hiérarchisation, nous dirons de la différence politique : à la fois distinction des groupes, des classes et des niveaux du pouvoir économique-techno-politique, et délégation de l'autorité, puissance différée, abandonnée à un organe de capitalisation². » Cette idée se retrouve dans *Mal d'archive*, qui rappelle le lien entre écriture et domiciliation du pouvoir : l'« *arkheion* grec : d'abord une maison, un domicile, une adresse, la demeure des magistrats supérieurs, les *archontes*, ceux qui commandaient. [...] Les archontes [...] ont le pouvoir d'interpréter les archives. [...] Ils rappellent la loi et rappellent à la loi³ ».

Le pouvoir de l'écriture toutefois, le pouvoir comme écriture, n'est pas d'abord subordonné au pouvoir des hommes. Il y a pouvoir des hommes parce qu'il y a écriture. Pour le

1. *Ibid.*, p. 201.

2. *Ibid.*, p. 190.

3. J. Derrida, *Mal d'archive*, *op. cit.*, p. 13.

Au voleur !

comprendre, il est nécessaire de modifier le sens usuel du mot « écriture », de distinguer entre son sens étroit de technique de notation de la parole et son sens élargi d'« archi-écriture », à l'œuvre dans toute société, y compris les sociétés dites précisément « sans écriture ». Opération muette de dislocation de la présence, qui « an-archivise » le lieu même de consignation des archives.

Pourquoi « archi- » et pas « an-archi-écriture » ?

Dès lors pourquoi « archi-écriture » et pas « an-archi-écriture » ? Derrida affirme bien que « la problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'*arkhè*¹ ». Alors, de nouveau, pourquoi pas « an-archi-écriture » ?

Parce que les attaques politiques contre la propriété n'ont jamais été, jusqu'à présent, des attaques contre le propre. Toutes, anarchistes et marxistes, ont entretenu au contraire un désir d'authenticité – propre de l'homme ou propre d'une nature antérieure à l'exploitation politico-économique. « La loi du même et du propre [...] se referme toujours². »

Dans une allusion à peine voilée à Proudhon, Derrida, lisant Artaud dans « La parole soufflée », met au jour une autre croyance fantasmatique de l'anarchisme, croyance en l'existence d'« un lieu où la propriété ne serait pas encore

1. J. Derrida, « La différance », in *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 6.

2. J. Derrida, *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 135

1. « anarchisme responsable »

le vol¹ ». Ce lieu d'avant le vol, c'est-à-dire aussi d'avant la propriété privée, est précisément le propre, l'authenticité présumée du soi, son trésor. Ce serait lui que Proudhon, et Artaud à sa suite, auraient eu peur qu'on leur vole, qu'on leur « souffle ». Peur de perdre, avant toute possession matérielle, leur corps, leur parole, leur génie. « Artaud a voulu interdire que la parole hors de son corps lui fut soufflée². » Proudhon aurait eu la même frayeur. La suspension du pouvoir gouvernemental, l'abolition de la propriété privée ne seraient pour lui que les étapes annonciatrices d'un retour au propre, marquant les retrouvailles pacifiques de l'humanité avec elle-même.

Au lieu donc de parler d'an-archi-écriture, qui témoignerait de ce même espoir fantasmatique de réappropriation de l'origine, Derrida joue en un même mot l'écriture avec et contre l'*arkhè*. Plus sûrement que par la vertu d'un préfixe négatif, la rencontre de l'« archi » et de l'écriture – archi-écriture – fait exploser à même le mot la valeur d'*arkhè* dont il ne reste que la « trace ».

Troisième occurrence :

Levinas au risque du transcendantal

Le dialogue avec Levinas commence ici. La trace : « qu'est-ce qui nous a guidé dans le choix de ce mot ? Nous rapprochons ce concept de trace de celui qui est au centre

1. J. Derrida, « La parole soufflée », in *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 266.

2. *Ibid.*, p. 261.

Au voleur !

des derniers écrits de E. Lévinas et de sa critique de l'ontologie : rapport [...] à l'altérité d'un passé qui n'a jamais été et ne peut jamais être vécu dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence¹. »

À peine est-elle nommée que la trace devient, en deux pages à peine, « archi-trace, « archi-phénomène », puis archi-écriture². En glissant sans transition de la trace à l'archi-trace, Derrida s'expose, il le sait et s'y prépare, à l'objection levinassienne. Le préfixe « archi » (archi-écriture, archi-trace) ne réintroduirait-il pas subrepticement mais immanquablement, au cœur de l'anarchie, le transcendantal ?

Il est évident que le concept d'une anarchie *transcendantale* serait, pour Levinas, totalement dénué de sens. L'ouverture à l'autre, la trace de l'autre, échappent au diktat des conditions de possibilité, au surplomb nomologique qui identifie d'avance ce qu'il tient sous sa coupe. Il est clair pour lui que « la fonction transcendantale [...] appartient à l'ordre du pouvoir³ ».

À cela, Derrida répond qu'il ne suffit pas de conjurer le transcendantal pour s'en débarrasser. Cette conjuration n'exprime-t-elle pas malgré elle le désir d'atteindre un au-delà absolu, plus originaire que tout *a priori* ? Plus transcendantal encore que le transcendantal ? Il y a certainement « un en-deçà et un au-delà de la critique transcendantale », admet Derrida. Mais la difficulté est de « faire en sorte que l'au-delà ne retourne pas dans l'en deçà⁴ ».

1. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 102.

2. *Ibid.*, p. 102-103.

3. J. Derrida, « Spéculer – sur "Freud" », op. cit., p. 432.

4. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 90.

L'« anarchisme responsable »

La critique du transcendantal, chez Levinas, vise à la fois le transcendantal de Kant – condition de possibilité – et le transcendantal de Husserl – condition de l'intersubjectivité. Chez les deux penseurs, le transcendantal détermine la forme princeps de la subjectivité et établit ainsi sa priorité sur l'altérité. Or Levinas conteste cette priorité. Il ne s'accommode pas, en particulier, de la règle husserlienne qui impose que l'autre ne puisse apparaître que comme mon « alter ego ». « C'est à propos d'autrui que le désaccord [avec Husserl] paraît définitif, écrit Derrida. [...] Faire de l'autre un alter ego, dit souvent Levinas, c'est neutraliser son altérité absolue¹. »

Pour Levinas, « avant l'originarité de l'archie, et pour l'interrompre, il y a l'anachronie pré-originelle de l'anarchie...² ». Cette « anachronie coïncide avec la « pureté hétérologique » – à savoir l'irréductibilité du tout Autre à l'approche « égoïque ». Est-il vraiment possible toutefois de soutenir sans négociation le « rêve d'une pensée purement hétérologique en sa source³ » ?

Derrida montre que « l'autre ne peut être l'autre – du même – qu'en étant le même (que soi : ego) et le même ne peut être le même (que soi : ego) qu'en étant l'autre de l'autre : alter ego. Que je sois aussi essentiellement l'autre de l'autre, que je le sache, voilà l'évidence d'une étrange symétrie dont la trace n'apparaît nulle part dans la description de Levinas⁴. » L'hétérologie ne peut cependant pas être

1. J. Derrida, « Violence et métaphysique », *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 180.

2. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 159.

3. J. Derrida, « Violence et métaphysique », *loc. cit.*, p. 224.

4. *Ibid.*, p. 188.

Au voleur !

absolue, puisque « la nécessité de parler de l'autre comme autre ou à l'autre comme autre à partir de son apparaître-pour-moi-comme-ce-qu'il-est : l'autre, est inévitable¹ ». L'Autre en tant qu'autre ne peut apparaître, se manifester qu'à un moi. Le moi, en retour, ne peut se penser comme identique à soi qu'en tant qu'il se découvre comme l'autre de cet autre.

Un langage qui se croirait totalement délivré de cette dialectique du même et de l'autre serait « un langage sans phrase, un langage qui ne dirait rien » puisqu'il ne parlerait à *personne*. L'autre serait tellement autre qu'il deviendrait impossible de le percevoir comme tel et donc de lui parler. Or dans ce silence, cette lumière pure, cette absence d'articulation, « la paix elle-même n'aurait plus de sens² ». L'anarchie elle-même perdrait la raison. « Une parole qui se produirait sans la moindre violence ne déterminerait rien, ne dirait rien, n'offrirait rien à l'autre [...]. [C]e serait une mort sans *phrase*³ ». Ainsi, « comme la violence pure, la non-violence pure est un concept contradictoire⁴ ».

La non-violence an-archique, telle que Levinas la définit, court en particulier le risque d'une *réduction de l'Autre en esclavage*. En effet, « un maître qui s'interdirait la *phrase* ne donnerait rien : il n'aurait pas de disciples, mais seulement des esclaves⁵ ». L'esclavage, on le voit ici encore, est bien l'ombre impensée de l'élection.

1. *Ibid.*, p. 189.

2. *Ibid.*, p. 189-190.

3. *Ibid.*, p. 218.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 219.

1. « anarchisme responsable »

Impossible d'échapper à l'intrigue du même et de l'autre. Ni « non-violence pure¹, ni « pacifisme » absolu². On n'a pas le choix. « Ici comme ailleurs, poser le problème en termes de choix, obliger ou se croire d'abord obligé de répondre par un *oui* ou un *non* » à la question transcendante, conduit à poser plus puissant qu'elle. Le maître silencieux. On n'a pas le choix, donc. « Dans la déconstruction de l'archie, *on ne procède pas à une élection*³. »

L'économie de la violence exige donc de négocier avec le transcendantal. De lui dire oui et non. « La valeur d'archie transcendante doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer elle-même⁴. » D'abord dire « oui », assumer en quelque sorte le geste transcendantal, l'ouverture de l'articulation. Ensuite dire « non », en l'écrivant. Écrire l'« archi » sous croix, « c'est reconnaître dans la contorsion la nécessité d'un *parcours*. Ce parcours doit laisser dans le texte un sillage. Sans ce sillage, abandonné au simple contenu de ses conclusions, le texte ultra-transcendantal ressemblera toujours à s'y méprendre au texte précritique⁵ ».

Maintenant, est-il si sûr que le transcendantal efface ses traces dans le « parcours » déconstructeur ? C'est ce qu'il faut examiner maintenant en suivant le dialogue avec Freud.

1. *Ibid.*, p. 218.

2. *Ibid.*, p. 188.

3. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 91. Je souligne.

4. *Ibid.*, p. 90.

5. *Id.*

Au voleur !

Quatrième occurrence :
la lecture d'Au-delà du principe de plaisir

Au cours de ce dialogue, où se poursuit aussi d'une certaine manière l'entretien avec Levinas, Derrida prend précisément à bras le corps la question de la maîtrise. « Le concept de maîtrise est d'un maniement impossible [...], dit-il. Plus il y en, moins il y en a, et réciproquement¹. » Manière de dire que ce concept est inévitable, indépassable. Est-ce à dire qu'il joue un rôle transcendantal ?

C'est tout l'enjeu de l'élucidation de ce que Freud nomme *Bemächtigungstrieb*, que l'on traduit indifféremment par pulsion de maîtrise, pulsion d'emprise ou pulsion de pouvoir. Cette synonymie (maîtrise = emprise = pouvoir), qui permet que l'on emploie un terme pour l'autre, semble assurer l'existence d'une intransgressible économie de la domination. Si toute maîtrise est pouvoir, si tout pouvoir est emprise, l'au-delà du principe de plaisir ne transgresse le principe que pour mieux révéler la puissance de cette économie. La pulsion de maîtrise (pouvoir-emprise) jouirait donc d'un statut transcendantal, qui condamnerait tout tentative anarchiste à n'en être qu'une expression.

Telle est en tout cas la ligne interprétative développée par Derrida, selon laquelle Freud constituerait en effet la maîtrise (pouvoir-emprise) en « prédicat transcendantal² ». Constitution que Derrida entreprend précisément d'inquiéter, affirmant ici encore la nécessité de négocier avec la

1. J. Derrida, *Résistances...*, op. cit., p. 129.

2. J. Derrida, « Spéculer - sur "Freud" », art. cité, p. 432.

L'« anarchisme responsable »

maîtrise, de réduire son emprise, précisément, à un statut « quasi transcendantal » seulement¹. À une forme de oui et non. Y parvient-il cependant ? Parvient-il à raturer la « fonction transcendantale² » du pouvoir, à la raturer ? Progressivement, la lecture s'enferme dans le cercle de la maîtrise (pouvoir-emprise) qu'elle entreprend pourtant de fluidifier, de différencier. Et Derrida, prisonnier de son propre piège de lecture, n'en sort pas.

Freud et l'ambiguïté de la Bemächtigungstrieb

Y a-t-il un au-delà du principe de plaisir ? Le titre de l'ouvrage de Freud est, encore une fois, la forme élidée de cette question.

Rappelons ses enjeux. Au début du livre, on l'a dit, Freud reconnaît que le principe de plaisir n'est pas le seul système de régulation à l'œuvre dans le psychisme. Il se pourrait que d'autres automatismes opèrent en lui, qui n'ont d'autre but que leur répétition et représentent une forme de contrainte qui excède la logique de gouvernement. Étrangers à la satisfaction, à l'évitement du déplaisir comme au compromis avec la réalité, ils ne protègent pas leurs sujets et ne provoquent qu'angoisse et souffrance. Les traumatismes sévères, l'empreinte des blessures de guerre ou des accidents graves hantent la psyché, reviennent dans les rêves, réitèrent le choc. La répétition, dont Freud identifie très vite la nature compulsive, déborde le couple plaisir-réalité. Nous sommes

1. *Ibid.*, p. 430.

2. *Ibid.*, p. 432.

Au voleur !

conduit, dit-il alors, à « admettre qu'il existe effectivement dans la vie psychique une compulsion de répétition qui se place au-dessus du principe de plaisir¹ ».

L'énergie psychique, d'habitude « investie », mise en circuit et disciplinée par le principe de plaisir, se déchaîne sous l'effet du trauma. Elle s'émancipe et reste « libre », résiste à la conversion de son « libre flux à l'état quiescent² ». En d'autres termes, elle résiste à la « liaison (*Bindung*) » qui d'ordinaire permet au principe de plaisir d'« établir sa domination (*Herrschaft*)³ ».

Cette « liberté » est en même temps une « contrainte » (*Zwang*). N'obéissant plus au principe, l'énergie traumatique n'a d'autre issue que le retour, la répétition du mécanisme déclencheur de la déliaison. Elle se déchaîne en s'enchaînant au mécanisme de son déchaînement. C'est pourquoi « le malade [est], pour ainsi dire, fixé psychiquement au traumatisme⁴ ».

Une telle analyse de la compulsion semble bien à première vue opposer un « non » à une interprétation anarchiste de l'au-delà du principe. Sa domination mécanique, rigide, est établie. C'est au cours de l'examen de cette compulsion, à la suite de l'observation du jeu de la bobine – le *fort-da* – auquel se livre son petit-fils, que Freud introduit la pulsion de maîtrise, de pouvoir ou d'emprise, la *Bemächtigungstrieb*.

La répétition du mouvement de la bobine – lancement au loin, puis retour, substitut du départ et du retour de la

1. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 63.

2. *Ibid.*, p. 73.

3. *Ibid.*, p. 78.

4. *Ibid.*, p. 50.

L'« anarchisme responsable »

mère – procure incontestablement du plaisir à l'enfant. Mais ce plaisir est « d'une autre sorte » que celui procuré habituellement par la baisse de tension¹. En effet, « le départ de la mère n'a pas pu être agréable à l'enfant ou même seulement lui être indifférent. Comment concilier le principe de plaisir avec le fait qu'il répète l'expérience pénible du jeu² ? » Est-ce parce que le retour de la bobine, mimant le retour de la mère, efface cette sensation douloureuse, produit une satisfaction ? « L'observation, dit Freud, contredit cette façon de voir. » Il faut en chercher ailleurs l'explication.

Jusqu'à présent, assistant impuissant au départ de sa mère, [...] [L'enfant] était passif, à la merci de l'événement ; mais voici qu'en le répétant, aussi déplaisant qu'il soit, comme jeu, il assume un rôle actif. Une telle tentative pourrait être mise au compte d'une pulsion de maîtrise [*Bemächtigungstrieb*] qui affirmerait son indépendance à l'égard du caractère plaisant ou déplaisant du souvenir³.

La pulsion de maîtrise est à l'origine d'une satisfaction indifférente au caractère plaisant de son objet. Il s'agit d'une satisfaction d'emprise, de « pouvoir sur ». L'enfant se pose, dans le jeu, en maître de la répétition. « Chaque nouvelle répétition semble améliorer cette maîtrise [*Beherrschung*] vers laquelle tend l'enfant⁴. » Freud établit alors un rapport structurel entre le plaisir de la maîtrise et l'origine de l'agressivité. Encore une fois, il semble bien qu'il ne voie l'au-delà

1. *Ibid.*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 53-54. Voir le commentaire de Derrida in « Spéculer – sur "Freud" », art. cité, p. 339.

4. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 78-79.

Au voleur !

du principe que comme une hyperarchie, l'origine même de la domination.

Cependant, le oui et non apparaît là où on l'attend le moins, avec l'entrée en scène de la pulsion de mort. Quelle est la nature de la relation entre la pulsion de mort et la compulsion de répétition ?, demande Freud¹. Dans les deux cas, il s'agit de retour. La mort, comme la compulsion, fait revenir. Élasticité de l'inertie, la mort est retour à l'inorganique, répétition de la veille de la vie. Nous devons formuler l'hypothèse, poursuit Freud, « selon laquelle toutes les pulsions veulent rétablir quelque chose d'antérieur² ». Telle est l'expression de la « nature conservatrice du vivant³ », lequel « n'aurait dès son origine pas voulu changer⁴ ». Ainsi, conclut Freud, « s'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons internes, alors nous ne pouvons que dire : *le but de toute vie est la mort* et, en remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant⁵* ».

Analysée de la sorte, la mort est le oui et non du pouvoir. D'un côté, elle se manifeste dans la vie comme la pointe acérée de la pulsion de pouvoir, comme en témoignent le sadisme et le masochisme, ses versions agressives et destructrices. Le « sadisme originaire », dit Freud, « assume la fonction de maîtriser l'objet sexuel ». Le masochisme « pulsion partielle complémentaire du sadisme », est quant à lui « un

1. *Ibid.*, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 80.

4. *Ibid.*, p. 82.

5. *Id.*

L'« anarchisme responsable »

retournement du sadisme sur le moi propre¹ ». Désir de tuer, de souffrir, de faire souffrir, de (se) faire mal sont les messagers de Thanatos.

D'un autre côté, si la mort est meurtre, si la mort est violence, elle est aussi repos. Le retour en arrière marque l'extinction de la compulsion, la « suppression des tensions² », le lieu sans lieu où tous les principes rendent les armes de la principialité. Le retour du vivant à l'état inorganique est dénouement au sens littéral. Si ce retour obéit bien encore à un principe, ce n'est pas au principe de plaisir, mais au « principe de Nirvâna », qui est le contraire même d'un principe³. « Le terme "Nirvâna", répandu en Occident par Schopenhauer, déclarent Laplanche et Pontalis, est tiré de la religion bouddhique où il désigne l'« extinction » du désir humain, l'anéantissement de l'individualité qui se fond dans l'âme collective, un état de quiétude et de bonheur parfait⁴. »

Meurtre ou dessaisissement, l'impossibilité d'établir clairement le statut de l'au-delà du principe, chez Freud, est avérée : hyperpouvoir d'un côté, déliaison du pouvoir de l'autre. Oui et non.

1. *Ibid.*, p. 102-103.

2. *Ibid.*, p. 104.

3. Le principe de Nirvâna est décrit manière encore ambiguë dans l'ouvrage de 1920 : Freud le caractérise en effet comme principe de constance, ce qui peut permettre de le confondre avec le principe de plaisir. Mais dans le *Principe économique du masochisme*, en 1924, Freud reconnaît clairement que « le principe de Nirvâna exprime la tendance de la pulsion de mort », et donc « autre chose, comme l'expliquent Laplanche et Pontalis, « qu'une loi de constance ou d'homéostasie » : *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1967, p. 332.

4. *Ibid.*, p. 331.

Au voleur !

« *Quelle différence entre un principe et une pulsion¹ ?* »

Or il est frappant de voir que Derrida, dans sa lecture du texte de Freud, insiste davantage sur l'enchaînement que sur le déchaînement, sur la liaison (*Bindung*) que sur la déliaison. Au point que l'on finit par ne plus savoir lequel, de Freud ou de lui, est le moins anarchiste des deux.

Certes, Derrida fait droit à l'activité de la déliaison :

Il y a trauma quand, à la limite, sur le poste frontière, la barrière de protection se rompt. Alors toute l'organisation défensive est défaite, toute son économie énergétique est mise en déroute. [...] Le PP [principe de plaisir] est mis hors de combat (*außer Kraft gesetzt*). Il ne dirige plus les opérations, il perd la maîtrise devant la submersion, l'inondation (*Überschwemmung*, image d'un déferlement liquide tout à coup, comme à la rupture d'un barrage) : de grandes quantités d'excitation dont le flux en un instant déborde l'appareil psychique².

Néanmoins, il affirme que cette transgression du principe de plaisir ne peut « jamais laisser conclure [à son] franchissement³ ».

Tout en reconnaissant que le texte de Freud piétine, « boîte », répond sans répondre à sa propre question, tout en épousant ce suspens, en le poussant à l'extrême de son aporie, Derrida resserre l'étau et tranche en réalité la

1. J. Derrida, « Spéculer – sur "Freud" », art. cité, p. 346.

2. *Ibid.*, p. 370.

3. *Ibid.*, p. 288.

1. « anarchisme responsable »

question. Il dit non. Il n'y a pas d'au-delà du principe. La différence entre principe et pulsion – de pouvoir et de mort – est un effet de leur complicité. « Il s'agit toujours de savoir qui est le "maître", qui "domine", qui a l'"autorité"¹ ». Derrida va montrer que le maître, en fin de compte, est bien toujours et précisément la maîtrise.

Mais que veut dire, pour Derrida, « maîtrise » ?

Au tout début du texte, Freud, rappelons-le, remet en cause la « maîtrise » (*Herrschaft*) du principe de plaisir. Or lorsqu'il interroge l'au-delà du principe de plaisir en analysant la compulsion de répétition, c'est encore – comme on vient de le voir avec le jeu de la bobine – l'existence d'une « maîtrise » qu'il constate. Celle, cette fois, de la *Bemächtigungstrieb*. Si l'on admet que *Herrschaft*, *Beherrschung*, *Bemächtigung* ont même sens en allemand, ce dont Derrida ne semble pas douter, on peut alors en conclure légitimement que l'au-delà de la maîtrise... est la maîtrise. Est-ce la même que celle du principe de plaisir ? Est-ce une autre ? Les deux à la fois, répond Derrida.

D'un côté, il reconnaît que l'au-delà du principe de plaisir peut être « autre chose que la maîtrise, tout autre chose » que la *Herrschaft* du principe. De l'autre, il affirme aussi que ce tout autre reste malgré tout un effet du principe, qu'il n'est que la figure déplacée du même. « La maîtrise du PP [principe de plaisir] ne serait autre que la maîtrise en général. Il n'y a pas la *Herrschaft* du PP, il y a la *Herrschaft*

1. *Ibid.*, p. 431.

Au voleur !

qui ne s'éloigne d'elle-même que pour se réapproprier : tauto-téléologie qui pourtant fait ou laisse revenir l'autre en son spectre domestique¹. » Le tout autre de la maîtrise est en même temps son identité.

Ce « oui et non » de l'identité et de l'altérité à soi de la maîtrise (pouvoir-emprise) est affirmée comme *différence* de la maîtrise. « C'est le même différenciant, en différence de soi² ». Entre principe, gouvernement, emprise, pulsion, compulsion, maîtrise..., « il n'y a [...] que différence de pouvoir³ ». Le pouvoir (maîtrise, emprise), c'est la différence du pouvoir, le pouvoir en tant qu'il se distribue selon ses diverses instances, ses nombreux synonymes. Telle est la manière dont Derrida fluidifie la fonction transcendantale du pouvoir, en montrant comment celui-ci circule entre ses postes, ses positions, sans s'arrêter à aucun d'eux.

Est-ce alors la différence, en tant qu'instance métamorphique, plastique, du pouvoir, qui est l'au-delà du principe du plaisir ? Est-ce elle, l'anarchiste ?

La réponse est, malgré tout, « non ». Dire que le pouvoir n'est que la différence du pouvoir revient à reconnaître que le pouvoir ne peut jamais être débordé par quelque chose qui ne serait pas du pouvoir. Le pouvoir se diffère mais ne se perd jamais. Ses multiples « postes » forment une seule et même « dynamique de la dynastie⁴ ».

Derrida répondrait que l'argument de la différence du pouvoir est en même temps ce qui empêche le pouvoir

1. *Ibid.*, p. 338.

2. *Ibid.*, p. 302.

3. *Ibid.*, p. 432.

4. *Ibid.*, p. 431.

L'« anarchisme responsable »

d'exister en propre. Et ce contre Freud. Derrida considère en effet que pour Freud « la pulsion la plus pulsive est la pulsion du propre, autrement dit celle qui tend à se réapproprier. Le mouvement de réappropriation est la pulsion la plus pulsive. Le propre de la pulsivité est le mouvement ou la force de réappropriation. Le propre est la tendance à s'approprier¹ ». La pulsion de mort fait le tour du propriétaire en reconduisant l'organisme « à l'état le plus primitif, c'est-à-dire à l'état anorganique² ». Non seulement elle reconduit la vie à son « but » *propre*, mais elle garantit à chacun *sa* mort. Freud affirme en effet que chaque mort est singulière, que « l'organisme ne veut mourir qu'à sa manière³ ». Avec l'introduction de la pulsion de mort, Freud aurait finalement bouclé la boucle.

La pulsion d'emprise doit être [...] le *rapport à soi* de la pulsion : pas de pulsion qui ne soit poussée à se lier à soi et à s'assurer la maîtrise de soi comme pulsion. D'où la tautologie transcendante de la pulsion d'emprise : c'est la pulsion comme pulsion, la pulsion de pulsion, la pulsionnalité de la pulsion⁴.

La « maîtrise » (pouvoir, emprise) a donc bien pour cette raison chez Freud un statut transcendantal. À tel point que de la maîtrise psychique, à la fois principielle et pulsionnelle, « serait [...] dérivée la maîtrise au sens dit courant, usuel ou littéral, voire propre, dans les "domaines" »

1. *Ibid.*, p. 379.

2. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 73.

3. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, p. 83.

4. J. Derrida, « Spéculer – sur "Freud" », art. cité, p. 430.

Au voleur !

de la technique ou de l'expertise, de la politique ou de la lutte entre les consciences¹. »

Si anarchie il y a, elle ne serait alors selon Freud que ce transcendantal mis à nu. L'anarchie serait le pouvoir *a priori*.

L'un des innombrables mérites d'une telle interprétation est de poser la question de savoir ce que pourraient devenir, dans une société anarchiste, la pulsion de pouvoir, le désir de faire mal, d'avoir mal, l'impulsion à détruire, la cruauté. Le rapport entre dominer et subir n'y remplacerait-il pas le rapport entre commander et obéir, ne serait-il pas pire que la logique de gouvernement ?

Maintenant, et encore une fois, est-il sûr que la différence parvienne à introduire du jeu (du « quasi ») dans le transcendantal ? À permettre l'émergence d'un anarchisme déconstruit et déconstructeur ?

La pulsion anarchiste

Rien n'est moins sûr. Où Derrida voit-il chez Freud l'idée d'une altérité du principe de plaisir existant « à même » lui² ? D'où tire-t-il cette identification de la maîtrise et du propre ? Où Freud laisse-t-il entendre que la compulsion de répétition ne peut être que la carte postale du principe de plaisir, l'envoi qu'il se fait à lui-même de lui-même par le détour d'un différemment momentané ? Qu'en est-il des traumatismes, des accidents, des blessures de guerre et autres chocs ? Ne sont-ils pas justement venus du dehors, d'un lieu *hors différence* ? D'un lieu

1. *Ibid.*, p. 419.

2. *Ibid.*, p. 303.

L'« anarchisme responsable »

peut-être aussi hors maîtrise ? Pourquoi l'anarchie, l'anarchique, devraient-ils toujours être des envoyés du prince ?

Dans tous les cas, *rien* ne permet de dire avec certitude que tout ce qui va au-delà du principe de plaisir en soit pour Freud le propre exilé, momentanément décentré. Rien ne permet non plus de parler d'une pulsion du propre, formule que Freud n'emploie jamais. En revanche, et contrairement à ce qu'affirme Derrida, *rien n'interdit d'envisager, chez Freud, la possibilité d'une indépendance de la pulsion de mort par rapport au pouvoir.*

Derrida répondrait certainement que l'indépendance est encore un effet du pouvoir. Freud lui donne en partie raison en reconnaissant par exemple l'indépendance de la « composante sadique de la pulsion sexuelle ». « Nous avons de tout temps, écrit-il, reconnu l'existence d'une composante sadique de la pulsion sexuelle ; nous savons qu'elle peut se rendre indépendante et dominer comme perversion toute la vie sexuelle de l'individu¹. » Cette composante se « détache comme pulsion partielle dominante » de l'organisation libidinale pour se comporter de manière autonome et se répéter compulsivement.

Freud reconnaît qu'« il n'est pas facile de démontrer » l'existence de la pulsion de mort – qui travaille « silencieusement, dans l'intimité de l'être vivant, à la dissolution de celui-ci² » – autrement qu'en convoquant, à titre d'exemple, son unique manifestation visible, la pulsion partielle d'agression et de destruction³.

1. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 102.

2. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 74.

3. *Id.*

Au voleur !

En même temps, il est difficile de ne pas voir que la pulsion de mort telle que Freud la pense ouvre à l'anarchie, *un autre destin, une autre différence*. En travaillant à défaire les ensembles construits par Éros, la pulsion de mort interrompt son œuvre agglutinante, le tissage moutonnier, fusionnel, du lien social. Et cette dissolution, cette déliaison ne sont pas nécessairement les effets d'une fureur destructrice. Elles peuvent paradoxalement faire naître d'autres types de lien, autres que ceux de la cohésion sociale gouvernementale, autre que ceux de la communauté *obéissante*. Des liens issus d'une rupture des liens. Rupture des liens de dépendance. Rupture des liens hiérarchiques. Rupture des tendances au rassemblement, aux mouvements de foule et à leurs corrélats, le culte des leaders, la célébration des tyrans. Et si la pulsion de mort, contrairement à ce qu'affirme Derrida, préfigurait l'anarchie politique comme communauté *déliée de son lien à la maîtrise* ?

Que Freud lui-même n'envisage jamais thématiquement un tel destin n'empêche pas certains psychanalystes d'en risquer l'hypothèse¹. Ce que fait par exemple Nathalie Zaltzman. Pour elle, la pulsion de mort n'est ni pulsion anarchique, ni pulsion d'anarchie mais bien « pulsion anarchiste », « libératrice », « libertaire ». « La Pulsion anarchiste » est d'ailleurs le titre de son écrit majeur, dans lequel elle affirme l'existence d'« un autre type de pulsion de mort² », qui arrache *une autre forme de vie à la pulsion de mort*. Une

1. Freud n'envisage apparemment pas une seule seconde que la cohésion politico-sociale étatique puisse être ébranlée par autre chose que l'instinct de destruction.

2. Nathalie Zaltzman, « La pulsion anarchiste », in *Psyché anarchiste. Débattre avec Nathalie Zaltzman*, Paris, Puf, « Petite bibliothèque de psychanalyse », 2011, p. 53.

L'« anarchisme responsable »

vie qui résiste à l'emprise unifiante et autrement destructrice d'Éros¹. Qui se désolidarise aussi fondamentalement de la maîtrise. Comme le dit Dominique Scarfone, « on pourrait par conséquent avancer que l'emprise, c'est un autre nom de ce contre quoi s'érige la pulsion anarchiste portée à notre attention par Nathalie Zaltzman² ».

Je reviendrai au travail de Zaltzman, qui esquisse une réflexion incontournable sur le rapport entre cette autre pulsion de mort et l'anarchisme politique. Je veux indiquer pour l'instant que Derrida n'envisage jamais qu'*Au-delà du principe de plaisir* puisse être lu dans la direction de cet anarchisme-là, cet *autre* anarchisme – la possibilité de survivre à l'absence de maître sans être pour autant « irresponsable ». La possibilité d'un non-gouvernable qui ne se confondrait pas avec l'ingouvernable de la différance.

QUESTIONS À FOUCAULT

Dans *Résistances*, Derrida avoue qu'il aurait aimé demander à Foucault si la *Bemächtigungstrieb* avait joué un rôle dans sa pensée. « Comment Foucault aurait-il situé cette pulsion de maîtrise dans son discours sur le pouvoir ou les pouvoirs irréductiblement pluriels³ ? » Qu'en aurait-il pensé, lui qui ne se réfère jamais à *Au-delà du principe de plaisir* ?

1. Voir *ibid.*, p. 56-57.

2. Dominique Scarfone, « Besoin, emprise, "régression" et anarchie », in *ibid.*, p. 117.

3. J. Derrida, *Résistances...*, *op. cit.*, p. 144-145.

Au voleur !

« Aurait-il inscrit cette matrice problématique à l'intérieur de l'ensemble dont il décrit l'histoire ? Ou bien de l'autre côté, de ce qui permet au contraire de délimiter l'ensemble, le problématiser, justement¹ ? » La pulsion de pouvoir aurait-elle occupé le bord thématissant ou le bord thématisé de la pensée foucauldienne du pouvoir ?

Foucault aurait sans doute répondu, *comme lui*, suggère Derrida, qu'elle se situait sur ces deux bords à la fois, tous deux parties prenantes du même réseau, de la même différence. Derrida imagine la réponse de Foucault en (ses) ces termes :

ce à quoi il faut cesser de croire, c'est à la principialité ou à la principauté, à la problématique du *principe*, à l'unité principielle et du plaisir et du pouvoir, ou encore de telle ou telle pulsion supposée plus originaire que l'autre. Le motif de la *spirale* serait celui d'une dualité pulsionnelle (pouvoir/plaisir) *sans principe*².

Foucault aurait donc dit ce que Derrida voulait entendre. Et ce qu'il voulait entendre, c'est ce qu'il pense avoir dit, lui, dans sa lecture *d'Au-delà du principe de plaisir*. À savoir que la différence est l'unité non principielle du principe et de la pulsion, qui empêche que l'on s'arrête sur l'un plutôt que sur l'autre en tentant de les mettre en rapport comme un en-deçà à un au-delà. Le pouvoir circule, se transgresse, sans se bloquer sur tel ou tel de ses postes, pas même sur cette transgression elle-même. La différence – et non l'au-delà – du pouvoir est son anarchie constitutive, qui ne se fixe ni ne se rigidifie jamais et circule entre ses positions.

1. *Ibid.*, p. 145.

2. *Ibid.*, p. 146.



L'« anarchisme responsable »

Mais cette ventriloquie de Foucault n'est pas entièrement convaincante. En réalité, Derrida n'a pas vraiment pu soutenir cette réponse – ce qu'il pense avoir été sa réponse. La pyramide s'est en réalité substituée à la spirale. Il a en effet reconnu, *volens nolens*, le caractère non dérivé, originaire, de la pulsion de maîtrise (pouvoir-emprise). Et donc, finalement, sa valeur de principe.

Reponses de Freud

Derrida objecterait que c'est Freud, on l'a vu, qui alloue un « rôle [de] prédicat transcendantal » à cette pulsion. Lui-même ne lui reconnaît, on l'a vu également, qu'un statut « quasi transcendantal ».

Transcendantal ou quasi transcendantal : Freud aurait peut-être vu dans cette interprétation presque kantienne du rôle de la *Bemächtigungstrieb* une sorte d'aveu masqué de Derrida au sujet du caractère pour lui inévitable, inamovible, intransgressible, de cette pulsion. Freud, indéconstruit à la fin de « Spéculer sur "Freud" », aurait peut-être entrepris de déconstruire l'obsession *maîtrisante* de son grand lecteur.

Qu'aurait-il dit ? Que Derrida ne parvient pas, *in fine*, à faire la différence entre la différence et la pulsion de pouvoir. Tout au-delà de la pulsion de pouvoir n'étant qu'un jeu de la différence avec elle-même, comment ne seraient-elles pas identiques ? En conséquence, la différence demeure principe de la pulsion de pouvoir et la pulsion de pouvoir pulsion de la différence. La différence peut-elle alors être autre chose qu'une logique de domination ? Derrida ne montre-t-il pas en fin de compte, au nom de son « anarchisme responsable »

Au voleur !

et en tentant paradoxalement de déconstruire Freud, que la pulsion de pouvoir arrive toujours à destination ?

Non, bien-sûr. Il n'aurait jamais admis cela. Mais comment, si ce n'est par un *abus de pouvoir* ? Il n'y a pas le choix, en effet. Pour arrêter l'identification folle de la différence et du pouvoir, la seule solution est d'installer des portes coupe-feu, des digues dans la différence, puisqu'on ne peut pas la distinguer du pouvoir, puisque l'emprise de l'emprise semble sans limites. *Puisque la déconstruction ne parvient pas à déconstruire la pulsion de pouvoir. À commencer par la sienne propre.*

Comment arrêter cette irréductible tendance à la maîtrise, à l'emprise, à la domination, sinon en réintroduisant, à titre de barrière, la vieille opposition que l'on croyait pourtant déconstruite entre violence et non-violence, *faisant ainsi violence à la déconstruction elle-même* ? La dénégation de l'anarchie et de l'anarchisme se produit précisément là, dans la restauration de vieilles frontières que l'on croyait divisibles et divisées.

TERRORISME, ANARCHIE ET BARRIÈRES PROTECTRICES

L'œuvre tardive de Derrida travaille à cette restauration. Des années après *La Carte postale*, dans *Le « Concept » du 11 septembre*¹, Derrida remarque que le « nouvel ordre

1. J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », Un dialogue avec Jacques Derrida », in Jürgen Habermas, *Le « Concept » du 11 Septembre*,

Au voleur !

et en tentant paradoxalement de déconstruire Freud, que la pulsion de pouvoir arrive toujours à destination ?

Non, bien-sûr. Il n'aurait jamais admis cela. Mais comment, si ce n'est par un *abus de pouvoir* ? Il n'y a pas le choix, en effet. Pour arrêter l'identification folle de la différence et du pouvoir, la seule solution est d'installer des portes coupe-feu, des digues dans la différence, puisqu'on ne peut pas la distinguer du pouvoir, puisque l'emprise de l'emprise semble sans limites. *Puisque la déconstruction ne parvient pas à déconstruire la pulsion de pouvoir. À commencer par la sienne propre.*

Comment arrêter cette irréductible tendance à la maîtrise, à l'emprise, à la domination, sinon en réintroduisant, à titre de barrière, la vieille opposition que l'on croyait pourtant déconstruite entre violence et non-violence, *faisant ainsi violence à la déconstruction elle-même* ? La dénégation de l'anarchie et de l'anarchisme se produit précisément là, dans la restauration de vieilles frontières que l'on croyait divisibles et divisées.

TERRORISME, ANARCHIE ET BARRIÈRES PROTECTRICES

L'œuvre tardive de Derrida travaille à cette restauration. Des années après *La Carte postale*, dans *Le « Concept » du 11 septembre*¹, Derrida remarque que le « nouvel ordre

1. J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », Un dialogue avec Jacques Derrida », in Jürgen Habermas, *Le « Concept » du 11 Septembre*,

L'« anarchisme responsable »

mondial » ne permet plus de distinguer entre terrorisme d'État et terrorisme anarchiste. Après l'attaque des Twin Towers, la différence « entre guerre et terrorisme, entre terrorisme national et international, terrorisme anti-étatique et terrorisme d'État » est en effet devenue improbable¹. Le trauma du 11-Septembre a précipité la réalité de cette absence de différence entre pouvoir étatico-gouvernemental et pouvoir émanant d'instances non étatiques, comme Al-Qaïda ou Daesh, « puissances anonymes, an-étatiques, [...] organisations armées, virtuellement nucléarisées² ».

Or, en affirmant de plus en plus fortement le caractère global, hégémonique, indifférencié de la pulsion de pouvoir, Derrida réintroduit bel et bien un en-deçà et un au-delà de cette pulsion.

En deçà. La pulsion de pouvoir finit en effet par être assimilée à ce qu'il faut bien appeler un *état de nature*. Certes, ce n'est pas celui que Lévi-Strauss projette sur la société nambikwara, mais plutôt un état de nature de type hobbesien, celui du loup. Impossible en effet de ne pas remarquer l'interprétation très traditionnelle que Derrida propose de Hobbes. Dans *Le « Concept » du 11 septembre*, il voit dans la notion de « *terror* », que Hobbes identifie à l'« anarchie » (*anarchy*) naturelle, l'ancêtre direct du terrorisme³. La pulsion de pouvoir est donc

Dialogues à New York (octobre-décembre 2001), avec Giovanna Borradori, Paris, Galilée, 2003.

1. *Ibid.*, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 166.

3. *Ibid.*, p. 155.

Au voleur !

assimilée à la terreur, et la terreur à l'anarchie-chaos. Pour Derrida lecteur de Hobbes, l'anarchie devient l'état de nature du pouvoir¹.

Au-delà. Regarder en arrière, vers la « nature », vers le loup, décide aussi du mouvement inverse, du regard vers l'« au-delà » de cette terreur généralisée. Vers un halo de promesse, que Derrida nomme un « au-delà de l'au-delà ». Au-delà de l'au-delà freudien du principe de plaisir puisque, comme on vient de le voir, Freud ne va apparemment pas au-delà. Dans *États d'âme de la psychanalyse*, la question est posée :

Y a t-il, pour la pensée [...] un autre au-delà, si je puis dire, un au-delà qui se tienne au-delà de ces *possibles* que sont encore *et* les principes de plaisir et de réalité *et* les pulsions de mort ou de maîtrise souveraines qui semblent s'exercer partout où de la cruauté s'annonce² ? »

L'au-delà de l'au-delà est alors investi d'une dimension messianique. Sans messie, sans messianisme même, certes, mais disponible tout de même à une venue rédemptrice. À une « hospitalité de visitation³ ». Cette hospitalité a plusieurs noms : l'arrivant absolu, *khôra*, ou ces « non-lieux » que sont l'île, la terre promise, le désert – « lieu[x] le[s] plus anarchique[s] et anarchivable[s] qui soi[en]t » L'anarchisme « pacifiste », non violent, (re)fait alors son entrée.

1. Derrida rappelle qu'« Einstein, dans *Pourquoi la guerre*, a montré qu'un "craving for power" [...], un besoin de puissance politique caractéris[ait] la classe gouvernante de toute nation » : *États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États généraux de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 40.

L'« anarchisme responsable »

Cet anarchisme messianique a certes chez Derrida une base politique. Mais il s'ancre *au centre*, dans une conception bien solide de la démocratie parlementaire et de l'État : « Que faire [aujourd'hui], demande-t-il, d'une irréductible pulsion de mort et d'une invincible pulsion de pouvoir dans une politique et un droit *progressistes*¹ ? » Voilà qui exige une pensée de la démocratie, qui protège l'anarchisme messianique contre l'*anarchy* naturelle de l'anarchisme révolutionnaire².

Bien qu'il annonce que la démocratie soit encore à venir, bien qu'il se livre à une critique acérée de la démocratie représentative³, Derrida considère néanmoins qu'elle est pour le moment le seul compromis acceptable. Et ce, même si le concept traditionnel de démocratie se montre encore conforme aujourd'hui à sa définition classique d'« auto-détermination souveraine », d'« auto-nomie », de « soi-même qui se donne à lui-même sa loi⁴ ». Même s'il joue encore son rôle d'*arkhè*. En effet, ce concept est aussi susceptible de faire faux bond à son rôle traditionnel, de s'en émanciper. La démocratie peut surprendre, qui « n'est jamais proprement ce qu'elle est, jamais elle-même⁵ ». Elle demeure ainsi le seul régime politique « qui accueille la possibilité de se contester, de se critiquer et de s'améliorer constamment lui-même⁶ ». C'est en ce sens qu'elle est toujours à venir.

1. J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 35.

2. Voir par exemple J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 61 et p. 111 *sq.*

3. Voir J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, voir en particulier la discussion des thèses de Fukuyama, p. 95-126.

4. J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 30.

5. *Ibid.*, voir p. 61 et p. 63.

6. J. Derrida, *Le « Concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 178.

Au voleur !

Acceptons donc alors, pour le moment encore une fois, le compromis :

Dans ce déchaînement de violence sans nom [le 11 septembre], eh bien si je devais le faire dans une situation *binaire*, je prendrais parti. Malgré mes réserves radicales au sujet de la politique américaine, voire européenne, [...] malgré tout, malgré toutes les trahisons *de fait*, malgré tous les manquements à la démocratie, au droit international, aux institutions internationales [...], je prendrais parti pour le camp qui laisse, en *principe* [tiens, le principe], *en droit*, une perspective ouverte à la perfectibilité, au nom du « politique », de la démocratie, du droit international, des institutions internationales, etc.¹.

Voilà la déconstruction sauvée du mal. La démocratie est « indéconstructible ».

ANARCHISME INDÉNIABLE, ANARCHISME DÉNIÉ

Mais voilà aussi la déconstruction déniée. Le caractère indéconstructible de la démocratie marquerait et masquerait à la fois en réalité le caractère indéconstructible de la pulsion de pouvoir. On ne peut en effet rien contre elle sinon lui opposer le garde-fou gouvernemental.

Dénier quelque chose, objecterait Derrida, revient toujours en même temps à en affirmer le caractère indéniable. Dénier la possibilité de l'anarchisme, c'est donc peut être la déclarer indéniable. Le déni de l'anarchisme serait ainsi la

1. *Ibid.*, p. 169.

1. « anarchisme responsable »

condition *sine qua non* de son affirmation. De l'anarchisme, Derrida dirait sans doute la même chose que ce qu'il dit de la foi : « on ne peut pas le dénier, cela veut dire que l'on peut tout au plus le dénier » En effet, « le discours qu'on lui opposerait alors, en effet, cèderait toujours à la figure ou à la logique de la dénégation¹ ».

Malgré tout, Derrida n'envisage jamais, fût-ce pour la dénier, la possibilité d'un anarchisme qui ne serait ni une république sadomasochiste, ni une terre promise. C'est pourquoi on ne peut donner tort à ce lecteur qui affirme qu'il « ne vient à lire la politique que comme une affaire d'État² » Le rapport du GREPH l'affirmait déjà : « Une certaine rationalité étatique nous paraît non seulement accordée à l'unité du philosophique que nous ne voulons pas abandonner purement et simplement, mais représenter le moyen le plus puissant de lutter contre les forces ou les intérêts de classe (par exemple) qui profiteraient de l'empirisme ou de l'anarchisme politique³. » La « liberté [...] par rapport aux structures étatiques » ne doit donc être que « relative ».

En quoi les intérêts de classe profiteraient-ils de l'anarchisme politique ? On ne le saura pas. L'anarchisme politique n'aura eu aucune chance dans la déconstruction.

Mais je voudrais terminer sur cette idée de « liberté relative ». Sur cette méfiance envers la liberté absolue dont

1. *Id.*

2. Benjamin Boudou, « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *Raisons politiques*, 2012/1, n° 45, p. 211-233, p. 215.

3. J. Derrida, « La crise de l'enseignement philosophique », Rapport du Greph, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 177-178.

Au voleur !

Derrida ne se départira jamais – qu'il s'agisse de la liberté de l'énergie inconsciente lorsqu'elle se déchaîne ou à l'inverse de l'autonomie rationnelle du sujet. Au cours d'un dialogue avec Jean-Luc Nancy, Derrida avoue : « j'ai été conduit [...] à mettre le mot de liberté en veilleuse et sous surveillance, à m'en servir de façon rare, réservée, parcimonieuse et circonspecte. Je l'ai toujours fait dans l'inquiétude, avec mauvaise conscience¹. » Comment ne pas souligner chaque mot de cette déclaration ? Mettre la liberté en veilleuse !

Le philosophe Charles Ramond n'hésite pas à affirmer, sans intention critique aucune, avec la meilleure volonté du monde, que « Jacques Derrida n'a jamais été un penseur de la liberté² ». À-t-il raison ? Je ne sais plus à ce stade s'il faut répondre « oui et non »... Mais quelle affirmation !

L'anarchiste, comme le voyou, ne trouvent finalement leur place que dans la rue ou la prison. « Le voyou est à la fois inoccupé, parfois au chômage, et activement occupé à occuper la rue, soit à "courir les rues", à n'y rien faire, à traîner, soit à faire ce qu'on ne doit pas faire normalement, selon les normes, la loi et la police, dans les rues et sur toutes les autres voies³. » Voici mêlés chômeurs, bandits et révolutionnaires. Est-ce juste ? Je ne sais plus à ce stade, là encore, s'il faut répondre « oui et non »...

Une chose est sûre, en situant la « voyoucratie » quelque part entre « le chaos de l'anarchisme et le désordre

1. J. Derrida, « Maîtrise et métrique », in *Voyous*, *op. cit.*, p. 69.

2. Charles Ramond, « Derrida, éléments d'un lexique politique », *Cités*, 2007/2, n° 30, p. 143-151, p. 148.

3. J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 98.

L'« anarchisme responsable »

structuré¹ », Derrida semble avoir oublié la troisième voie : la possibilité d'un ordre anarchiste, la possibilité même du non-gouvernable.

La possibilité, du même coup, que les anarchistes ne soient pas des voyous.

1. *Id.*

VII

L'anarchéologie

Le dernier gouvernement de Michel Foucault

« Diogène le Cynique aurait été vu un jour par Platon en train de laver sa salade. Platon le voit en train de laver sa salade et lui dit, rappelant que Denys avait fait appel à Diogène mais que Diogène avait refusé les appels de Denys : Si tu avais été plus poli avec Denys, tu ne serais pas obligé de laver ta salade. À quoi Diogène lui répond : Toi, si tu avais pris l'habitude de laver ta salade, tu n'aurais pas été l'esclave de Denys¹. »

Michel Foucault

Non, Foucault ne croit pas à l'existence d'une pulsion de pouvoir. Impossible, dit-il, d'assigner au pouvoir une origine, une racine, une provenance, même « différante », même diffractée entre les bords d'un jeu de masques. Le pouvoir, à l'inverse d'une idée fréquemment admise, n'a pas d'origine instinctuelle – instinct de violence ou instinct de mort. S'il n'y a pas de pouvoir sans manifestations de vérité, si le rapport entre pouvoir et vérité constitue, de la question politique, la part la plus obscure, la plus difficile à

1. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 270.

Au voleur !

penser, c'est très précisément et paradoxalement parce qu'il n'existe pas de vérité du pouvoir. Pas de pouvoir à l'état pur. D'où cette déclaration saisissante :

On dit souvent que derrière toutes les relations de pouvoir, il y a en dernière instance quelque chose comme un noyau de violence et que si on dépouille le pouvoir de ses oripeaux, c'est le jeu nu de la vie et de la mort que l'on trouve. Peut-être. Mais est-ce qu'il peut y avoir un pouvoir sans oripeaux ? Autrement dit, est-ce qu'effectivement il peut y avoir un pouvoir qui se passerait du jeu d'ombre et de lumière, de vérité et d'erreur, de vrai et de faux, de caché et de manifeste, de visible et d'invisible¹.

Si les relations de pouvoir peuvent se figer en relations de domination, si les relations de domination peuvent se figer en Terreur, il n'y a pas pour autant de « tendance » destructrice universelle qui, révélée par ces pétrifications, serait capable de transcender les occurrences historiques, chaque fois particulières, de l'exercice de l'agressivité. Il est tentant de chercher à dévêtir la pulsion de pouvoir mais cette nudité n'est elle-même qu'un vêtement. Le pouvoir n'existe pas en propre et n'a pas de « rapport à soi ». Ni pulsion, ni principe de pouvoir donc, même « postal ».

En conséquence, la définition de l'anarchie n'est pas à chercher en-deçà ou au-delà, encore moins au-delà de l'au-delà, de l'*arkhè*. Foucault situe l'anarchie ailleurs, là où elle résiste... et résiste peut-être du même coup à l'anarchisme.

1. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Gallimard/Seuil, 2002, p. 18.

l'anarchéologie

L'ANARCHISME REPENSÉ

Il est néanmoins très difficile de localiser la dénégation de l'anarchisme chez Foucault. Tout d'abord – mais ce n'est qu'une première raison, la plus évidente – parce que la dissociation entre anarchie et anarchisme n'est pas chez lui aussi nette, aussi franche, que chez les autres penseurs.

Foucault prend certes ses distances vis-à-vis de l'anarchisme traditionnel. « Je ne suis pas anarchiste au sens où je n'admets pas [cette] conception entièrement négative du pouvoir¹ », dit-il. Il n'admet pas non plus l'« idée qu'il existe une nature ou un fonds humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression² ».

Admettre l'hypothèse anarchiste d'une nature humaine opprimée par l'État, c'est croire qu'« il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif avec lui-même³ ». Conclusion d'autant plus contradictoire que les anarchistes du XIX^e siècle participent au racisme

1. M. Foucault, « La vérité et ses formes juridiques », in *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1510.

2. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984], *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1528-1529.

3. *Ibid.*, p. 1529.

politique « inscrit dans le fonctionnement de l'État moderne¹ ».

À l'évidence cependant, ces critiques de l'anarchisme traditionnel ne peuvent être interprétées comme des rejets à proprement parler. Foucault les juge d'ailleurs lui-même rapides, proférées à l'emporte-pièce, et ressent parfois le besoin de les tempérer². Dans *Du gouvernement des vivants* par exemple, il s'écrie :

Vous me direz : voilà, ça y est, c'est l'anarchie, c'est l'anarchisme. À quoi je vous répondrai : je ne vois pas très bien pourquoi le mot « anarchie » ou « anarchisme » serait tellement péjoratif, qu'il suffirait de l'employer pour faire fonctionner et triompher un discours critique. [...] La position que je prends n'exclut absolument pas l'anarchie – et après tout, encore une fois, pourquoi l'anarchie serait-elle si condamnable³ ?

De manière générale, la méfiance foucauldienne s'inscrit dans une démarche qui consiste à repenser et réorienter l'anarchisme politique, jamais à le condamner ni à l'exclure.

Le concept d'« anarchéologie », qui apparaît dans *Du gouvernement des vivants*, permet précisément de voir tout

1. « Il faut défendre la société », art. cité, p. 232. Foucault ajoute : le socialisme a été, d'entrée de jeu, au XIX^e siècle, un racisme. Et que ce soit Fourier, au début du siècle, ou que ce soient les anarchistes à la fin du siècle, en passant par toutes les formes de socialisme, vous y voyez toujours une composante de racisme » : *id.*

2. Dans « La vérité et les formes juridiques », Foucault joue avec son interlocuteur et lorsque celui-ci l'interroge sur la révolution, il répond : « là, je serais beaucoup plus anarchiste », *loc. cit.*, p. 1510.

3. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 76-77.

L'anarchéologie

ce que Foucault laisse de côté mais aussi tout ce qu'il garde de l'anarchisme classique : « Plutôt évidemment que d'employer le mot d'"anarchie" ou "anarchisme", qui ne conviendrait pas, je vais faire un jeu de mot. [...] Alors je vous dirai que ce que je vous propose serait plutôt une sorte d'anarchéologie¹. »

L'anarchéologie est une attitude critique qui estime « qu'aucun pouvoir ne va de soi, qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est évident ou inévitable² », et procède à une genèse paradoxale des hiérarchies sans terme fondateur ni téléologie.

Difficile donc encore une fois de thématiser une dénegation de l'anarchisme chez l'un des seuls philosophes du xx^e siècle qui le prend politiquement au sérieux. Au point d'être devenu, avec le concept d'anarchéologie, le philosophe de référence du « post-anarchisme ». De fait, il n'est aucune théorisation contemporaine de l'anarchie qui ne se rapporte d'une manière ou d'une autre à Foucault. Les « post-anarchistes » voient précisément à l'œuvre dans sa pensée une profonde réélaboration de l'anarchisme historique qui le débarrasse de son téléologisme et le rend ainsi disponible aux idées de transversalité, de multiplicité et d'intersection des luttes. Todd May, en particulier, affirme que Foucault « offre une vision anarchiste convaincante qui à la fois émerge de et prolonge la tradition anarchiste » en la déplaçant vers « une nouvelle théorie de la pratique³ ».

1. *Ibid.*, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 75.

3. Todd May, « Anarchism from Foucault to Rancière », in *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, éd. Randall Amster, Londres, Routledge, 2009, p. 11-17.

Au voleur !

Saul Newman renchérit : Foucault a ouvert la possibilité de « théoriser la possibilité de la résistance sans aucune garantie essentialistes¹ ».

RÉSISTANCE ET TRANSFORMATION

Les voix qui s'élèvent pour défendre l'existence d'un anarchisme foucauldien – les post-anarchistes, Derek Barnett, et avant eux, on va le voir, Gilles Deleuze – mettent en avant deux de ses traits saillants, inséparables l'un de l'autre : la *résistance* et la *transformation*.

Résistance

Dire qu'il n'y a pas de « noyau de violence » qui se tiendrait « derrière » les relations de pouvoir, c'est d'abord remettre en cause l'existence d'un état de nature, quelle que soit sa forme : traditionnelle, réactualisée ou même déconstruite. L'origine du pouvoir, c'est la résistance au pouvoir, donc encore un pouvoir.

1. Saul Newman, *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, New York, Lexington Books, 2001, p. 157. La pensée de Foucault est ainsi devenue un repère incontournable pour l'anarchisme contemporain, comme en témoigne également l'émergence des *Anarchist Studies* et des « *Resistance Studies* » aux États-Unis, devenues des champs disciplinaires autonomes en sciences politique et sociales. Voir Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella II et Deric Shannon, « Introduction », *Contemporary Anarchist Studies...*, *op. cit.*, p. 1-7.

L'anarchéologie

La lecture foucauldienne de Hobbes, on l'a vu, tend à montrer que c'est la société, non l'état de nature, que Hobbes a décrite comme un état de guerre permanent.

Le corps social n'est pas composé d'une pyramide d'ordres ou d'une hiérarchie, ne constitue pas un ordre cohérent et unitaire, mais est composé de deux ensembles, non seulement parfaitement distincts, mais opposés. Et ce rapport d'opposition qui existe entre ces deux ensembles qui constituent le corps social et qui travaillent l'État est, en fait, un rapport de guerre, de guerre permanente, l'État n'étant autre chose que la manière même dont cette guerre continue à se mener, sous des formes apparemment pacifiques, entre les deux ensembles en question¹.

On a vite fait de penser que la souveraineté s'impose chez Hobbes comme une force d'éradication de l'« anarchie » (*anarchy*). Et il est vrai qu'« au fond, le discours de Hobbes, c'est un certain "non" à la guerre² ».

Mais s'il est possible malgré tout d'interpréter l'*anarchy* comme le « fonds permanent » de la guerre civile, c'est dans la mesure où Hobbes a en tête l'émergence de groupes rebelles, formés pendant la guerre civile anglaise de 1642 à 1651, en particulier les *Levellers* (Niveleurs) et les *Diggers* (Bêcheurs), qui revendiquent contre le souverain l'égalité devant la loi. Leurs combats sont souvent rapportés à l'anarchisme comme exemples de luttes historiques. Pour les *Levellers* (qu'on appelait ainsi en leur reprochant de vouloir aplanir la hiérarchie sociale), « les nobles et le roi n'ont pas

1. M. Foucault, « Il faut défendre la société », *loc. cit.*, p. 74-75.

2. *Ibid.*, p. 84.

Au voleur !

avec le peuple un rapport de protection, mais un simple et constant rapport de rapine et de vol. Ce n'est pas la protection royale qui s'étend sur le peuple ; c'est l'exaction nobiliaire, dont le roi bénéficie et que le roi garantit¹ ». Plus loin :

Le peuple a, en quelque sorte, sans cesse dénoncé le caractère de pillage de la propriété, d'exaction des lois et de domination du gouvernement. Et il l'a montré tout simplement parce qu'il n'a cessé de se révolter – et la révolte ce n'est autre chose, pour les *Diggers*, que cette autre face de la guerre, dont la face permanente, c'est la loi, le pouvoir et le gouvernement. [...] La révolte, cela va être l'envers d'une guerre que le gouvernement ne cesse de mener. Le gouvernement, c'est la guerre des uns contre les autres ; la révolte, cela va être la guerre des autres contre les uns. [...] Les Niveleurs et les *Diggers* vont dire qu'il faut se libérer des lois par une guerre qui répondra à la guerre. Il faut mener la guerre civile jusqu'au bout, contre le pouvoir normand².

L'apparente mise à nu par Hobbes d'une racine du pouvoir – la nature lupine de l'homme – recouvre en fait une stratégie qui consiste à déclarer en négatif, *a contrario*, qu'il n'existe aucun état pré-politique de la politique. Que la nature est toujours déjà entrée en politique. La réalité du prétendu état de nature est cette guerre sociale qui détermine la politique étatique à être et n'être que la « la guerre continuée par d'autres moyens³ ».

1. *Ibid.*, p. 93.

2. *Ibid.*, p. 93-94.

3. *Ibid.*, p. 16.

L'anarchéologie

La résistance, pour Foucault, n'est alors rien de moins que le pouvoir constituant :

Oui. Voyez-vous, s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. *La résistance vient donc en premier*, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de « résistance » est le mot le plus important, le *mot-clef* de cette dynamique¹.

Affirmer que la résistance vient en premier implique que c'est elle, et non l'*arkhè* étatico-gouvernementale, qui constitue l'origine de la politique. Contre les théories officielles qui font de l'institution de l'État et du gouvernement l'acte politique principal, Foucault affirme la primauté de l'« agonisme », « rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte² ». Partir de l'agonisme revient donc à « prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou [à] utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser

1. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir, et la politique de l'identité », 1984, *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1559-1560. Je souligne.

2. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » [1982], *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1057.

Au voleur !

les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies¹. »

La singularité de l'intervention de Foucault consiste dans cette secondarisation, logique et chronologique, du paradigme archaïque au profit de ce qui lui résiste. La pensée politique ne s'appuie désormais ni « sur des modèles juridiques (qu'est-ce qui légitime le pouvoir)² ? » ni « sur des modèles institutionnels (qu'est-ce que l'État)³ ? », rompant ainsi avec toutes les théories du contrat. En effet, « le pouvoir n'est pas de l'ordre du consentement⁴ » ou de la « servitude volontaire⁵ ». Contre la « science politique », « la tyrannie des discours englobants⁶ », Foucault fait valoir l'importance des « savoirs assujettis⁷ », « laissés en jachère⁸ » et dévoués au « savoir historique des luttes » et à « la mémoire brute des combats⁹ ».

La résistance à l'*arkhè* n'est cependant investie d'aucune dignité transcendantale. Encore moins d'un statut pulsionnel. S'il peut y avoir résistance, c'est parce qu'aucun pouvoir n'est nécessaire. « Tout pouvoir ne repose jamais que sur la contingence et la fragilité d'une histoire, [...] le contrat social est un bluff et la société civile un conte pour enfants, [...] il n'y a jamais aucun droit universel, immédiat et évident qui puisse partout et toujours soutenir un

1. *Ibid.*, p. 1044.

2. *Ibid.*, p. 1042.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 1055.

5. *Id.*

6. M. Foucault, « Il faut défendre la société », *loc. cit.*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 8-9.

8. *Ibid.*, p. 9.

9. *Id.*

L'anarchéologie

rapport de pouvoir quel qu'il soit¹. » Du même coup, la résistance est elle-même imprévisible, contingente en sa forme, toujours particulière, engagée dans le mouvement de ses transformations. « La petite démarche latérale et à contrevoies que je vous propose, affirme Foucault, consiste à essayer de faire jouer systématiquement [...] la non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit². » Cette « petite démarche latérale » consiste à identifier la transformabilité de la résistance à la « non-nécessité du pouvoir » et la non-nécessité du pouvoir au « principe d'intelligibilité du savoir [politique] lui-même³ ».

Transformation

La transformabilité est elle aussi pour Foucault un enjeu politique de première importance. Il n'affirme pas seulement que relations de pouvoir, pensée, *praxis*, trajectoires et expériences personnelles sont transformables, mais encore que pouvoir, pensée, *praxis*, trajectoires et expériences personnelles n'existent, ne peuvent exister qu'à se transformer. D'où la fameuse déclaration :

Mon problème : substituer à la forme abstraite, générale et monotone du « changement », dans laquelle, si volontiers, on pense la succession, l'analyse de *types différents de transformation*. [...] Remplacer, en somme, le thème du *devenir* (forme générale, élément abstrait, cause première et effet

1. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 76.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 77.

Au voleur !

universel, mélange confus de l'identique et du nouveau), par l'analyse des *transformations* et de leur spécificité¹.

Transformabilité et transformations des rapports de pouvoir. Transformabilité et transformations des modalités de résistance. Transformabilité et transformations de Foucault lui-même.

Loin d'être le spectateur neutre des « modes d'objectivation » que sont en réalité les processus de subjectivation, Foucault s'est toujours inclus lui-même dans son étude, mettant sa propre vie en jeu dans l'économie saisissante d'une philosophie expérimentale. « On doit être pour soi-même, et tout au long de son existence, son propre objet². » C'est pourquoi, dit-il encore, « il n'y a pas de livre que j'aie écrit sans, au moins en partie, une expérience directe, personnelle³ ». Ou encore : « Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais parce que mon problème est ma propre transformation⁴. »

Mutations personnelles et mutations collectives entretiennent un lien étroit. Si un livre est toujours, d'une manière ou d'une autre, le tracé d'une métamorphose, il engage nécessairement ses lecteurs dans le mouvement de sa plasticité.

Le rapport à l'expérience doit, dans un livre, permettre une transformation, une métamorphose, qui ne soit pas simplement la mienne, mais qui puisse avoir une certaine valeur,

1. M. Foucault, « Réponse à une question », *Dits et Écrits I*, op. cit., p. 705.

2. M. Foucault, « L'herméneutique du sujet », *Dits et Écrits II*, p. 1175.

3. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 863.

4. M. Foucault, « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins » [1983], *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 1355.

L'anarchéologie

un caractère accessible pour les autres, que cette expérience puisse être faite par les autres. [Elle] doit pouvoir, enfin, être liée jusqu'à un certain point à une pratique collective¹.

Dans *L'Anarchisme aujourd'hui*, Vivien García trouve le mot juste : Foucault « a osé appliquer l'attitude anarchiste à l'anarchisme lui-même² ».

DÉNÉGATION : LES LECTURES-ÉCRAN

C'est toutefois dans ce dernier argument – transformabilité et transformation – porté au compte d'un anarchisme de Foucault, que je vois poindre quelque chose qui se retourne contre ce prétendu anarchisme lui-même.

J'ai parlé des lecteurs engagés dans la plasticité des transformations. Mais comment lire Foucault s'il n'est jamais celui qu'il est ? Le caractère métamorphique de ses trajectoires condamne nécessairement les interprètes à un travail de périodisation de l'œuvre. Les livres et les articles ne se comptent plus : premier Foucault, deuxième Foucault, troisième Foucault³... *Le problème est qu'il y en a un dernier*. Le dernier Foucault : le Foucault « éthique », le Foucault des derniers séminaires. S'inscrit-il, d'une manière ou d'une

1. *Id.*

2. V. García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 44.

3. Hubert Dreyfus et Paul Rabinow développent l'étude sans doute la plus exacte et la plus utile qui soit de l'évolution de la pensée de Foucault, in *Michel Foucault, un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, trad. fr. par Fabienne Duran-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.

Au voleur !

autre, dans la continuité des précédents ? Ou change-t-il totalement de perspective en devenant en quelque sorte politiquement irrécupérable ?

Ces questions ont une grande importance pour la détermination de l'anarchisme. Le « dernier » Foucault développe-t-il une forme d'anarchisme éthique qui achève sans véritable rupture la longue critique du gouvernement et de la gouvernementalité développée dans toute l'œuvre ? Ou s'en tient-il à l'inverse à un anarchisme *life style*, comme l'affirme avec condescendance Murray Bookchin¹, un anarchisme d'abandon de résistance en quelque sorte, qui menace de ruiner tous les développements antérieurs ? Un anarchisme qui prolonge l'ambiguïté de la relation au néolibéralisme développée dans *Naissance de la biopolitique* et qui s'affirme comme un dérivé de l'anarcho-capitalisme² ?

Aucune de ces deux interprétations n'est juste selon moi. Toutes deux manquent l'anarchisme de Foucault au moment où elles pensent le circonscrire. Celui-ci en effet ne consiste ni dans l'immanence, ni dans la trahison.

Phénomène unique : la dénégation de l'anarchisme de Foucault se rencontre d'abord chez ses lecteurs, qui tentent de caractériser cet anarchisme mais ne le voient pas où il est. L'immanence et la trahison sont en effet des concepts-écran.

Pour tenter d'éclairer cette situation complexe, je jouerai le jeu et me lancerai moi-même dans une périodisation en

1. Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, Edimbourg/Aukland/Baltimore, AK Press, 1995.

2. Voir par exemple Mitchell Dean et Daniel Zamora, *Le Dernier Homme et la Fin de la révolution. Foucault après mai 1968*, Montréal, Lux Éditeur, 2019.

L'anarchéologie

suivant les grandes transformations du concept de gouvernement dans la pensée de Foucault mais en m'attardant tout particulièrement, précisément, sur le moment le plus tardif. La question du gouvernement est très certainement celle qui a connu le plus de changements dans cette pensée et a fait l'objet, en conséquence, du plus grand nombre d'interprétations. Or ces dernières ont toutes échoué selon moi à isoler le point de rupture qui, échappant totalement au couple continuité-discontinuité ou immanence-traison, signale l'anarchisme radical de Foucault. Et cette rupture éclate précisément dans le *dernier séminaire, Le Courage de la vérité*¹, où apparaît enfin le motif du *non-gouvernable*.

La nécessité d'être gouverné, Foucault la maintient longtemps, même là où il affirme la remettre en question. Suspendre la logique de gouvernement : c'est là sans nul doute la question qui lui donne le plus de mal. Dans *Qu'est-ce que la critique ?*, il assimile la critique au « vouloir ne pas être gouverné ». Il précise tout de suite cependant que ce « vouloir » est vouloir de « ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux² ». Il ne dit pas : « ne pas être gouverné du tout. » Dans la discussion qui suit la conférence, il ajoute d'ailleurs : « Je ne me référais pas à quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, II, *Cours au Collège de France 1984*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009.

2. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La Culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 37.

Au voleur !

à toute gouvernementalisation. Je ne l'ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument¹. » Malgré tout, il l'exclut au moins « relativement ».

La nécessité d'être gouverné, Foucault ne parviendra à l'abandonner qu'au dernier moment, lorsque se produit la déflagration finale. Le problème est que cette déflagration du gouvernement *se dissimule encore derrière un concept de gouvernement*. Ce qui autorise, de la part des lecteurs, son recouvrement par le contresens de l'immanence ou, à l'inverse, par celui d'un culte du style de vie exprimant directement le renoncement à la résistance politique.

Double difficulté, donc : opacité recouvrante des lectures, dissimulation de l'aveu.

La véritable explosion anarchiste de Foucault, souterraine, secrète, y compris d'une certaine manière pour lui-même, reste dès lors tout entière à penser.

Le « problème du gouvernement » et le problème du problème

L'élaboration du concept de gouvernement connaît chez Foucault trois étapes et transformations majeures. Premièrement, lors des analyses de la souveraineté, Foucault conserve le sens traditionnel du gouvernement comme « instance suprême de décision administrative et exécutive des systèmes étatiques, dévoué à l'exercice de la souveraineté politique² ». Deuxièmement, au tournant des années 1980,

1. *Ibid.*, p. 65.

2. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 13-14.

L'anarchéologie

le « gouvernement » cède la place à la « gouvernementalité ». L'étude de la gouvernementalité, comme le montre en particulier le séminaire *Sécurité, territoire, population* (1981), prend alors le pas sur celle de la souveraineté. La gouvernementalité ne désigne plus le gouvernement à proprement parler mais le « problème du gouvernement¹ ». Foucault déclare en effet : « Nous sommes peut-être au début d'une grande crise de réévaluation du problème du gouvernement² ».

Troisièmement, la gouvernementalité se transforme à son tour avec l'introduction de la *parrésia* au cœur même de ce « problème », lequel devient alors problème du « gouvernement des hommes par la vérité³ ». Foucault le développe en suivant les deux directions du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Mais à l'extrême bord de cette exploration, dans *Le Courage de la vérité*, se produit une ultime transformation, trop rarement aperçue : l'abandon de la « scène politique ». Un abandon qui ne signifie certainement pas un abandon de la politique mais un abandon pur et simple du motif du gouvernement, de son concept comme de sa nécessité institutionnelle.

Pourquoi cet anarchisme reste-t-il inavoué ? C'est là ce qu'il faut tenter de comprendre.

1. M. Foucault, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 98.

2. « Entretien avec Michel Foucault » ; entretien avec D. Trombadori (1978), *Dits et Écrits I*, op. cit., p. 913.

3. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 12. J'orthographierai « *parrésia* » de cette façon tout au long du présent chapitre.

La gouvernementalité

Partons de la gouvernementalité, du « problème du gouvernement ». Ce problème est double. Il caractérise d'une part le fait que l'émergence d'une logique de « gouvernementalisation de l'État¹ » se substitue progressivement, à partir du XVI^e siècle, au modèle juridique de la souveraineté. Il désigne d'autre part et dans le même temps la résistance à cette gouvernementalisation même.

Gouvernementalisation de l'État. Derrière l'afflux de traités consacrés à l'« art de gouverner » au XVI^e siècle, le philosophe décèle l'apparition d'une nouvelle économie du pouvoir qui doit être clairement distinguée de la souveraineté². Une rationalité gouvernementale spécifique, encore à l'œuvre aujourd'hui, émerge, qui ne consiste plus simplement à « imposer une loi aux hommes³ » mais à développer des « tactiques diverses⁴ », répondant à une multiplicité de « finalités spécifiques⁵ » pour améliorer le « sort des populations » Niveau et durée de vie, hygiène, santé : « la population va apparaître par excellence comme étant le but dernier du gouvernement⁶. »

Ces différentes « tactiques » constituent une nouvelle « raison d'État⁷ » : « l'État se gouverne selon les lois

1. M. Foucault, « La "gouvernementalité" » [1978], *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 656.

2. Foucault se réfère en particulier, p. 639, à l'ouvrage de Guillaume de la Perrière, *Le Miroir politique, concernant différentes manières de gouverner* (1555).

3. M. Foucault, « La "gouvernementalité" », loc. cit., p. 646.

4. *Id.*

5. *Id.*

6. *Id.*

7. *Ibid.*, p. 648.

L'anarchéologie

rationnelles qui lui sont propres, qui ne se déduisent pas des seules lois naturelles ou divines¹. » Que cette raison d'État tente de s'ériger elle-même en un type nouveau de souveraineté, que souveraineté et gouvernementalité ne puissent exister absolument l'une sans l'autre, selon la logique du paradigme archique, voilà qui ne bloque pas pour autant le développement autonome de cet art de gouverner. Foucault conclut d'ailleurs : « Je crois que le gouvernement s'oppose très clairement à la souveraineté². »

Résistance. De nouvelles formes de résistance émergent. Alors que la souveraineté s'établit sur un régime d'*obéissance*, ordonné à une fin qui est le « bien commun », la gouvernementalité met en œuvre un régime d'*assujettissement*, structuré selon des « modes d'objectivation » – rapports entre les hommes et les choses – « qui transforment les êtres humains en sujets³ ». Cette différence recouvre donc deux types de logiques de gouvernement.

La caractéristique majeure de la souveraineté, « c'est l'obéissance à la loi⁴ » : « le bien que se propose la souveraineté, c'est que les gens lui obéissent⁵. » C'est la guerre civile qui est la forme la plus courante de résistance à cette logique-là.

L'assujettissement gouvernemental est bien également une logique de soumission. Mais, selon son sens littéral – ce qui constitue le sujet comme sujet –, l'assujettissement est indissociable d'un éveil de la conscience. Conscience, pour

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 645.

3. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1042.

4. M. Foucault, « La "gouvernementalité" », *loc. cit.*, p. 645.

5. *Id.*

Au voleur !

le sujet, de son caractère de sujet. De son autonomie en un mot. C'est pourquoi l'assujettissement est également la condition paradoxale du désassujettissement. Dès lors, « les problèmes de la gouvernementalité, les techniques de gouvernement, sont devenus réellement le seul enjeu politique et le seul espace réel de la lutte et des joutes politiques¹ ». L'assujettissement se résiste.

Les techniques de gouvernement contemporaines « s'exercent sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux² ». Assujettis, soumis, les individus le sont doublement. Extérieurement, « par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité³ », intérieurement, dans la mesure où ils intériorisent ces mécanismes. Le sujet est ainsi à la fois « divisé des autres » et « divisé à l'intérieur de lui-même⁴ ». Foucault dit avoir observé ces phénomènes lors de ses séjours de recherche en Suède, en Pologne ou à Tunis. « Qu'est-ce qui [est] partout en question ? [...] Une sorte d'oppression permanente dans la vie quotidienne⁵. »

La résistance prend alors la forme de « luttes transversales », « opposition[s] au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de

1. *Ibid.*, p. 656.

2. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1046.

3. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 39.

4. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1042.

5. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 901.

L'anarchéologie

l'administration sur la manière dont les gens vivent¹ ». Ces luttes, qui « ne se limitent pas à un pays particulier », ne sont peut-être pas guidées par une « promesse de libération, de révolution, [de] fin du conflit des classes² ». Elles n'en sont pas moins « anarchiques³ ».

C'est ainsi qu'entre « relation de pouvoir » et « stratégie de lutte », il y a « enchaînement indéfini et renversement perpétuel⁴ ».

La persistance du commandement et de l'obéissance

Apparaît ici ce que j'appelle *le problème du problème du gouvernement* : le désassujettissement, comme résistance au gouvernement, demeure, tel que Foucault le pense et quoi qu'il en dise, inféodé à la logique de l'obéissance. Le désassujettissement trouve sa force en effet dans... l'obéissance du sujet à lui-même. En témoignent les accents kantien des analyses du rapport entre désassujettissement et critique. « La critique, écrit Foucault, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement⁵. » Mais l'obéissance revient vite : « Au lieu de laisser dire par un autre "obéissez", c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra

1. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1045.

2. *Id.*

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 1061.

5. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 39.

Au voleur !

découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même¹. » Le désassujettissement respecte donc ainsi, malgré ou à cause de sa portée « critique », la logique de gouvernement, celle du soi par lui-même.

Les transformations que Foucault fait subir, avec la gouvernementalité, au concept de gouvernement n'ont donc pas encore pleinement raison de sa signification traditionnelle. Malgré les coups portés contre cette signification, elle résiste – résiste à la résistance, résiste à l'anarchisme.

La parrêsia : le dernier tournant

Les séminaires tardifs, sans qu'on l'ait suffisamment remarqué, opèrent une percée décisive dans l'approche du problème du gouvernement. Foucault entreprend « d'élaborer [...] la notion de gouvernement des hommes par la vérité² », amorçant ainsi, avec l'introduction du motif de la *parrêsia*, la troisième métamorphose du concept de gouvernement.

Il y a quelque chose d'autre, dans le concept de gouvernement, que « ce qui est utile et nécessaire pour gouverner d'une façon efficace³ ». L'examen « aléthurgique⁴ » s'impose en fin de compte car définir la gouvernementalité par la pragmatique de la fin convenable dans la disposition des

1. *Ibid.*, p. 42.

2. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. De *aletheia*, vérité.

1. *anarchéologie*

choses n'est pas, ou plus, suffisant. Il convient alors désormais de mettre au jour ce « supplément¹ » ou « excédent² » de gouvernement dans le gouvernement. De le chercher au-delà de la finalité pragmatique. De revenir à un sens ancien du terme « gouvernement », comme ensemble de « mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes³ ». Bien entendu, ce nouvel examen s'accompagnera lui aussi d'une réévaluation de la résistance.

Pourquoi, après le pragmatisme de l'enquête sur la gouvernementalité, ce mouvement apparemment régressif ? Contre toute attente, l'idée d'un gouvernement des hommes par la vérité, malgré son aspect convenu, est le ferment révolutionnaire qui prépare la destruction mutuelle et du concept de vérité et du concept de gouvernement. Dernier mot de Foucault. Le plus fort. Que beaucoup ont cru le plus faible.

Le Foucault le plus radical n'est pas le Foucault de la souveraineté, ni même le Foucault de la biopolitique ou des dispositifs, mais bien celui que l'on considère ordinairement comme le moins radical, le moins exposé, le plus « néolibéral ». Le Foucault grec, le Foucault classique. Le Foucault cynique. Le Foucault à venir. Le Foucault qui *change de sujet*. Qui n'en change cependant, encore une fois, qu'à la fin, au point d'aboutissement d'une trajectoire complexe, souvent très mal comprise, qu'il faut maintenant suivre très patiemment.

1. *Ibid.*, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 18

3. *Ibid.*, p. 14.

Au voleur !

L'impossible possibilité du rapport entre gouvernement et vérité

La *parrêsia*, dire-vrai ou franc parler, est le nom d'un type de vérité spécifique, irréductible à la vérité scientifique. Elle se « manifeste dans la forme de la subjectivité [...] bien au-delà des rapports [...] de connaissance¹ ». Cet espace où s'articulent l'une à l'autre subjectivité et vérité apparaît désormais à Foucault comme le cœur même du problème du gouvernement. Le motif de la *parrêsia* ne répond nullement à la recherche d'une vérité du pouvoir. Il indique l'existence d'une autre économie du pouvoir que celle fondée sur le commandement et l'obéissance.

Cette autre économie du pouvoir, d'où disparaît la dualité entre un qui commande et l'autre qui obéit, Foucault la définit d'abord comme « partenariat avec soi ». « La *parrêsia*, c'est une manière de se lier à soi-même dans l'énoncé de la vérité, de se lier librement à soi-même². » Suspension de la hiérarchie, de la distance entre commandement et obéissance. Autre liberté que celle de l'autonomie. Le soi marche en compagnie de soi, sur le même sol. Il (se) vit. C'est pourquoi Foucault affirme que la *parrêsia* n'est pas séparable de la « forme de vie » Avec elle, le *bios* s'introduit dans le problème du gouvernement.

1. *Ibid.*, p. 73.

2. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 64.

L'anarchéologie

L'âme instrumentiste : première approche

Comment caractériser davantage ce « libre lien » à soi ? Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault, lisant *Alcibiade*, recourt à la métaphore platonicienne de l'âme instrumentiste. L'âme, lorsqu'elle se soucie de soi, s'accompagne elle-même comme l'instrument de musique accompagne l'instrumentiste et l'instrumentiste son instrument. Instrumentiste et instrument jouent ainsi l'un de l'autre. La métaphore de l'instrument permet de comprendre la raison pour laquelle Foucault parle de « technologies du soi ». L'âme-instrument n'est pas substance mais sujet d'une *tekhnè* : « dans la musique, il y a l'instrument (la cithare), et puis il y a le musicien¹. » Ce rapport est exprimé par le verbe *khraômei*, « je me sers », et le substantif *khôsis*. L'âme « se sert d'elle-même » et du corps, mais un tel « se servir » n'est pas un asservissement. *Khraômei* veut dire « user de », mais « pas du tout dans le sens d'une utilisation ». Il convient en effet de distinguer entre usage et utilisation. L'usage, « c'est une certaine attitude », qui consiste non pas à dominer mais à « s'abandonner » à ce dont on fait usage, à se donner à l'instrument, et par là en un sens à renoncer à soi, au soi comme instance de commandement. C'est pourquoi l'âme « usagère », dit Foucault, « n'est pas l'âme architecturée selon une hiérarchie d'instances [...] qu'il faudrait harmoniser, comme dans la *République*² ».

1. M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 54.

2. *Ibid.*, p. 55.

Au voleur !

L'usage a pour effet « de délier le lien qui lie au pouvoir¹ ».

L'instrument de l'âme du gouvernant est le souci de justice. « S'occuper de soi-même ou s'occuper de la justice revient au même². » S'occuper de la justice suppose évidemment de résister en quelque sorte à son propre pouvoir. « S'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi³ », le gouvernant doit alors, et paradoxalement, en quelque sorte *se résister*. Se gouverner pour résister au désir de gouverner.

Les rapports entre Platon et Denys ou entre Aristote et Alexandre l'ont prouvé en partie : « La *parrésia* avec le prince est risquée mais pas impossible⁴ », même si « par définition le pouvoir qu'exerce le prince est sans limites, sans lois souvent, et capable par conséquent de toutes les violences⁵ ». Malgré tout, « que le souverain soit accessible à la vérité, qu'il y ait, dans le rapport au souverain, un lieu, une place, un emplacement pour le dire-vrai, c'est ce que reconnaissent un certain nombre d'auteurs », à commencer, donc, par Platon⁶.

Le problème du problème du gouvernement est-il alors résolu ? Est-on véritablement sorti – avec le gouvernement par la vérité, le partenariat avec soi, l'âme instrumentiste – de la logique de gouvernement ?

1. *Ibid.*, p. 56. Voir aussi p. 75.

2. *Ibid.*, p. 70-71.

3. *Ibid.*, p. 241.

4. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 59.

5. *Ibid.*, p. 57.

6. Voir l'exemple de Pisistrate et du paysan, in *ibid.*, p. 56.



En un sens, oui. L'idée d'un abandon du paradigme archaïque hante depuis longtemps une certaine modernité politique. En témoignent les théories physiocrates du XVIII^e siècle. Foucault attribue ainsi à l'économiste François Quesnay la pensée « utopique » d'un gouvernement par la vérité qui atteindrait une telle perfection qu'il n'y aurait plus besoin... de gouvernement.

Si la vérité peut arriver à constituer le climat et la lumière communs aux gouvernants et aux gouvernés vous voyez bien qu'il doit arriver un moment, une espèce de point utopique, dans l'histoire, où l'empire de la vérité pourra faire régner son ordre sans que les décisions d'une autorité, sans que les choix d'une administration aient à intervenir autrement que comme formulation évidente aux yeux de tout le monde de ce qu'il y a à faire. L'exercice du pouvoir ne sera donc jamais que l'indicateur de la vérité. Et si cette indication de la vérité se fait de manière suffisamment démonstrative, tout le monde sera d'accord et à la limite il ne sera plus nécessaire d'avoir un gouvernement [...]. Appelons cela, si vous voulez, le principe de Quesnay, qui, malgré [...] son caractère abstrait et utopique, a eu une importance considérable dans l'histoire de la pensée politique en Europe¹.

Toutes les conceptions du rapport entre gouvernement et vérité qui suivront, de Saint-Simon à Rosa Luxemburg et jusqu'à Soljenitsyne, au-delà de leurs différences, ne seront « au fond que le développement [...] de cette idée physiocratique².

Malgré tout, il faut reposer la question. Le problème du problème du gouvernement est-il résolu ? Foucault a-t-il

1. *Ibid.*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 16-17.

Au voleur !

radicalisé « l'idée physiocratique » ? Pour beaucoup, il n'aura apporté à cette question fondamentale que la réponse d'un « esthète ou [d'] un nihiliste¹ ». La seule façon d'envisager la non-nécessité du gouvernement serait finalement, ainsi qu'en attestent les tout derniers séminaires, l'isolement éthique, comme on le voit déjà dans *L'Herméneutique du sujet*, qui quitte bien vite Alcibiade et ses interrogations politiques pour explorer le repli du souci de soi comme forme exclusive de résistance.

Foucault demande : « Quelle relation entre le fait d'être sujet dans une relation de pouvoir et sujet par lequel, pour lequel et à propos duquel se manifeste la vérité ? Qu'est-ce que c'est que ce double sens du mot "sujet" dans une relation de pouvoir, sujet dans une manifestation de vérité² ? » Pour beaucoup, cette question n'a jamais trouvé sa réponse.

Il faut dire que Foucault semble clore, aussitôt après l'avoir laissé entrevoir, la possibilité d'une abolition de la logique du gouvernement par l'usage politique de la vérité. L'idée d'un « libre partenariat » entre soi et soi et entre le soi des gouvernants et celui des gouvernés révèle très vite son extrême fragilité. Un discours contraire vient immédiatement l'ébranler.

1. Judith Butler, « What is Critique ? An Essay on Foucault's Virtue », in David Ingram (dir.), *The Political. Readings in Continental Philosophy*, Londres, Basil Blackwell, 2002, p. 212-228, p. 213.

2. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 79.

L'anarchéologie

Impossible parrêsia

En se référant au *Ion* de Polybe, Foucault rappelle qu'il existe deux concepts d'égalité en Grèce, l'*isonomia* et l'*isêgoria*. L'*isonomia* désigne « l'égalité de tous devant la loi¹ ». Elle caractérise « l'égalité de parole, c'est-à-dire la possibilité pour tout individu, pourvu bien sûr qu'il fasse partie du *dêmos*, qu'il fasse partie des citoyens, d'avoir accès à la parole² », de se défendre devant les tribunaux ou de donner librement son avis. L'*isêgoria*, quant à elle, qualitative, sert à mesurer l'égalité, et donc aussi l'inégalité, des talents.

Foucault rappelle que la « politique », en Grèce, ne renvoie pas seulement à la *politeia* mais bien aussi à la *dunasteia*. La *politeia*, c'est « la constitution, le cadre qui définit le statut des citoyens, leurs droits, la façon dont ils prennent leurs décisions, la façon dont ils choisissent leur chef, etc.³ ». La *dunasteia* définit pour sa part « la puissance, l'exercice du pouvoir⁴ ». « Les problèmes de la *politeia*, poursuit-il, ce sont les problèmes de la constitution. Je dirais que les problèmes de la *dunasteia*, ce sont les problèmes du jeu politique : c'est-à-dire de la formation, de l'exercice, de la limitation, de la garantie aussi apportée à l'ascendant qui est exercé par certains citoyens sur certains autres⁵. » Or la *dunasteia* demande du talent, et tous ne l'ont pas à égalité.

1. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 138.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. *Ibid.*, p. 145.

4. *Ibid.*, p. 146.

5. *Id.*

Au voleur !

C'est pourquoi on peut être égal devant la loi – *isonomia* – sans l'être en quelque sorte devant le talent – *iségôria*.

Ainsi, « la *parrêsia* est quelque chose dont la place est définie et garantie par la *politeia*. Mais le dire-vrai de l'homme politique est ce par quoi va être assuré le jeu convenable de la politique », la *dunasteia*. Ce « jeu convenable » nécessite un talent spécifique qui participe de l'habileté rhétorique.

Les talentueux ont en main les clés du « jeu politique ». « Dans le jeu de la démocratie, aménagé par la *politeia*, qui donne à chacun le droit de parler, voilà que quelqu'un arrive pour exercer son ascendant, qui est l'ascendant qu'il exerce dans la parole et dans l'action¹. » L'homme qui exerce cet ascendant est tout désigné pour devenir archonte. Le problème devient alors celui de l'impossible coexistence de l'égalité et de l'ascendant, qui creuse de nouveau la dissymétrie entre gouvernés et gouvernants.

Le bon équilibre entre *politeia* et *parrêsia* n'aura eu lieu qu'une seule fois en Grèce, avec le règne de Périclès. Dans *La Guerre du Péloponèse*, « Thucydide le dit – à la fois le paradoxe et le génie de Périclès [est] d'avoir fait en sorte qu'à la fois il était l'homme le plus influent, le seul, et pourtant la manière dont il exerçait par la *parrêsia* son pouvoir n'était pas une manière tyrannique mais bien une manière démocratique². » Le moment Périclès, c'est ce moment unique où l'ascendant n'est pas conféré aux riches ni aux bien-nés mais aux méritants³.

1. *Ibid.*, p. 159.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 162.

L'anarchéologie

Cet équilibre se trouve vite rompu. « Après la mort de Périclès [...], le jeu de la démocratie et de la *parrêsia*, de la démocratie et du dire-vrai n'arrivent pas à se combiner et à s'ajuster d'une façon qui soit convenable et qui permette la survie même de cette démocratie¹. » La *parrêsia* devient flatterie, démagogie, « faux dire-vrai² ». De sorte que n'importe qui peut désormais dire n'importe quoi. Ceux qui ont l'ascendant sur les autres ne sont plus les meilleurs selon le mérite, mais les plus forts, les plus aptes à convaincre en vue de satisfaire leurs intérêts égoïstes.

La *parrêsia*, condition de possibilité de la démocratie, est donc en même temps sa condition d'impossibilité. Elle introduit en elle quelque chose d'« irréductible à la structure égalitaire³ ». À la fin du chapitre, Foucault précipite le paradoxe démocratique : « pas de discours vrai sans démocratie, mais le discours vrai introduit des différences dans la démocratie. Pas de démocratie sans discours vrai, mais la démocratie menace l'existence même du discours vrai⁴. » Crise de la démocratie et crise de la *parrêsia* sont une seule et même crise.

Or n'est-ce pas le constat de cette crise qui conduit Foucault à conclure que la *parrêsia* n'est vraiment libératrice que lorsqu'elle est individuelle et se confond avec la transformation ascétique de l'individu, le façonnement de sa vie en œuvre d'art, en style éthique ? Le *bios* stylisé ne semble-t-il pas soudain s'imposer comme seul horizon – *biopolitique* en quelque sorte – de résistance ? Le Foucault

1. *Ibid.*, p. 164.

2. *Ibid.*, p. 166.

3. *Ibid.*, p. 168.

4. *Id.*

Au voleur !

parrésiasse prônerait alors cet « anarchisme 'style de vie' », encore une fois, comme seule réponse à la crise. « En fait, renchérissent Michael Hardt et Antonio Negri, si [...] nous avons demandé à Foucault, [...] ce qu'est le *bios*, sa réponse eût été inaudible ou inexistante¹. » Il n'aurait précisément pas pu en démontrer la portée politique. « En fin de compte, ce que Foucault ne réussit pas à appréhender, c'est bien la dynamique réelle de [cette] production [...] Au contraire, poursuivent-ils, Deleuze et Guattari nous offrent une compréhension » du *bios*, « qui renouvelle la pensée matérialiste et s'ancre solidement dans la question de la production de l'être social². »

L'immanence foucauldienne selon Deleuze

Contrairement à ce qu'avancent Hardt et Negri cependant, Deleuze a toujours été persuadé de la portée politique effective du *bios* foucauldien. Il prend bien acte d'un « décrochage » dans la pensée tardive de Foucault mais montre qu'il n'interrompt en rien la continuité de sa pensée. Afin de défendre Foucault contre toute accusation de dérive individualiste néolibérale, Deleuze développe une lecture orientée par son propre concept d'immanence.

S'il y a décrochage, celui-ci concerne le passage d'un sujet « hétéronome » à un sujet « auto-constitué³ ». Le sujet que

1. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 53-54.

2. *Id.*

3. R. Schürmann, « Se constituer soi-même en sujet anarchique », *Les Études philosophiques*, n° 4 « Foucault/Recherches », octobre-décembre 1986, p. 451-471, p. 473.

L'anarchéologie

Foucault a longtemps décrit comme normé du dehors laisse place dans les derniers séminaires à une subjectivité qui trouve dans le rapport à soi sa puissance de résistance. Or il importe à Deleuze d'affirmer qu'il n'y a là aucune rupture.

« Comment la nouvelle dimension était-elle pourtant présente dès le début ?¹ », demande-t-il. La « pensée [de Foucault] a bien traversé une crise [...] mais c'était une crise créatrice et non un repentir² ». Crise créatrice de « modes de subjectivation » qui se produisent « hors des emprises du pouvoir³ ». Ces modes de subjectivation – nés du « rapport à soi⁴ » pensé comme « constitution de soi⁵ » – correspondent à l'« invention de nouvelles possibilités de vie⁶ ».

Pour Deleuze, l'immanence n'est pas une obstination de l'identique. Elle révèle que le même n'est le même qu'à différer de soi. Chez Foucault, le sujet du souci de soi ne rompt pas avec les sujets précédents : « ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de l'Autre. Ce n'est pas une reproduction du Même, c'est une répétition du Différent. Ce n'est pas l'émanation d'un JE, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi⁷. »

L'œuvre de Foucault, comme toute grande œuvre, est un tissu qui se plie. Le *pli*, voici l'autre nom de l'immanence, la manière dont l'œuvre-sujet de Foucault s'ajoute à elle-même continûment en se différenciant de manière intensive.

1. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 103.

2. G. Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Minuit, 2003, p. 134.

3. *Ibid.*, p. 116.

4. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 107.

5. *Id.*

6. G. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 125.

7. *Id.*

Au voleur !

Sa « redistribution », sa « réorganisation¹ » ne sont pas des accomplissements séparés mais les froissements d'un même tissu. Foucault aurait toujours décrit le rapport à soi comme un pliage.

Certes, Deleuze parle bien de l'œuvre tardive de Foucault comme d'un « accroc » puisque le souci de soi introduit une dimension du sujet jusque-là absente². « Cette dérivée, ce décrochage, il faut les entendre au sens où le *rapport à soi* prend de l'indépendance ». Cependant, « l'accroc n'est plus l'accident du tissu, mais la nouvelle règle d'après laquelle le tissu externe se tord, s'invagine et se double³ ». Comme Rousset, « Foucault a soudé, cousu tous les sens du mot doublure⁴ ». Et « d'accroc en accroc », on voit se renforcer les fils et le tissu résister au déchirures⁵. Parler de pli, c'est caractériser le dehors comme une invagination. Le « plissement du dehors⁶ » apparaît comme la doublure de l'« espace du dedans⁷ ».

La décision de lire la pensée foucauldienne à la lumière de l'immanence est ancienne, déjà développée dans les cours de Vincennes. Deleuze admet un instant cependant que « le mot "immanent" ne convient pas. [...] Je retire ce que je dis puisque Foucault n'emploie pas le mot "immanence", il nous dit juste que pouvoir et savoir sont l'un dans l'autre. » Toutefois, ajoute-t-il, « traduire ça en termes d'immanence ne me paraît pas exagéré. Pouvoir et savoir sont l'un dans

1. *Ibid.*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 105.

3. *Id.*

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 113.

7. *Ibid.*, p. 126.

L'anarchéologie

l'autre, je dirais, bon... et j'ai donné les raisons pour lesquelles je pensais qu'on pouvait dire que les rapports de forces ou de pouvoir étaient cause immanente des formes de savoir. » Tout bien considéré, il est donc possible de maintenir que Foucault a malgré tout, sans le dire, « choisi le point de vue de l'immanence¹. » N'affirme-t-il pas que la résistance n'est jamais extérieure au pouvoir ? Et « la règle d'immanence », dans *La Volonté de savoir*, n'est-elle pas l'une des cinq règles de méthode de l'analyse du pouvoir² ?

C'est pourquoi Deleuze s'autorise à voir dans l'œuvre de Foucault le développement continu d'une « cause immanente » – « qui s'actualise dans son effet, qui s'intègre dans son effet, qui se différencie dans son effet. Ou plutôt la cause immanente est celle dont l'effet l'actualise, l'intègre et la différencie. Aussi y a-t-il corrélation, présupposition réciproque entre la cause et l'effet³. »

Quel est donc l'effet actualisé de cette cause immanente dans les derniers séminaires ? Rien de moins – c'est évidemment ce qui retient toute mon attention – que le concept de *gouvernement*, devenu « gouvernement de soi » sans rien perdre de sa portée politique :

C'est comme si les rapports du dehors se pliaient, se courbaient pour faire une doublure, et laisser surgir un rapport

1. Cours de Vincennes du 7 janvier 1986. Deleuze Webminaire.

2. Voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I, *La Volonté de savoir*, chap. II, « Méthode » : « Les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais [...] elles leur sont immanentes », p. 123-124.

3. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 44-45. Voir aussi G. Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, éd. David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 320 sq.



Au voleur !

à soi, constituer un dedans qui se creuse et se développe suivant une dimension propre : l'« *enkrateia* », le rapport à soi comme maîtrise, c'est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même *dans* le pouvoir qu'on exerce sur les autres (comment pourrait-on gouverner les autres si on ne se gouvernait soi-même ?) au point que le rapport à soi devient « principe de régulation interne » par rapport au pouvoir constituant de la politique, de la famille, de l'éloquence et des jeux, de la vertu même¹.

Deleuze note ici une similitude entre Foucault et Spinoza. Entre le rapport du pouvoir constituant et du pouvoir constitué chez le premier, et celui de la *natura naturans* (substance et cause) et de la *natura naturata* (mode et effet) chez le second. Rapports qui sont, chez l'un comme chez l'autre, l'envers et l'endroit d'une même étoffe.

L'auto-affection

Or, et l'on touche là au point essentiel, ce pli de l'étoffe est pour Deleuze l'image concrète de l'*auto-affection*. Un papier que l'on plie est un papier qui se touche. Lorsque Foucault parle du gouvernement de soi, il désigne précisément un repli du soi sur lui-même. Cette re-touche est en même temps acte de résistance. Un papier plié est plus épais. Une force gagne en force en se repliant.

Dépasser le pouvoir, ce serait comme ployer la force, faire qu'elle s'affecte elle-même, au lieu d'affecter d'autres

1. G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 107.

L'anarchéologie

forces : un pli, selon Foucault, est un rapport de la force avec soi¹.

L'auto-affection forme le cœur de la pensée deleuzienne de l'immanence. Sans aucun égard pour toutes les déconstructions que ce terme a subies dans la seconde moitié du xx^e siècle, Deleuze maintient que l'auto-affection est la loi de l'être – « l'essence qui s'affecte elle-même ». C'est là le sens et la portée de la connaissance du troisième genre chez Spinoza. Le cours de Vincennes du 24 mars 1981 montre en effet qu'à chacun des trois genres de connaissance distingués par Spinoza correspondent trois manières d'être affecté : la peau affectée par le soleil, la toile du peintre touchée par la lumière qu'elle réfléchit, enfin l'affection de Dieu par sa propre essence. Or Deleuze voit une proximité réelle entre ce motif de la différenciation intrinsèque comme pli et la signification du gouvernement de soi chez Foucault

La dynamique de l'auto-affection a pour Deleuze une portée politique évidente, elle décide précisément selon lui d'une *orientation anarchiste de l'ontologie*. Si même Dieu s'auto-affecte, cela signifie que l'auto-affection est la loi de *tout* être. L'image de la force repliée sur elle-même « exprime » l'absence de hiérarchie du entre le constituant et le constitué, la cause n'a pas autorité de principe sur son effet. Lequel, même coup, ne lui est plus subordonné. L'immanence est bien la dissidente anarchiste de l'ontologie.

Ce qui me paraît frappant dans une ontologie pure [comme celle de Spinoza], c'est à quel point elle répudie les hiérarchies.

1. G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 134.



Au voleur !

En effet, s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et se dit de tout ce qui est en un seul et même sens, c'est ça qui m'a paru être la proposition ontologique-clé : il n'y a pas d'unité supérieure à l'être et, dès lors, l'être se dit de tout ce dont il se dit, c'est-à-dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout étant, en un seul et même sens. C'est le monde de l'immanence. Ce monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement anti-hiérarchique. [...]. Tout étant effectue son être autant qu'il est en lui. Un point c'est tout. C'est la pensée anti-hiérarchique. À la limite, c'est une espèce d'anarchie. Il y a une anarchie des étants dans l'être¹.

Dans un texte intitulé « Les plages d'immanence », écrit en hommage à Maurice de Gandillac, Deleuze affirme que chez Plotin également, en une ressemblance anticipée et frappante avec Spinoza que tout semble pourtant séparer, l'« Être est univoque, égal : c'est-à-dire que les êtres sont également être, au sens où chacun effectue sa propre puissance dans un voisinage immédiat avec la cause première. Il n'y a plus de cause éloignée : le rocher, le lys, la bête et l'homme chantent également la gloire de Dieu dans une sorte d'anarchie couronnée² ».

En prenant le parti de lire Foucault à partir de l'immanence, Deleuze voit dans sa pensée une occurrence frappante du même anarchisme ontologique : forme fondamentale de l'auto-affection, le gouvernement de soi, pensé comme pli, perd toute dimension hiérarchique. Plus de pente. Plus de « provenir ». Le sujet n'est plus, comme chez Aristote, une

1. G. Deleuze, Cours de Vincennes du 16 décembre 1980. Webdeleuze.

2. G. Deleuze, « Les plages d'immanence », *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 244.

L'anarchéologie

substance d'où viennent les accidents. Plus de diastème prédicative. Le gouvernement de soi, pliant le soi sur lui-même, en réduit la distance, l'horizontalise en quelque sorte. L'immanence est un flux ontologique qui relie Plotin à Spinoza et Spinoza à Foucault. Chaque fois une. Chaque fois différente. Chaque fois anarchiste.

*

Dès lors, s'il est vrai qu'immanence et anarchie coïncident, pourquoi ne suis-je pas satisfaite de cette lecture ?

Parce que Deleuze lui-même ne peut éviter de réintroduire la logique du commandement et de l'obéissance dans le pli de l'immanence. Comment, en effet, définit-il le gouvernement de soi ? Le « rapport de la force avec soi », dit-il, est un « pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi¹ ». Or cet « affect de soi par soi » est « domination de soi² ». L'individu libre est celui qui doit savoir se dominer lui-même pour commander aux autres. « Suivant le diagramme grec, déclare en effet Deleuze, seuls les hommes libres peuvent dominer les autres [...]. Mais comment domineraient-ils les autres s'ils ne se dominaient eux-mêmes ? Il faut que la domination des autres se double d'une domination de soi. Il faut que le rapport avec les autres se doublent d'un rapport avec soi³. » Avec le concept d'auto-affection se réintroduit, subrepticement mais nécessairement, le couple activité-passivité, qu'il est difficile de séparer de

1. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 107.

2. *Ibid.*, p. 108.

3. *Id.*

Au voleur !

celui du commandement et de l'obéissance. La domination reste en place. Ce faisant, l'interprétation par l'immanence manque, du fait du concept d'auto-affection qui la soutient, la véritable dimension anarchiste de la pensée de Foucault, son affirmation du non-gouvernable.

La réponse de Foucault

Repartons de la question posée dans *L'Herméneutique du sujet* : « quel est donc ce soi dont il faut se soucier quand on dit qu'il faut se soucier de soi ?¹ » « Il faut savoir [en effet], poursuit Foucault, ce que c'est que *auto to auto*². »

Or ce n'est que dans le dernier séminaire, *Le Courage de la vérité*, que cette question trouve sa réponse définitive, qui fait barrage à la thèse de l'immanence. Foucault commence par donner un coup de ciseau dans le corpus platonicien, un coup qui ébranle toute la suite du discours. Il y a, affirme-t-il, le Platon d'*Alcibiade* et le Platon du *Lachès*. Une série de schizes en cascade provoque à partir de là la *fente du sujet*, le rejet de l'auto-affection et enfin l'adieu au gouvernement.

Deux dialogues de Platon, deux sujets

Dans *Alcibiade* comme dans *Lachès*, il est question d'éducation, mais selon deux perspectives contraires entre lesquelles Foucault coupe radicalement.

1. M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 39.

2. *Ibid.*, p. 52.

L'anarchéologie

Rappelons qu'Alcibiade se destine à gouverner la cité et que Socrate, à cette fin, l'éduque au souci de soi, l'exhorte à s'occuper d'abord de lui-même. La *parrêsia* avec le futur archonte est encore possible, le souci de justice encore compatible avec le jeu politique. Ce souci apparaît comme la forme même de l'âme.

L'éducation de l'âme au souci s'apparente, rappelons-le, à la pratique d'un instrument. On remarque pourtant que Platon passe presque imperceptiblement, dans le fil du dialogue, de l'image de l'âme-usagère à celle de l'âme-pilote, de l'instrument à la cybernétique. Le partenariat avec soi est progressivement assimilé au contrôle de soi. La structure psycho-hiérarchique du commander-obéir impose finalement son schème en lieu et place de l'usage et du lien libre au pouvoir. S'occuper de soi-même signifie progressivement, et seulement, se gouverner soi-même. Se soucier de soi signifie interioriser en quelque sorte le paradigme archique, la logique du commandement et de l'obéissance.

Dans *Le Courage de la vérité*, au sujet d'Alcibiade, Foucault reconnaît qu'« au fond, le philosophe est celui qui est capable d'établir dans son âme et par rapport à lui-même un type de hiérarchie et un type de pouvoir qui est du même ordre, qui est la même forme, la même structure que le pouvoir exercé dans une monarchie par un monarque. [...] Il y a donc en effet une essence, une forme, une structure communes à la monarchie politique et à la souveraineté de soi sur soi¹. » Cette structure hiérarchique supplante l'économie du partenariat.

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 251.

Au voleur !

Le Courage de la vérité développe explicitement une critique de cette structure, que l'*Herméneutique du sujet* peine encore à abandonner. Longtemps, Foucault continuera à définir les techniques du soi comme des pratiques de *domination* de soi – ce qui semble valider l'interprétation de Deleuze. « J'appelle "gouvernementalité", déclare-t-il dans un entretien, la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi. J'ai peut-être trop insisté sur les techniques de domination et de pouvoir. Je m'intéresse de plus en plus à l'interaction qui s'opère entre soi et les autres, et aux *techniques de domination individuelle*, au mode d'action qu'un individu exerce sur lui-même à travers les techniques de soi¹. » Foucault ne quitte pas encore l'individu-monarque.

Mais ce n'est pas son dernier mot.

Commence, dans *Le Courage de la vérité*, la lecture du *Lachès*, qui apporte un éclairage nouveau sur le « soi ». Dans ce dialogue, il s'agit cette fois d'éducation manquée. Les jeunes Mélésias et Lysimaque ont été mal élevés par leurs pères qui, s'étant trop consacrés à leur carrière politique, n'ont pas pris soin d'eux. « Si nous avons mené une vie si obscure, disent les jeunes-gens, n'est-ce pas précisément parce que nos parents, nos pères se sont occupés des affaires des autres ? Si absorbés qu'ils étaient dans les affaires de la cité, si occupés à traiter *ta tôn allôn pragmata* (les affaires des autres), ils n'ont pas pu ne pas nous négliger². » De ce fait, Mélésias et Lysimaque s'ouvrent de leur crainte à Nicias et Lachès, deux généraux réputés : ils ont

1. M. Foucault, « Les techniques de soi », *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1604.

2. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 123.

L'anarchéologie

peur, disent-ils, de reproduire ce schéma avec leurs propres enfants.

Comment élever les enfants ? Faut-il les confier à un maître et lequel ? Les deux généraux vont présenter tour à tour leur vision de l'éducation au courage. Socrate intervient tard dans le dialogue et opère, dit Foucault, une transformation du champ de la discussion. Il accomplit « le passage du modèle politique de la discussion à un modèle que l'on pourrait dire technique¹ ». Celui qui doit l'emporter, en matière d'éducation, n'est pas un gouvernant mais un instrumentiste, « un technicien du soin² », qui apprend à sculpter l'existence, comme une statue ou comme on tire un instrument d'une pièce de bois. Le commandement s'efface, et la hiérarchie gouvernementale avec lui. Au passage, l'« âme » devient « forme de vie ». Le schème instrumental acquiert enfin sa puissance de suspension de la logique de gouvernement. Il n'est contredit cette fois, à l'inverse de ce qui se produit dans *Alcibiade*, par aucune thématique de contrôle.

Le contraste entre les deux dialogues se précise : contraste entre la « connaissance de l'âme par elle-même » d'un côté, l'« épreuve de vie » de l'autre. Entre « le mode d'être ontologique de l'âme » et « le style de vie, la forme même que l'on donne à la vie³ ». Deux compréhensions différentes du souci⁴. Le *Lachès* est un texte « dans lequel on voit très clairement apparaître le *bios* comme objet du souci, beaucoup plus que l'âme⁵ ».

1. *Ibid.*, p. 125.

2. *Ibid.*, 126.

3. *Ibid.*, p. 134.

4. *Ibid.*, p. 119.

5. *Id.*

Au voleur !

Ce qui est en jeu n'est rien de moins, d'un dialogue à l'autre, que l'émergence d'un *tout autre sujet*. « Qu'en est-il de toi [je souligne] et du *logos* [...], peux-tu donner le *logos* de toi-même ?¹ », demande Socrate dans *Lachès*. Donner le *logos* de soi-même, c'est montrer comment le *logos* est inscrit dans « la manière dont on vit² ». À partir de ce moment, le séminaire se concentre sur cette bifurcation qui conduit au sujet du « mode de vie³ ».

Mais l'interprétation du *Lachès* n'est qu'un début⁴. Début d'un changement total de trajectoire qui s'aggrave dans la suite du séminaire. On passe en effet sans transition, au cours de la même leçon du 29 février 1984, de la lecture du *Lachès* à celle des Cyniques. Le souci comme « mise en forme [du] mode de vie⁵ » prend alors sa dimension politique radicale. Il est vrai que, dans le *Lachès*, Socrate concluait son discours par ces mots : « disons adieu à la scène politique, aux procédures de la scène politique », exhortant les jeunes gens délaissés par leurs pères à se retirer de cela même qui a causé leur abandon.

Le cynisme apparaît comme la forme la plus radicale de cet adieu. Un adieu qui, répétons-le, n'est pas un adieu à la politique, mais à sa « scène ». Un adieu à la dynastie, un adieu à l'*arkhè*, au microcosme, à la caste, à l'oligarchie, en un mot, on va le voir, *un adieu au gouvernement*⁶. Le *bios*, loin d'être le cimetière de la politique, est sa nouvelle naissance.

1. *Ibid.*, p. 134.

2. *Id.*

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 119.

5. *Ibid.*, p. 135.

6. *Ibid.*, p. 126.

L'anarchéologie

Cynisme et anarchisme

Comment le comprendre ? Foucault insiste sur la parenté qui existe entre cynisme et anarchisme. Le cynisme apparaît en effet, dans *Le Courage de la vérité*, comme le premier visage de l'anarchisme à venir¹. « Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité, écrit Foucault, fait partie et a fait partie de la pratique révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIX^e siècle². » Le *bios* cynique annonce la « vie révolutionnaire »

Pourquoi ? Est-ce seulement à cause de la conduite « scandaleuse » du cynique, qui s'en prend « aux conventions, aux lois, aux institutions³ ? Certainement, mais ce n'est qu'un premier niveau d'explication. Le second, où se produit la rupture véritable, concerne la séparation définitive entre *forme de vie* et *auto-affection*. Séparation qui semble à première vue impossible dans la mesure où l'auto-affection est habituellement présentée, en biologie comme en philosophie, comme le phénomène même de la vie. Pourtant, c'est bien une telle séparation qui caractérise la vie cynique et, au-delà, provoque la schize du sujet foucauldien. L'anarchisme qui se dessine dans *Le Courage de la vérité* procède en effet d'une *rupture avec le schème de l'auto-affection*.

1. Foucault précise : « de la période hellénistique et romaine, [...] Diogène Laërce, Dion Chrysostome, et jusqu'à un certain point Epictète », *ibid.*, p. 153.

2. *Ibid.*, p. 169.

3. *Ibid.*, p. 261.

Au voleur !

Revenons au gouvernement de l'âme dans l'*Alcibiade*. Le rapport hiérarchique qui le structure prend sa source dans la possibilité qu'a l'âme de se réfléchir. « Si l'on veut savoir comment l'âme, puisque nous savons maintenant que c'est l'âme qui doit se connaître elle-même, peut se connaître elle-même, eh bien prenons l'exemple de l'œil. Quand un œil peut se voir, c'est à quelles conditions et comment ? Eh bien, quand il perçoit l'image de lui-même qui lui est renvoyée par un miroir¹. » L'auto-affection est l'appellation tardive de la réflexivité de l'âme.

Le miroir de l'âme signale la présence du divin en elle : « C'est en se tournant vers le divin que l'âme va pouvoir se saisir elle-même². » En une économie qui n'est pas si éloignée de celle que Deleuze décrit comme affection de l'essence, l'âme se réfléchit en faisant rayonner sa partie divine, comme si elle se pliait elle-même pour mieux capter la lumière.

Mais ce « pli » doit nécessairement s'entendre aussi comme un « se plier à », un obéir. En effet, c'est vers le haut que l'âme se tourne d'abord pour regarder dans le miroir : l'auto-affection suppose d'abord une « ascension » intérieure, un geste d'obédience vis-à-vis de « ce principe de pensée et de connaissance qu'est le divin³ ». Forte de ce savoir, l'âme est désormais prête à « redescendre⁴ ». Les degrés de cette ascension et de cette descente, cette hiérarchie interne du haut et du bas, révèlent la structure archique du gouvernement de soi.

1. M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 68.

2. *Id.* La même analyse est reprise dans *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 147.

3. M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 70.

4. *Id.*



L'anarchéologie

Est-ce l'auto-affection (le pli miroitant du soi sur lui-même) qui détermine la logique politique du commandement et de l'obéissance, est-ce à l'inverse la logique politique du commandement et de l'obéissance qui détermine l'auto-affection de la *psychè* ? Il est impossible de le savoir. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que l'auto-affection implique dans tous les cas cette « structure monarchique » qui suppose passivité et activité, distance entre le haut et le bas.

Or, le « *gnôti seauton* qui vaut dans le *Lachès* comme il vaut dans l'*Alcibiade*, qui vaut pour découvrir l'âme d'un côté, pour mettre à jour le problème du *bios* de l'autre, cette connaissance de soi a évidemment une forme très différente lorsque la reddition du compte de soi-même est indexée au problème du *bios* (de la vie) et non à la découverte de l'âme comme réalité ontologiquement distincte¹ ». Cette « différence » tient au fait que le « soi » du cynique précisément ne se réfléchit pas, brise les miroirs et, avec eux, le couple de l'activité et de la passivité.

Schürmann a très bien vu que dans les textes tardifs de Foucault, « la réflexion visant le dedans se dispers[ait] en autant de réflexes visant le dehors² ». Affirmant la différence des « deux stratégies, analytique et ascétique³ », il a compris qu'il n'y avait chez le dernier Foucault aucun « retrait tropique vers la vie intérieure⁴ ». Que le propos restait jusqu'au bout politique. Néanmoins, cherchant lui aussi une manière de suturer « l'accroc », il a surimposé au texte foucauldien

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 148.

2. R. Schürmann, « Se constituer soi-même en sujet anarchique », art. cité, p. 471.

3. *Ibid.*, p. 458.

4. *Ibid.*, p. 465.

Au voleur !

un schème qui ne lui rend pas plus justice que celui de l'immanence parce qu'il lui ressemble trop : le schème de l'auto-constitution, qui n'est qu'un autre nom de l'auto-affection.

Il est frappant de remarquer que, comme Deleuze, Schürmann conclut à un anarchisme de Foucault qui n'est pas le bon. « Que puis-je faire [...] ? », demande Schürmann en donnant la parole au sujet foucauldien. « Me constituer en sujet anarchique¹. » « Se constituer soi-même en sujet anarchique » – titre de son bel article – désigne le revirement qui fait passer d'un sujet gouverné « par les formations discursives des effets de pouvoir » à un sujet « pratique » en voie d'« auto-constitution² ».

Le problème est que l'idée d'une constitution de soi renvoie encore à la logique de gouvernement et suppose toujours, d'une manière ou d'une autre, une autorité.

Le soi du cynique, précisément, ne s'autoconstitue pas. En ce sens, son ascèse est différente de celle du souci. Il y a certes deux « moitiés » dans ce soi, mais elles ne se reflètent pas l'une l'autre. L'une des deux est un chien. Et il n'y a pas de miroitement possible entre les deux faces de cet étrange couple. La vie cynique – *bios kunikos* – « est sans pudeur, sans honte, sans aspect humain » parce qu'elle cesse précisément de se regarder dans la glace. Foucault rappelle que le cynique se masturbait en public. Il se touchait donc, mais en s'exposant ainsi, il ridiculisait le toucher de soi et par là même profanait l'auto-affection, y substituant l'indifférence :

1. *Ibid.*, p. 469.

2. *Ibid.*, p. 453.

L'anarchéologie

La vie cynique est une vie de chien parce que, comme celle des chiens, elle est indifférente. Indifférente à tout ce qui peut arriver, elle n'est attachée à rien¹.

Il n'y a pas de vie, dit-on, sans auto-affection ni homéostasie. C'est vrai. Mais elles n'impliquent pas nécessairement le contact spéculaire avec soi. Aujourd'hui, on sait que l'auto-affection est d'abord et avant tout un mécanisme cérébral et qu'à ce titre elle échappe à la saisie réflexive. Diogène semblait le pressentir, qui observait longuement les animaux. « On trouve là toute une série d'anecdotes : celle de Diogène observant comment vivent les souris, de Diogène voyant un escargot qui porte sa maison sur son dos et qui décide de vivre de la même manière². » Plus loin : « l'animalité, c'est un exercice. [...] Le *bios philosophikos* [...], c'est l'animalité de l'être humain relevée comme un défi, pratiquée comme un exercice, et jetée à la face des autres comme un scandale³. » Il n'y a pas, chez les animaux, de stade du miroir. Mais c'est là une ressource, non un défaut.

La monnaie de la pièce

La devise des Cyniques était « *parakharaxon to nomisma* », que l'on traduit par « changer la valeur de ta monnaie », ou « altère ta monnaie⁴ ». Cette devise met en

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 224.

2. *Ibid.*, p. 244.

3. *Ibid.*, p. 245.

4. *Ibid.*, p. 222. Ce « qui permettra à cette pièce de circuler avec sa vraie valeur », p. 209.

Au voleur !

lumière la connexion immédiate qui existe entre la monnaie (*numismos*) et la loi (*nomos*). « Changer la valeur de la monnaie, c'est [...] prendre une certaine attitude à l'égard de ce qui est convention, règle, loi¹. »

La métaphore de la pièce de monnaie est d'ordinaire employée en philosophie pour désigner l'usure, la dévaluation de la vérité qui résulte de sa trop longue circulation. En circulant, la pièce s'use en effet, son effigie s'efface, son métal perd en épaisseur. Réévaluer la monnaie consiste alors à émettre de nouvelles pièces. Le sens de cette métaphore désigne la perte puis la régénération de la vérité. Foucault insiste bien sur le fait que dans la devise cynique, à l'inverse, la pièce précisément ne s'use pas, ne se dévalue pas. Ne perd rien de sa matière². Il ne s'agit donc pas, en changeant ou altérant sa valeur, de la réémettre ni de la remplacer. Il s'agit de changer son effigie.

Métaphore peu compréhensible en comparaison de celle de l'usure. On a tous vu des pièces usées, rouillées, salies, ternies, mais jamais une même pièce changer d'effigie. Lorsqu'une pièce change d'effigie, c'est une autre pièce. Une nouvelle monnaie.

Ici, le métal de la pièce reste ce qu'il est, seule l'effigie change. Le métal symbolise « la vraie valeur³ », l'ensemble des « principes de la vie véritable » (*alêthês bios*), que les cyniques partagent avec Platon et qu'ils veulent « reprendre au plus près de la valeur traditionnelle qu'elle a reçue⁴ ».

1. *Ibid.*, p. 209.

2. *Id.*

3. *Id.*

4. *Id.*

L'anarchéologie

« De ce point de vue-là, les Cyniques ne changent pas [...] le métal même de cette pièce de monnaie¹. » *Mais l'effigie n'est plus l'âme*. La pièce n'est plus marquée du sceau psychique. Les principes perdent l'estampille de leur pilote, de leur gouvernement. Dès lors, le changement d'effigie « pousse ces principes jusqu'à leur point extrême », jusqu'au point où ils ne signifient plus rien. « Reprendre la pièce de monnaie, changer l'effigie, [c'est] faire en quelque sorte grimacer le thème de la vraie vie². »

D'ordinaire, la pièce de monnaie de l'âme est cette surface rutilante dans laquelle l'âme se voit elle-même en parfaite conformité avec les principes, les *arkhai* de la vie véritable. Or ici, la pièce devient, par un changement à la surface, l'autre du miroir. Le cynisme est « le miroir brisé » de la philosophie³.

Sur la pièce cynique apparaît donc un chien à la place de l'âme. Le chien cynique, dit Foucault, est diacritique. Il incarne cette différence entre deux effigies, cette différence qui ne se voit pas, ne se réfléchit pas. Il l'incorpore. L'âme du chien, c'est son corps. L'effigie animale de la vie incorpore la limite du gouvernable, aboie en quelque sorte le non-gouvernable. Ce qui ne se mire jamais. Ce qui ne peut être que dominé. Soumis à la domination. On ne gouverne jamais un animal, quelle que soit la méthode employée. On le domine. Même l'appivoisement le plus doux, le plus aimant, est une domination. Le non-gouvernable, ai-je dit pour commencer, est, comme l'animal, ce qui ne peut être

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 214.

Au voleur !

que dominé, jamais gouverné. Un chien n'obéit que par dressage, en ce sens il reste non gouvernable. Le non-gouvernable, voilà ce que le cynique oppose à l'hégémonie. Par son mode de vie, son *bios*, Diogène s'expose absolument à la domination, au meurtre. On peut l'écraser comme on écrase un escargot. On peut le briser, le réduire en miettes. On peut l'exiler, le torturer. On ne peut pas le gouverner. Il est *autre* au gouvernement. Ce n'est pas que le cynique soit désobéissant. C'est plutôt que quelque chose, en lui, est absolument étranger à l'ordre hiérarchique. Et ce « quelque chose », c'est la vie. Rien de moins que la vie.

Loin d'être identique à lui-même, le sujet de Foucault est scindé, déchiré entre le gouvernement monarchique de l'âme et l'organisation anarchiste de l'âme non gouvernable. À la fin, le sujet, las de se réfléchir, quitte la scène politique, quitte le gouvernement. Et pourtant Foucault continue d'appeler « gouvernement » un tel adieu. Gouvernement de soi. On doit alors lire *Le Courage de la vérité* comme un testament anarchiste dissimulé.

Conclusion

Qu'en est-il pour finir du Foucault « néolibéral » ? Il est vrai qu'il a affirmé, dans *Naissance de la biopolitique*, que le néolibéralisme présentait une certaine forme d'émancipation, du fait de sa « phobie d'État » : la question « pourquoi donc faudrait-il gouverner ? » est bien sa devise¹. Beaucoup ont considéré que Foucault avait failli à sa tâche en énonçant

1. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 324.

L'anarchéologie

cette conclusion, puisqu'il est souvent admis que la vocation critique de la philosophie consiste précisément à s'insurger contre l'ordre néolibéral. Mais il est clair en même temps qu'une telle critique s'ordonne à des principes que Foucault le premier n'a cessé de remettre en question : la célébration de l'obéissance, de la soumission, la figure du sujet de droit ou celle du citoyen respectueux du gouvernement. Comme le dit justement Geoffroy de Lagasnerie, « s'il est vrai que le pouvoir politique fonctionne à l'obéissance, à la résignation, à la négativité, alors sortir de ce cadre représente [pour Foucault] une tâche urgente¹ ». Rappelons que pour Foucault, « là où il y a *parrêsia*, il ne peut pas y avoir obéissance² ».

Le cynique du *Courage de la vérité* se démarque radicalement de l'anarchiste du capital en ce que ce dernier reste dans tous les cas inféodé à ce que l'on peut appeler une gouvernementalité anti-gouvernementale : celle de l'entreprise, de l'intérêt et des transactions³. La pièce cynique quant à elle n'a pas cours dans le circuit du marché. Avec elle, on ne peut rien acheter.

Le bios cynique, anarchiste, demeure extra-économique. Incarne-t-il malgré tout, comme on l'a tellement dit, cet individualisme narcissique, détaché de toute préoccupation politique et occupé à ne résister qu'à ce qui le menace ? Évidemment non. *Le Courage de la vérité* laisse entendre

1. Geoffroy de Lagasnerie, « Néo-libéralisme, théorie politique et pensée critique », *Raisons politiques*, 2013-2014, n° 52, p. 63-75, p. 74. Voir aussi Serge Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, « Documents », 2015.

2. M. Foucault, *Le Courage de la vérité.*, *op. cit.*, p. 307.

3. Voir M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 248 sq.



que le retrait de la scène politique, rendu nécessaire par la corruption et la dévaluation de la *parrêsia*, n'est que le prélude à un rebond, à un éveil, qui annoncent une nouvelle catégorie de l'agir.

L'anarchisme cynique préfigure la preuve par la vie, ce que les activistes contemporains appellent *l'engagement préfiguratif* (*prefigurative action*). L'engagement préfiguratif affirme que c'est par le mode de vie, ici, maintenant, par la transformation des façons de vivre, que l'on peut changer les choses, sans aucun besoin de gouvernement. Le cynique est un roi en « militance », dit Foucault. Or « c'est [...] une militance qui prétend changer le monde », ici, maintenant, par le style de vie, « beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie meilleure¹ ».

La « prefiguration » politique est un mode d'action expérimental. Elle ne dépend pas de principes, brouille les limites entre moyens et fins et se concentre sur le présent, sur la possibilité de le transformer². Le « présent », si bien analysé dans « Qu'est-ce que les Lumières³ ? », est devenu pour Foucault, à travers la lecture des cyniques, le présent de l'action directe. Ce n'est plus « l'autre monde » qu'il s'agit d'atteindre, mais le « monde autre », c'est-à-dire « la vie autre⁴ ». Entre autre vie et vie autre, entre autre monde et monde

1. *Ibid.*, p. 262.

2. Voir par exemple M. E. Maeckelbergh, « Doing is Believing. Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement », *Social Movement Studies*, 10 (1), 2011, p. 1-20.

3. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1380-1396.

4. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 226.

L'anarchéologie

autre, se dessine la rupture entre deux destins de la subjectivité. Deux destins, du même coup, de la philosophie et de la politique. « L'autre monde et la vie autre ont été, me semble-t-il au fond, les deux grands thèmes, les deux grandes formes, les deux grandes limites entre lesquelles la philosophie occidentale n'a pas cessé de se développer¹ », même si cette seconde « limite » a été constamment recouverte et occultée par la première.

*

Les deux interprétations les plus répandues de l'anarchisme apparent de Foucault, immanence et trahison – la première étant évidemment la plus profonde et la plus intéressante, ce qui explique le long développement que je lui ai consacré –, échouent à le mettre au jour comme ce qu'il est : une rupture de sujet, une défaite du commander-obéir et une critique de l'auto-affection.

Le doute sur la pertinence de la lecture immanentiste permet aussi de réinterroger l'affirmation deleuzienne du lien entre politique et affect, et de faire peser le soupçon sur l'habitude désormais bien installée de penser le jeu politique à partir, précisément, des affects. D'une part, parce que toute théorie des affects, quelle qu'elle soit, s'enracine *nécessairement* dans une pensée de l'auto-affection – qui emprisonne la pensée politique, même lorsqu'elle se dit « révolutionnaire », dans la logique du gouvernement. D'autre part et en conséquence, parce que la théorie politique des affects parvient le plus souvent à la conclusion

1. *Id.*

Au voleur !

selon laquelle la multitude déchaînée, débordée par ses passions, a besoin d'un maître.

C'est cette fatalité du gouvernement que Foucault, en tout dernier lieu, après de multiples tentatives, conteste et congédie. Il y a le sujet gouvernant, il y a le sujet gouverné, il y a le sujet « pas gouverné comme cela ». Enfin, il y a le sujet non gouvernable. Il y a la politique gouvernementale. Il y a la gouvernementalité politique. Et il y a l'affirmation du non-gouvernable et de la politique autre.

*

Le non-gouvernable est en même temps un concept que je dois élaborer seule puisque Foucault s'arrête sur son seuil. La dénégation de l'anarchisme, chez lui, se manifeste, on l'aura compris, au travers de la persistance paradoxale du motif du gouvernement là même où il ne gouverne plus.

Revenons au fameux passage de « Qu'est-ce que la critique ? », au « n'être pas gouverné ainsi, comme cela, de cette manière ». Par ces mots, dit Judith Butler, « Foucault affirme clairement qu'il n'est pas en train de dégager la possibilité de l'anarchie radicale [*the possibility of radical anarchy*], et que la question n'est pas de savoir comment devenir radicalement ingouvernable.¹ » C'est vrai en un sens. Le problème de Foucault n'est pas et n'a jamais été l'ingouvernable. Le problème de Foucault, c'est le non-gouvernable, qui trouvera à la toute fin son espace de déploiement. Espace qui est bien cette fois, quoi que Butler en dise, l'espace de l'anarchisme. L'anarchisme tire sa ressource de la différence,

1. J. Butler, « What is Critique ? », *loc. cit.*, p. 216.

L'anarchéologie

À première vue infime mais en réalité abyssale, entre l'ingouvernable et le non-gouvernable.

La différence entre ingouvernable et non-gouvernable ramène à celle qui existe entre pouvoir et domination.

Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les caractérise par le « gouvernement » des hommes les uns par les autres – au sens le plus étendu de ce mot –, on y inclut un élément important : celui de la liberté. Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres » – entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place¹.

Les états de domination quant à eux apparaissent lorsque différents éléments « arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes² ».

La relation entre gouvernants et gouvernés est une relation de pouvoir, une coercition qui suppose donc la « liberté » des sujets, leur résistance, leur capacité de désobéissance et par là, il est vrai, leur potentielle ingouvernabilité – refus d'obtempérer, actes de rébellion, guerres civiles. On l'a vu, la capacité de se gouverner soi-même, l'autonomie, sont les pendant positifs de l'être gouverné. Le pouvoir, pour Foucault, comporte une indéniable dimension de créativité. Il y a, entre liberté et gouvernement, à la fois opposition et circularité. Le gouvernement peut être contesté, voire

1. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1056.

2. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 1530.

Au voleur !

renversé. Le pays peut en effet être ingouvernable pour un temps. Mais le cercle pouvoir-liberté, la réversibilité de la relation de pouvoir, ne sont pas suspendus. Le gouvernement de soi, comme autonomie des sujets, autorise l'ingouvernable comme l'une de ses manifestations essentielles.

La domination, en revanche, met le concept de gouvernement à la limite en ce qu'elle bloque, c'est-à-dire en fait annule la relation de pouvoir. Ce n'est pas exactement, comme on pourrait le croire, la liberté des sujets qui est la cible, ou le gibier, de la domination. Ce qu'elle cherche à écraser, voire à détruire, c'est quelque chose qui n'entre pas, contrairement à la liberté, dans la relation de pouvoir. À savoir l'indifférence au pouvoir, l'indifférence à la logique du commandement et de l'obéissance, l'étrangèreté à la liberté elle-même. C'est cela que la domination domine, cela qui ne peut être gouverné. Et cela, cette indifférence au gouvernement, c'est le *bios*, la vie telle que Foucault la trouve dans l'éthique des cyniques en particulier, une éthique qui est en réalité un message anarchiste crypté dont la signification politique se révèle aujourd'hui.

*

Non, Foucault ne croit pas à l'existence d'une pulsion de pouvoir. Il ne croit même pas que le S/M. révèle l'existence « de tendances sadomasochistes profondément enfouies dans notre inconscient. [...] Le S/M. est beaucoup plus que cela ; c'est la création réelle de nouvelles possibilités de plaisir, que l'on n'avait pas imaginées auparavant. L'idée que le S/M. est lié à une violence profonde, que sa pratique est un moyen de libérer cette violence, de donner libre cours à

L'anarchéologie

l'agression, est une idée stupide¹ ». Le S/M. en ce sens est lui aussi de l'ordre de la relation de pouvoir, de la réversibilité que suppose toute relation de pouvoir, donc de la liberté. Dans la relation de pouvoir, liberté et contrainte se mirent l'une en l'autre. Toute relation de pouvoir, quelle qu'elle soit, est spéculaire. Ce que n'est pas la domination.

Souvenons-nous de la communication radiophonique extraordinaire intitulée « Le corps utopique », prononcée en 1966, dans laquelle Foucault affirme qu'un corps est « toujours ailleurs, [...] lié à tous les ailleurs du monde ». Ni obéissant, ni désobéissant, ailleurs. Ce qui le ramène à la réalité du pouvoir, c'est justement le miroir. Le miroir est cadavre réflexif. « C'est le miroir et c'est le cadavre qui font taire et apaisent et ferment sur une clôture – qui est maintenant pour nous scellée – cette grande rage utopique qui délabre et volatilise à chaque instant notre corps². »

Maintenant, pourquoi l'anarchisme, pourquoi cette « grande rage utopique » d'une âme-corps sans archonte, irréductible à tout principe et toute pulsion, n'est-il pas apparu plus nettement ? Pourquoi Foucault a-t-il dissimulé, sous les traits sages d'une éthique apparemment inoffensive, l'aspect le plus révolutionnaire de sa pensée ?

Voilà qui pourrait être sa réponse, en forme de levée partielle du secret : « L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de

1. M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 1556.

2. M. Foucault, « Le corps utopique », in *Le Corps utopique. Les Hétérotopies*, Paris, Ligne, 2019.

Au voleur !

Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être moi-même¹. »

Loin du poli de l'immanence ou d'une pleine forme de vie, le sujet Foucault, arraché à lui-même, révèle comme malgré lui cette vérité troublante : l'anarchisme est l'expérience limite de la politique. Expérience qui met la politique à la limite, expérience des limites de la politique, expérience de l'au-delà de la politique, expérience de l'illimité comme expérience politique.

En cela réside peut-être son caractère inavouable.

1. « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 862.

VIII

L'anarchie profanatrice

Zones de Giorgio Agamben

« Pourquoi par exemple est-il difficile de penser des choses comme l'anarchie (l'absence de commandement, de pouvoir), l'anomie (l'absence de loi) ? Pourquoi est-ce si difficile de penser ce concept qui pourtant semble contenir quelque chose¹ ? »

« Le malentendu qui consiste à concevoir le gouvernement comme pouvoir exécutif est l'une des erreurs les plus lourdes de conséquences de la pensée politique occidentale². »

Giorgio Agamben

Agamben ne partage pas lui non plus le jugement de Hardt et Negri quant au caractère soit disant mal défini du *bios* foucaldien. La longue trajectoire d'*Homo sacer* entreprend justement de mettre en lumière la portée politique et plus précisément anarchiste de la « forme de vie ». De Deleuze, Agamben conserve l'immanence. Comme lui, il

1. G. Agamben, « Vers une théorie de la puissance destituante », *lundimatin*#45, 25 janvier 2016.

2. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement* ; *Homo sacer*, vol. 2.4, trad. fr. Joël Gayraud et Martin Rueff, p. 664. Je me réfère ici à *Homo sacer*, « L'Intégrale », 1997-2015, Paris, Seuil, « Opus », 2016.

Au voleur !

« immanentise » la pensée foucauldienne (d'où la décision d'insérer des tirets entre chacun des termes de la « forme-de-vie »). Mais à la différence de Deleuze, il voit dans l'immanence une détermination ontologique qui ne peut plus s'accommoder du concept de gouvernement, fût-ce sous la forme de gouvernement de soi ou de l'auto-affection. Fort de cette détermination, il entreprend d'achever pour Foucault la critique du gouvernement qu'il juge à juste titre inaccomplie dans les derniers séminaires.

C'est donc par un nouvel usage de l'immanence, coïncidant d'ailleurs avec une définition de l'immanence comme usage, qu'Agamben va tenter de suturer le partage entre commandement et obéissance – encore à l'œuvre dans le concept foucauldien de gouvernement de soi – et de donner son congé définitif à la logique de gouvernement.

Quel geste politique cette nouvelle orientation du rapport entre immanence et anarchie engage-t-elle, qui aboutit à la position d'un « ingouvernable » ? La réponse tient au destin de l'entreprise philosophique nommée : « profanation » (*profanazione*).

PROFANATION ET ANARCHIE : PROBLÉMATIQUE

Agamben est le seul philosophe contemporain à questionner le rapport entre anarchie et sacralité. À rappeler que tout anarchisme est de profanation et que toute profanation du sacré porte en elle une « signature » anarchiste. Tout le problème est de ne pas mésinterpréter ce rapport : sacré et profane ne sont pas d'abord des catégories

L'anarchie profanatrice

religieuses. En un geste décisif, Agamben affirme qu'il s'agit de catégories politiques, dont le sens est d'abord fixé par le droit.

Selon le juriste romain Trebatius, « au sens propre est profane ce qui, de sacré qu'il était, se trouve restitué à l'usage et à la propriété des hommes¹ ». La profanation est donc d'abord la restitution dans la sphère du droit humain de quelque chose qui en avait été séparé.

Agamben n'a pas alors recours aux synonymes habituels du mot « profanation » : désacralisation, désaffectation, exécration, violation ou blasphème, non plus qu'aux équivalents courants du verbe profaner : dégrader, souiller, salir, violer... Il emploie plutôt « désactiver », « destituer », « neutraliser », ou « rendre inopérant ». Ces verbes et les substantifs qui en dérivent n'ont rien à voir avec ce que l'on se représente ordinairement sous le terme de profanation, dont le sens le plus extrême est la violation de sépulture. Ils désignent plutôt et dans tous les cas une suspension d'action, une mise hors tension.

Il s'agit d'abord, en profanant, de suspendre un pouvoir, une mise en œuvre, une actualisation (*energeia*). La question devient alors celle de comprendre comment la suspension d'un pouvoir d'agir peut n'être pas elle-même une action. Comment la profanation peut ne pas être un acte. Comment désactivation, destitution, neutralisation peuvent rester possibles sans s'actualiser. Précisément, chez Agamben, l'anarchie authentiquement profanatrice trouve son lieu dans l'entre-deux de la puissance et de l'acte.

1. G. Agamben, « Éloge de la profanation », in *Profanations*, trad. fr. Martin Rueff, Paris, Payot, « Bibliothèque Rivages », 2005, p. 95.

Au voleur !

Qu'est-ce à dire ? La très singulière audace profanatrice d'Agamben tient d'abord au fait qu'il assigne le terme *sacer* – *Homo sacer* – à quelque chose qui n'est justement pas sacré. Compris à partir de la *sacratio* romaine, le sacré est à l'origine, encore une fois, un phénomène politique.

« Sacré » signifie donc séparé. Mais que signifie, à son tour, « séparé » ? Toute séparation, affirme Agamben, dépend d'un mécanisme : le mécanisme de l'exception. Le mécanisme de l'exception – machine à séparer – est le fait politique originaire.

L'exception est en effet « la structure de la souveraineté¹ », qui consiste à intégrer, englober en elle un élément tout en l'excluant. Une chose est dite sacrée par son « exclusion inclusive » ou « inclusion exclusive » dans l'ordre politique². Or l'exception exceptionnelle, qui rend possible tous les autres gestes de séparation, d'exclusion et donc de sacralisation, est la vie. Le mécanisme de l'exception révèle le « lien secret qui unit le pouvoir à la vie nue³ ». La « vie nue », originairement intégrée à la sphère politique par sa non-appartenance à cet ordre même, est ainsi l'exception privilégiée du pouvoir.

Qu'est-ce à dire ? Cette « exclusion originaire [de la vie] à travers laquelle s'est formée la dimension politique⁴ » occidentale, pour s'être affirmée à Rome, était évidemment préparée par la définition aristotélicienne de la *polis*. On l'a vu, en séparant l'*oikos* de la *polis*,

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 28.

3. G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, vol. 1, 1, désormais *Homo sacer I, op. cit.*, p. 15.

4. *Ibid.*, p. 73.

L'anarchie profanatrice

Aristote avait déjà déterminé l'espace spécifique de la citoyenneté en le distinguant de l'espace domestique. Cette distinction a permis d'assigner à chacune des deux sphères sa « vie » propre : la vie comme *zoè* – vie nue – à la sphère domestique, la vie comme *bios* – vie qualifiée – à la sphère politique.

C'est donc bien la vie qui a servi de critère, dans son partage, à la détermination d'une spécificité de la politique. « Il m'est apparu que le lieu originaire du politique, dans la politique occidentale, c'est quelque chose comme une opération sur la vie, ou une opération qui consiste à diviser et capturer la vie par son exclusion même, c'est-à-dire à inclure la vie dans le système par son exclusion¹. »

Ordinairement, « sacré » désigne ce qui, interdit, inviolable, fait l'objet d'une révérence religieuse. Or Agamben remarque que, contrairement à ce que l'on croit souvent, la vie n'était considérée comme « sacrée » en ce sens ni en Grèce ni à Rome. « L'opposition entre *zoè* et *bios* [...] (c'est-à-dire entre la vie en général et le mode de vie qualifié qui est propre aux hommes), bien que décisive pour l'origine de la politique occidentale, ne contient rien qui puisse faire penser à un privilège ou à une dimension sacrée de la vie comme telle². » En effet, « la vie est sacrée uniquement en tant qu'elle est prise dans l'exception souveraine ; et la confusion entre un phénomène juridico-politique [...] et un phénomène proprement religieux est à l'origine de toutes les équivoques qui, à notre époque,

1. G. Agamben, « Vers une théorie de la puissance destituante », *op. cit.*, p. 1.

2. *Homo sacer* I, p. 64.

ont aussi bien marqué les études sur le sacré que celles sur la souveraineté¹ ». Ce n'est pas parce qu'elle est sacrée qu'une chose est séparée. Tout au contraire, c'est la séparation qui la sacré. Manière de dire que le sacré n'est pas une propriété existante de la chose. Rien, pas même la vie, n'est sacré en soi. « Nous semblons oublier, tant le principe du caractère sacré de la vie nous est devenu familier, que la Grèce antique, à laquelle nous devons la plupart de nos concepts éthiques et politiques, [...] ignorait ce principe². » L'exception sacré sans être elle-même sacrée³.

L'étude d'un cas juridique éclaire la signification politique du « sacré ». C'est le cas de l'*homo sacer*, désormais bien connu, « énigme d'une figure du sacré en-deçà ou au-delà du religieux⁴ », cas d'un individu exclu de la sphère politique, ne disposant plus d'aucun droit civique, pouvant être tué par n'importe qui (*qui occidit parricidi non damnatur*), sans que ce meurtre soit qualifié d'homicide. Sans que sa mise à mort fasse non plus l'objet d'un sacrifice religieux (*neque fas est eum immolari*). La vie de l'*homo sacer*, jetée en pâture en toute impunité à n'importe quel type de meurtre, est donc à la fois « tuable et insacrifiable » – qualificatifs qui, on le voit, sont étrangers aux définitions usuelles du sacré – vénérable, intouchable, sanctifié ou protégé des dieux.

1. *Ibid.*, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 64.

3. Plus tard, à Rome, « la *sacertas* [devient] la forme originaire de l'implication de la vie nue dans l'ordre juridico-politique. [...] Elle constitue la formulation politique originaire de l'imposition du lien souverain » : *ibid.*, p. 80.

4. *Ibid.*, p. 17.

L'anarchie profanatrice

Certes, la religion est bien elle aussi pouvoir d'exception :

[...] on peut définir la religion comme ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère séparée. Non seulement il n'est pas de religion sans séparation, mais toute séparation contient par-devers soi un noyau authentiquement religieux¹.

Mais cela ne remet pas en cause la dissociation profonde qui existe entre *sacer* et sacré, *sacratio* et consécration. Le pouvoir de séparer, religieux ou non, est l'arcane du pouvoir politique. Preuve en est, encore une fois, que c'est au droit qu'il appartient d'opérer la première distinction entre sacré et profane. Et il n'existe pas de religion indépendante du droit.

Le religieux, le juridique et le politique circulent l'un en l'autre à partir de la structure de l'exception. C'est pourquoi la profanation ne vise pas à abolir le sacré au sens purement religieux du terme, mais à éteindre sa luminosité en exhibant son origine politique.

L'ANARCHIE VÉRITABLE

Revenons à l'anarchie. Comment profaner le mécanisme de l'exception ? Désactiver sa puissance ? Destituer, du même coup, le « sacré » ?

1. G. Agamben, « Éloge de la profanation », *op. cit.*, p. 96.

Au voleur !

Une chose est sûre : l'anarchisme traditionnel, selon Agamben, ne l'a pas fait. Il a échoué à dégager la véritable signification politique de la profanation, à identifier le mécanisme de l'exception comme « structure originaire de la sphère étatique¹ », et n'a donc pas visé la bonne cible dans son opération de désacralisation. Distinguer l'anarchisme « véritable » de l'anarchisme classique s'impose alors².

La critique anarchiste traditionnelle de l'État s'est attaquée aux effets plus qu'à la cause en dénonçant de façon superficielle le caractère prétendument mystique de l'autorité politique. Pour les anarchistes, « le problème de la souveraineté se résumait [...] à identifier » ce qui, dans l'ordre étatique, « était investi de certains pouvoirs³ ». L'anarchisme a partagé avec le marxisme la vision de l'autorité étatique comme autorité sacrée – au sens courant du terme –, cernée d'une aura de religiosité et reflet, dans l'ordre superstructurel, de la fétichisation des marchandises. En manquant le sens véritable du sacré, anarchisme et marxisme ont trop vite assimilé la politique, comme la religion dont

1. G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., p. 19.

2. *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1330. Agamben signale aussi dans cette même page que les diverses pensées philosophiques de l'anarchie ont échoué. « C'est ce pouvoir destituant que la tradition anarchiste comme la pensée du xx^e siècle ont tenté de définir, sans jamais vraiment y parvenir. La destruction de la tradition chez Heidegger, la déconstruction de l'*arkhè* et la fracture des hégémonies chez Schürmann, ce que, sur les traces de Foucault, j'ai appelé "archéologie philosophique", sont toutes des tentatives pertinentes, mais insuffisantes pour remonter à un *a priori* historique afin de le destituer. » Sur le rapport d'Agamben à Schürmann et Derrida, voir le remarquable article de M. F. Rauch, « An-archè and Indifference. Between Giorgio Agamben and Reiner Schürmann », *Philosophy Today*, été 2021, 65: 3.

3. *Id.*

L'anarchie profanatrice

ils la pensaient inséparable, à une pure et simple construction idéologique.

L'insuffisance de la critique anarchiste et marxienne de l'État a précisément été de [...] laisser un peu trop rapidement de côté l'*arcanum imperii* [l'arcane du commandement], comme si celui-ci n'avait pour toute consistance que les simulacres et les idéologies qui ont été allégués pour le justifier¹.

Passant à côté de la nature véritable de la souveraineté, la critique anarchiste du sacré – Ni Dieu ni Maître –, n'a rien profané du tout et a manqué son objet, « cet Ingouvernable qui est tout à la fois le point d'origine et le point de fuite de toute politique² ».

DÉNONCER L'INFLATION SÉMANTIQUE, DESTITUER LE SYMBOLIQUE

Pourquoi cet échec ? Parce que l'anarchisme, comme le marxisme encore une fois, sont contemporains d'un certain aveuglement sémantique. La démarche d'Agamben va beaucoup plus loin qu'une simple restitution du sens politique du sacré. Elle évalue aussi en retour les conséquences politiques d'une sacralisation du sens. Il s'agit de comprendre pourquoi des mots comme « sacré » ou « profane » ont été conduits à signifier plus qu'eux-mêmes (et donc aussi bien moins), en

1. *Id.*

2. G. Agamben, « Théorie des dispositifs », trad. fr. Martin Rueff, *Poésie*, 2006/1, n° 115, p. 25-33, p. 33.

s'enflant jusqu'à la vacuité. L'effort de remettre le sacré à sa place est constamment soutenu chez Agamben par un mouvement plus ample, que l'on peut caractériser comme une *déflation du symbolique*, autre nom de la profanation.

En s'efforçant d'assécher l'aura mystique du sacré – d'éteindre son auréole –, Agamben entreprend de dénoncer une tendance générale de la pensée occidentale à l'inflation signifiante, inséparable compagne du paradigme archaïque, entamée dès la naissance des idéologies révolutionnaires et qui a trouvé son plein accomplissement dans le développement des sciences humaines. Le « mythologème de l'ambiguïté du sacré », « élaboré entre la fin du XIX^e siècle et les premières décennies du XX^e siècle¹ », en est le symptôme le plus marquant. Cette tendance consiste à déplacer un mot de son registre sémantique d'origine pour l'amener à un point où il se vide de tout signifié et de tout référent pour devenir un « signifiant flottant », un « signifiant excédant qui ne sert qu'à indiquer l'excès de la fonction signifiante sur les signifiés² ». L'état d'exception politique s'accompagne ainsi nécessairement d'états d'exception linguistiques.

La « "théorie de l'ambivalence" » du sacré a « longtemps égaré les recherches en sciences humaines³ ». Sa « première formulation apparaî[t] dans les *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith (1889)⁴ ». Elle a profondément influencé les travaux de Freud (*Totem et tabou*

1. G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., p. 72 sq.

2. *Ibid.*, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 72.

4. *Id.*

L'anarchie profanatrice

notamment). On la trouve également dans l'*Essai sur le sacrifice* de Hubert et Mauss (1899), « qui s'ouvre précisément sur l'évocation du "caractère ambigu des choses sacrées"¹ ». Wundt quant à lui formulera un peu plus tard le fameux concept d'« horreur sacrée² ». Et l'article *Sacer* du *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, d'Ernout-Meillet (1932), « sanctionne désormais la "double signification" de ce terme » : vénéré et maudit à la fois. « "*Sacer* désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller ; de là la double sens de "sacré" ou "maudit"³. » *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Émile Benveniste, « chef-d'œuvre de la linguistique du XX^e siècle », officialise, lui aussi, ces significations⁴.

Ce mythogème a pesé également très fort sur la critique politique du sacré. La théorie d'une mystique de l'État, propre au marxisme et à l'anarchisme, en procède. Pour avoir associé la politique, comme idéologie, à une forme de magie, cette critique n'a fait que se battre contre des moulins sans toucher au cœur du problème politique : l'exception.

Comment arracher alors la profanation à la supposée toute-puissance de l'ordre symbolique née de la tendance à l'inflation sémantique ? À cette question fondamentale, Agamben répond : en marquant la différence irréductible qui sépare la *profanation* de la *transgression*. En assimilant politique et religiosité, l'anarchisme a jusqu'à présent et précisément conçu la profanation comme une transgression,

1. *Ibid.*, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 74.

3. *Ibid.*, p. 75.

4. *Ibid.*, p. 72.

c'est-à-dire comme une logique du sacrilège, de l'effraction, de l'iconoclastie, de la mort de Dieu. Comme s'il était indispensable de doubler la destitution effective du pouvoir étatico-gouvernemental par un meurtre symbolique. Comme s'il fallait, en passant de l'autre côté de l'État, passer de l'autre côté du sens. Comme si renverser le gouvernement revenait à crever un œil.

La transgression ne profane rien, ne désactive rien. Et surtout pas le symbolique lui-même. La différence entre anarchisme traditionnel et « véritable anarchisme » se joue précisément chez Agamben dans le contraste entre transgression symbolisante et profanation désactivante. De la transgression, la désactivation est la meilleure ennemie.

La transgression, parce qu'enclavée dans l'ordre symbolique, aboutit toujours à une reconstitution du sacré. C'est là sans doute ce que reconnaît Foucault lorsqu'il écrit à propos de Bataille, dans sa *Préface à la transgression* :

Une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré, n'est-ce pas à peu près cela qu'on pourrait appeler la transgression ? Celle-ci, dans l'espace que notre culture donne à nos gestes et à notre langage, prescrit non pas la seule manière de trouver le sacré dans son contenu immédiat, mais de le recomposer dans sa forme vide, dans son absence même rendue scintillante¹.

La critique la plus virulente qu'Agamben adresse à Foucault vise précisément sa fascination pour Bataille qui,

1. M. Foucault, « Préface à la transgression », *Dits et Écrits I*, op. cit., p. 262.

L'anarchie profanatrice

définitivement attaché à « la logique de la transgression¹ », est politiquement « inutilisable » aujourd'hui². Foucault serait ainsi trop transgressif pour être anarchiste. Trop bataillien pour être ingouvernable.

La transgression, pour Agamben, fait toujours le jeu du capitalisme, qui manie le symbolique comme personne et va toujours plus loin dans la création de nouveaux signifiants flottants. Le capitalisme est transgressif en ce qu'il réduit les idoles à de pures formes vides. Ce faisant, il détermine de nouvelles idolâtries, précipitant ainsi le réel dans la comédie de son propre spectacle. « Le capitalisme et les figures modernes du pouvoir semblent généraliser et pousser à l'extrême les processus de séparation qui définissent la religion³. » Dès lors, « là où le sacrifice marquait le passage du profane au sacré et du sacré au profane, on trouve désormais un procès incessant de séparation, unique et multiforme, qui investit chaque chose, chaque lieu, chaque activité humaine pour la séparer d'elle-même et qui emporte avec indifférence la césure sacré/profane, divin/humain⁴. » Le sacré, qui tourne à vide, est toujours déjà – c'est-à-dire jamais – transgressé, ce qui rend toute profanation impossible⁵.

Impossible ? À moins qu'à l'anarchisme de transgression, simple doublure du capitalisme, se substitue un autre

1. G. Agamben, *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 102.

2. G. Agamben, *L'Usage des corps*, *op. cit.*, p. 1267.

3. G. Agamben, « Théorie des dispositifs », *loc. cit.*, p. 31. Voir aussi *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 103.

4. G. Agamben, « Éloge de la profanation », *loc. cit.*, p. 106.

5. « La religion capitaliste, dans sa phase extrême, vise à la création d'un Improfanable absolu », *ibid.*, p. 107.

Au voleur !

anarchisme. Un anarchisme profanateur qui renonce à fétichiser l'excès, à célébrer la mystique de l'extase, de l'érotisme et de l'hors de soi. « Trois décennies d'innovations pornographiques continues ont épuisé tous les attraits de la transgression et de la libération », lit-on dans *L'Insurrection qui vient*¹. Au lieu de transgresser, de passer au-delà, il faut voir d'abord que « le pouvoir se constitue par l'exclusion inclusive (l'*ex-ceptio*) de l'anarchie » et que, dès lors, « la seule possibilité de penser une véritable anarchie coïncide avec l'exposition lucide de l'anarchie intérieure au pouvoir² ».

La lucidité est l'antonyme de l'éblouissement. Désactiver l'anarchie intérieure au pouvoir implique de diminuer l'éclat de ses transgressions. D'y voir clair en réduisant la lumière. Il ne s'agit pas de nier le pouvoir symbolique mais de remettre en question l'idée que le symbolique constitue en fin de compte l'essence du pouvoir. Qu'il s'agisse du corps du roi (discussion de la thèse de Kantorowicz), des célébrations liturgiques, de la gloire, du « sacrifice » christique lui-même, on retrouve chaque fois, chez Agamben, la même critique du privilège symbolique.

Le pari est d'arriver à parler de pouvoir, de puissance, de corps, de meurtre, de religion, de gloire, de sacrifice, de vie et de forme de vie, sans rien emprunter aux suppléments signifiants qui ont conféré au paradigme archaïque sa dimension « sacrée ». Il faut aller pour cela jusqu'à exhiber la dimension politique de Dieu, rappeler que « Dieu » n'est peut-être rien d'autre que le mécanisme de

1. Comité invisible, *L'Insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 26.
2. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1330.

L'anarchie profanatrice

l'exception lui-même, ce qui dispense du désir absurde et vain de le tuer.

L'« anarchisme véritable » s'élabore paradoxalement au prix du renoncement à ce désir. Pourquoi ? Parce que l'anarchie est inscrite en Dieu. Pour comprendre ce point difficile, il faut aborder le problème du gouvernement. S'il apparaît bien dans *Homo sacer* I, ce terme ne revêt pas encore la signification décisive qu'il acquiert dans les volumes ultérieurs : celle de « dispositif », qu'Agamben emprunte à Foucault et qui traduit pour lui le grec *oikonomia*. Mon « enquête porte sur les modalités et les raisons qui ont poussé le pouvoir, en Occident, à prendre la forme d'une *oikonomia*, c'est-à-dire d'un gouvernement des hommes¹ », déclare-t-il dans *Le Règne et la Gloire*. L'analyse du motif gouvernemental radicalise chez lui la resituation politique du sacré entamée dès l'ouvrage de 1997. Cette analyse emprunte un élément essentiel à Foucault, dont ce dernier n'aurait cependant pas aperçu toutes les conséquences : la différence entre *régner* et *gouverner*, caractéristique de l'anarchie constitutive du pouvoir.

FOUCAULT ET LE SÉMINAIRE DE 1977-1978 : « LE ROI RÈGNE MAIS NE GOUVERNE PAS »

Dans le séminaire *Sécurité, territoire, population*, Foucault, s'expliquant du changement qui l'a conduit à déplacer son attention de la critique de la souveraineté à celle de la gouvernementalité, cite la fameuse phrase de Thiers : « Le

1. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 393.

Au voleur !

roi règne mais ne gouverne pas. » Comment comprendre cette distinction ? Avec la gouvernementalité, poursuit-il, « j'ai été conduit à désigner ou tendre vers quelque chose qui je pense est relativement nouveau, pas dans le mot, pas dans un certain niveau de réalité, mais comme technique nouvelle. Ou plutôt, le privilège que le gouvernement commence à exercer en relation avec les règles, au point qu'un jour, afin de limiter le pouvoir du roi, il sera possible de dire "le roi règne mais ne gouverne pas", cette inversion du gouvernement par rapport au règne et le fait que le gouvernement soit au fond beaucoup plus que la souveraineté, beaucoup plus que le règne, beaucoup plus que l'*imperium*, le problème politique moderne¹ ».

Gouverner n'est pas régner puisqu'il ne s'agit plus, avec la gouvernementalité, d'imposer des lois d'en haut mais de faire proliférer de tous côtés des règles et des normes à la fois explicites et diffuses. D'où l'importance du concept de « dispositif² » :

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom [dispositif] c'est [...] premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref du dit aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments³.

1. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 77-78.

2. Qui apparaît pour la première fois dans ce séminaire (*Sécurité...*).

3. M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, C. Millot, G. Wajzman, pour *Ornicar*, 1977), *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 299.

L'anarchie profanatrice

Le dispositif apparaît comme un assemblage sans unité centralisée.

Dans sa propre *Théorie des dispositifs*, Agamben rend compte de ce qu'il conserve et de ce qu'il abandonne du concept foucauldien¹. Il entreprend de montrer que la distinction entre régner et gouverner n'est pas seulement historique, mais structurelle, qui situe l'anarchie au cœur du paradigme archique.

LA FRACTURE ENTRE COMMENCER ET COMMANDER

La différence entre régner et gouverner distend secrètement en effet les deux sens d'*arkhè* : commencer et commander. Régner sans gouverner est en quelque sorte commencer sans commander. Tout « dispositif » fait fond sur cette dissociation qu'Agamben, dans toute la suite son œuvre, va déterminer comme fracture anarchique irréductible.

Pourquoi, d'abord, traduire gouvernement par « économie » (*oikonomia*) ? Économie, rappelons-le, signifie l'« administration de la maison² » et n'a donc *a priori* rien à voir avec le gouvernement. Agamben va montrer

1. « Un des principes de méthode que j'applique constamment dans mes recherches consiste à identifier dans les textes et les contextes que j'étudie, ce que Feuerbach appelait le point de leur *Entwicklungsfähigkeit*, le locus et le moment jusqu'où on peut les pousser. [L'interprète] comprend alors qu'il est temps d'abandonner le texte qu'il soumet à l'analyse et de poursuivre le travail pour son propre compte » : G. Agamben, « Théorie des dispositifs », art. cité, p. 29.

2. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 413.

Au voleur !

cependant que le gouvernant et le maître de maison partagent un même destin, habitent la même demeure. « Régner sans gouverner », en effet, est le sort commun à toute autorité, celle du roi comme celle du maître. Maître ou chef d'État ne règnent jamais qu'à partir d'une impossibilité réelle, structurelle, à commander. Le « statut ontologique¹ » du gouvernement révèle contre toute attente *l'inscription dans l'être d'une incapacité à commander*. Expression décisive de l'anarchie intérieure au pouvoir.

Une telle fracture est certes niée par l'unité proclamée des deux significations d'*arkhè* : commencement et commandement. « Le terme grec *arkhè* a deux sens : il signifie aussi bien "origine", "principe", que "commandement", "ordre"². » À première vue, poursuit Agamben, « il n'est assurément pas difficile de comprendre que de l'idée d'une origine découle un commandement, du fait d'être le premier à faire quelque chose résulte le fait d'être le chef et, à l'inverse, que celui qui commande soit aussi le premier, qu'à l'origine il y ait un commandement³ ».

Ces deux significations, qui semblent si bien accordées l'une à l'autre, sont en réalité profondément disjointes. La fissure qui les traverse provoque une série d'« apories auxquelles doit se mesurer une archéologie du commandement⁴ ».

1. « Le problème se déplace [...] de la philosophie politique à la philosophie première : si l'on veut, la politique est renvoyée à son statut ontologique » : *ibid.*, p. 46.

2. G. Agamben, *Qu'est-ce que le commandement ?*, Paris, Payot, « Bibliothèque Rivages », 2013, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 11-12.

4. *Ibid.*, p. 20.

L'anarchie profanatrice

Agamben rappelle que si Aristote noue ensemble les deux valeurs de l'*arkhè*, il prend en même temps bien soin de distinguer, dans la *Poétique*, les deux régimes grammaticaux qui leur correspondent : le constatif et l'impératif. « Cette grande césure qui partage, selon Aristote, le champ du langage¹ », rend évidemment problématique l'unité proclamée de l'*arkhè*.

Aristote distingue en effet le logos apophantique, auquel ressortit la catégorie du commencement, du logos non-apophantique, auquel ressortit la catégorie du commandement². Le logos apophantique, qui s'énonce en propositions, a pour tâche de rendre manifeste (*apophanein*), par la prédication, l'être des choses. Ce qu'elles sont en vérité, dès qu'elles commencent d'être. Il existe en revanche un autre logos, objet propre de la poétique et de la rhétorique, à l'œuvre dans « la prière, le commandement, la menace, le récit, la question et la réponse ». Il ne dit pas l'être mais exprime toutes les modalités de l'adresse et de l'injonction. Par cette distinction des deux genres du logos, Aristote semble avoir anticipé la théorie des actes de langage et la différence entre énoncés constatifs et énoncés performatifs.

Comment a-t-il pu dès lors unir, dans le même paradigme, ces deux types hétérogènes d'énonciation que sont le commencement et le commandement ? L'*apophansis*

1. *Ibid.*, 27.

2. « Tout discours, écrit Aristote (*De interpretatione*, 17 al sq.) n'est pas apophantique ; seul est tel un discours où il est possible de dire le vrai ou le faux [*aletheuein e pseudesthai*]. Cela ne se produit pas pour tous les discours : par exemple, la prière est un discours [*logos*], mais elle n'est ni vraie ni fausse. Nous ne nous occuperons donc pas de ces autres discours, car leur étude relève de la rhétorique et de la poétique ; seul le discours apophantique sera l'objet de la présente étude » : cité par Agamben dans *ibid.*, p. 25.

Au voleur !

« règne » sur le domaine de la vérité de l'être mais demeure privée d'interlocution, du pouvoir, en particulier de donner des ordres. Le commandement quant à lui ne touche pas à l'être ni à la vérité, il gouverne sans se référer à une réalité existante. Ce qu'il décide peut donc tout aussi bien être vrai ou faux. Ce qui veut dire aussi que le gouvernement ne peut être fondé dans l'être. L'anarchie « interne » se loge ici, dans la fracture qui existe entre l'apraxie de l'être et l'efficacité de l'impératif.

Le paradigme archique apparaît alors comme une machine bipolaire. Une machine qui force, par le mécanisme de l'exception, l'articulation entre une ontologie de l'assertion et une pragmatique du commandement. Engager une réflexion approfondie sur le commandement (dont Agamben constate « l'absence presque totale dans la tradition philosophique¹ ») est alors nécessaire pour comprendre comment il peut précisément coexister avec le commencement. Si le commandement ne peut trouver son fondement dans le commencement, comment peut-il commencer à se faire obéir ?

Agamben déplace alors le point de gravité de ses analyses du concept de pouvoir vers celui de puissance. La puissance est ce que peut le pouvoir. Or comment s'initie la puissance du pouvoir si à l'origine, comme origine, le pouvoir ne commande pas, ne *peut* pas ?

Il s'agit de comprendre comment un ordre, un impératif *peuvent* être effectués, exécutés, obéis à partir d'une absence de fondement ontologique de l'effectuation. D'où vient l'énergie nécessaire à la mise en œuvre d'un principe, à l'application d'une loi, d'un édit, d'un arrêté ou tout

1. *Ibid.*, p. 21.

L'anarchie profanatrice

simplement d'un conseil ? La grande question posée par la puissance est celle des modalités de son passage à l'acte. Agamben ne cesse d'ailleurs d'interroger la pensée de la *dynamis* et de l'*energeia* pour voir comment s'y résout et s'y aggrave à la fois à la fois la bipolarité du commencement et du commandement¹.

LE DESTIN THÉOLOGIQUE DE LA FRACTURE, OU LA STRUCTURE D'EXCEPTION DE DIEU

La déconstitution du paradigme archique consiste dès lors à montrer comment les dispositifs ont assuré l'effectivité du pouvoir – son « se rendre maître » – en masquant et révélant à la fois sa bipolarité et sa fracture anarchique.

La généalogie ou archéologie du gouvernement se poursuit au long d'*Homo sacer* avec l'étude des transformations romaines, puis chrétiennes de l'*oikonomia*. La première traduction latine du terme *oikonomia* par *dispositio* – ancêtre de « dispositif » – est l'œuvre de Cicéron, qui en fait un terme rhétorique. Mais l'*oikonomia* devient ensuite, au fil des siècles, un opérateur théologique majeur, qui ne décide

1. Agamben contraste ici son geste avec celui de Schürmann. Ce dernier, bien qu'affirmant lui aussi cette inscription de l'anarchie à l'intérieur du pouvoir, caractérise l'*arkhè* comme tentative métaphysique de fonder la *praxis* dans l'être. C'est là, selon Agamben, « la limite de la position de Schürmann ». En effet, il est vain de tenter de libérer l'action de la tyrannie de l'*arkhè* puisque la séparation entre être et agir est précisément sa structure secrète : « Jouer un pôle contre l'autre ne saurait suffire à en arrêter le fonctionnement » : *L'Usage des corps*, *op. cit.*, p. 1331.

Au voleur !

de rien de moins que de l'impossible possibilité du gouvernement (*dispositio*) du monde par Dieu. De la « disposition ordonnée du matériel d'une oraison ou d'un traité¹ », on passe « "au plan divin du salut"² ».

En déroulant la lignée généalogique du gouvernement, Agamben poursuit sa profanation du *sacer*, en montrant comment la fracture du paradigme archique se loge, dans le christianisme, dans l'être même de Dieu. Comment Dieu peut-il être en effet à la fois souverain et gouvernant ? Comment Dieu peut-il être « une » *arkhè* ? Transcendant, extérieur au monde d'un côté, immanent à l'ordre et à la disposition des choses de l'autre³ ?

La stratégie élaborée par les Pères de l'Église a consisté à déclarer que Dieu, comme substance, est ontologiquement un mais qu'il agit à travers la triplicité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est chez Hyppolite et Tertullien, affirme Agamben, qu'*oikonomia* devient un terme technique qui désigne l'articulation trinitaire de la vie divine. Dieu est un selon l'être, triple selon l'agir⁴. Ainsi, « l'*oikonomia* rend possible une conciliation par laquelle un Dieu transcendant, tout à la fois un et trin, peut prendre sur lui de s'occuper du monde tout en restant transcendant et fonder une *praxis*

1. *Ibid.*, p. 415.

2. *Ibid.*, p. 416.

3. Foucault a montré, dans le séminaire de 1977, que l'origine du lien entre souveraineté et gouvernementalité devait être recherché dans les traités théologiques médiévaux, de Salvianus à saint Thomas, plus que dans les archives de science politique. Mais s'il se penche sur la notion de gouvernement divin du monde chez saint Thomas, il n'en exhibe pas les fondements ontologiques – ce qu'Agamben se propose précisément de faire.

4. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire*, *op. cit.*, p. 447.

L'anarchie profanatrice

immanente de gouvernement dont le mystère supramondain coïncide avec l'histoire de l'humanité¹ ».

La stratégie trinitaire cependant ne masque pas entièrement la fracture anarchique. Anarchie de l'être d'abord : l'être est sans pouvoir puisqu'il ne commande pas. « Aucune figure de l'être ne se trouve, comme telle, en position d'*arkhè*². » Anarchie de la *praxis* ensuite, puisque le gouvernement n'est pas fondé dans l'être.

C'est pourquoi, de l'économie trinitaire à la « main invisible » de l'économie moderne³, « la fracture entre être et *praxis* comme le caractère anarchique de l'*oikonomia* divine définissent le lieu logique où devient compréhensible le nœud essentiel qui unit dans notre culture gouvernement et anarchie⁴ ». Ou encore : « Le paradigme gouvernemental dont nous sommes en train de reconstruire la généalogie est, en réalité, toujours déjà "anarchico-gouvernemental"⁵. »

LA DOUBLE ANARCHIE DU PÈRE ET DU FILS

L'analyse de la distribution du pouvoir entre le Père et le Fils rend manifeste la « vocation originellement "anarchique" de la christologie⁶ ». Dieu, d'une part, est anarchique parce qu'impuissant à gouverner. Selon la « doctrine

1. *Ibid.*, p. 445.

2. *Ibid.*, p. 530.

3. *Ibid.*, p. 665 *sq.*

4. *Ibid.*, p. 457.

5. *Ibid.*, p. 458.

6. *Ibid.*, p. 452.

Au voleur !

Comment maintenant s'engouffrer dans cette fissure, désactiver ce mécanisme ? L'anarchie interne au pouvoir finit par laisser paraître cette autre instance incluse et exclue par ce mécanisme de l'exception : un autre registre de sens que ceux de l'être et de la pratique, qui faisait secrètement concurrence au pouvoir. Cet autre registre est celui de l'*usage*.

Agamben a trouvé là encore les linéaments de sa pensée de l'usage chez Foucault. *L'Herméneutique du sujet*, on s'en souvient, distingue l'âme comme instance de commandement et l'âme usagère ou instrumentiste. Cependant, chez Foucault, affirme Agamben, l'usage « n'est jamais thématisé comme tel¹ ». Du même coup, l'anarchie est mal située. La pensée de Foucault est allée « s'empêtrant dans des apories toujours plus criantes² », comme le montre « son dernier cours au Collège de France, *Le Courage de la vérité*, achevé quelques mois avant sa mort³ ».

Ces apories tiennent au fait que Foucault, selon Agamben, n'a jamais clairement distingué entre sujet libre et âme instrumentiste de la vie. Il est resté attaché jusqu'au bout à l'autonomie, à l'idée d'un sujet qui « se gouverne librement lui-même », donc à un sujet fracturé entre son propre commencement (autonomie) et son propre commandement (impératif). Un sujet constitué par la logique de l'exception et destiné de ce fait à « entrer fatalement dans des relations de pouvoir⁴ ».

1. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1101.

2. *Ibid.*, p. 1169.

3. *Ibid.*, p. 1165.

4. *Ibid.*, p. 1169.

L'anarchie profanatrice

N'ayant pas mesuré l'importance de la fracture anarchique entre régner et gouverner, Foucault n'aurait cherché, avec la catégorie de l'usage, qu'à mettre au jour une *autre* forme de gouvernement. Il assimile trop vite l'usage au souci et passe trop rapidement, dans *L'Herméneutique du sujet*, sur « le geste platonicien, où la *chresis* [l'usage] se réso[ut] en souci (*epimeleia*) et en commandement (*arkhè*)¹ ». C'est pourquoi « le thème du souci de soi risque ainsi de se résoudre intégralement dans celui du gouvernement de soi² ». Le « sujet actif » du souci absorbe l'âme instrumentiste. Telle est l'explication qu'Agamben propose du problème que j'ai soulevé au chapitre précédent, à savoir que « le thème de l'usage du corps par l'âme se [résout] en quelque sorte dans celui du commandement (*arkhè*) de l'âme sur le corps³. » Foucault a nommé « ingouvernable » ce qui n'est, encore une fois, qu'une forme de gouvernement⁴.

C'est d'une manière très différente de celle Deleuze, au moment où il croit cependant la prolonger, qu'Agamben fait de l'immanence l'impensé de Foucault. Un impensé qui l'aurait empêché de mettre au jour ce qui, dans et de la vie, n'est pas gouvernable : l'absence de toute hiérarchie,

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Id.*

4. « Ce que Foucault paraît ne pas voir, bien que l'Antiquité semble en offrir en quelque sorte un exemple, c'est la possibilité d'une relation avec soi et celle d'une forme de vie qui ne prennent jamais l'aspect d'un sujet libre, c'est-à-dire, si les relations de pouvoir renvoient nécessairement à un sujet, la possibilité d'une zone de l'éthique totalement soustraite aux rapports stratégiques, d'un Ingouvernable qui se situe au-delà des états de domination et des relations de pouvoir » : *L'Usage des corps*, *op. cit.*, p. 1171.

Au voleur !

l'absence de toute différence entre ce qui, de la vie, commande et ce qui obéit.

La structure tout à la fois syntaxique et ontologique de l'usage, qui pointe dans le verbe grec *chrestai*, indiquait pourtant clairement la possibilité d'une telle absence. On dit, en français, « faire usage de quelque chose ». Or l'usage grec ne justifie nullement cette compréhension. En effet, *chrestai* n'est « ni actif ni passif », sa forme consiste en cette « diathèse que les Grecs appelaient "moyenne"¹ ». « Le sujet qui accomplit l'action, par le fait même de l'accomplir, n'agit pas transitivement sur un objet, mais s'implique et s'affecte lui-même dans le procès². » *Chrestai* fait partie de ces verbes qui « effectuent en s'effectuant³ ». Or cette coïncidence grammaticale de l'indicatif et du gérondif signale déjà l'interruption de la logique de commandement et d'obéissance. Si Agamben accepte la métaphore foucaldienne de la vie « objet d'art », c'est à la condition de la comprendre comme « vie qui ne peut être séparée de sa forme, [...] vie pour laquelle, dans sa manière de vivre, il en va du fait de vivre lui-même et pour laquelle, dans le cours de la vie, il en va d'abord de sa manière de vivre⁴ ».

À bien des égards, il est vrai, cette description du procès syntaxique et ontologique de l'usage coïncide avec l'analyse deleuzienne du pli. Toutefois, chez Deleuze on l'a vu, l'immanence implique l'auto-affectation, encore attachée au gouvernement compris comme « domination de soi » (on ne

1. *Ibid.*, p. 1095.

2. *Id.*

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 1265.

L'anarchie profanatrice

peut gouverner les autres si l'on ne se gouverne pas soi-même d'abord). Or chez Agamben, l'usage est précisément soustrait à toute logique de domination, y compris celle du soi sur lui-même. « Le sujet ne domine pas l'action, mais est lui-même le lieu où elle se produit¹. » La distance qui pourrait s'établir non seulement entre le sujet et l'objet, mais encore entre le sujet et lui-même, est ainsi réduite au plus près. Il n'y a même plus de place pour l'affection de soi par soi. Dans *L'Usage des corps*, on retrouve également la référence à Spinoza et la problématique de la cause immanente : « la cause immanente est [...] bien une action où agent et patient coïncident, c'est-à-dire tombent ensemble². » La cause immanente est le concept « clé³ » d'une ontologie modale selon laquelle « la substance "se constitue soi-même existante"⁴. » « Dans le chapitre xx du *Compendium grammaticae linguae hebraeae*, poursuit Agamben, [Spinoza] a introduit une méditation ontologique en analysant le sens d'une formule [...] qui exprime une action où agent et patient, passif et actif s'identifient⁵. » Prenons par exemple le verbe espagnol *pasearse*, « "promener-soi", "se promener" », sa forme est « comme expression d'une action de soi sur soi, ou agent et patient entrent dans un seuil d'indistinction absolue⁶ ». Agent et patient sont « ainsi désactivés » et « rendus inopérants » en se confondant⁷.

1. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1095.

2. *Ibid.*, p. 1225.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 1125-1226.

5. *Ibid.*, p. 1096.

6. *Id.*

7. *Ibid.*, p. 1097.

CRITIQUE DE LA TRANSGRESSION

L'immanence ainsi comprise est alors liée à la « capacité de désactiver et de rendre inopérant quelque chose – un pouvoir, une fonction, une opération humaine – sans simplement le détruire, mais en libérant les potentialités qui étaient restées en lui inactivées pour en permettre un usage différent¹ ». C'est là ce qui marque la différence entre l'anarchie comme puissance destituante et l'anarchie comme transgression.

Si Foucault reste attaché à la problématique du sujet libre, se gouvernant lui-même, c'est parce qu'il continue précisément d'associer liberté et transgression. Son concept de *bios* garde la trace de la définition de « l'ontologie critique de nous-mêmes » proposée dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », texte dans lequel il identifie immédiatement la « vie philosophique » à la transgression conçue comme franchissement des limites.

L'ontologie critique de nous-mêmes, écrit-il, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois une analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible².

1. *Ibid*, p. 1328.

2. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1396.

Ou encore :

Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible¹.

Chez lui, les motifs de la « sortie » (n'oublions pas que c'est en termes de sortie que Foucault caractérise l'*Aufklärung*), du passer outre et du « dehors » sont nombreux et multiformes. Or, selon Agamben, la transgression fait exister cela même qu'elle transgresse, à savoir la structure traditionnelle de la subjectivité comme instance qui s'outrepasse et se dépasse toujours elle-même. Se commande et s'obéit. Et ce même, surtout peut-être, dans l'infraction à son propre commandement – dans le *sacrifice* de soi.

Foucault n'a pu donner congé à l'« idéologie sacrificielle » qui pèse sur sa catégorie de désubjectivation. Le sacrifice est partout présent dans son œuvre, qu'il s'agisse de l'analyse de la Passion du Christ dans *Histoire de la folie*², de la description spectaculaire du supplice de Damiens dans *Surveiller et punir*³, de la lecture du *Phédon* et du

1. *Ibid.*, p. 1393.

2. « La Passion du Christ n'est pas préfigurée seulement par le sacrifice d'Abraham ; elle appelle autour d'elle tous les prestiges du supplice et ses rêves innombrables ; Tubal, le forgeron, et la roue d'Isaïe prennent place autour de la croix, formant hors de toutes les leçons du sacrifice le tableau fantastique de l'acharnement, des corps torturés et de la douleur » : M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 29.

3. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 9-11.

Au voleur !

sacrifice d'un coq à Esculape demandé par Socrate¹, ou enfin de l'analyse du *bios* cynique comme d'une vie sacrificielle dans *Le Courage de la vérité*. « Le dévouement du roi cynique, ce roi réel et dérisoire », écrit Foucault, a pour mission de « s'occuper des autres », « mission dure, et mission qu'on pourrait dire jusqu'à un certain point sacrificielle si les cyniques ne disaient en même temps que, dans le sacrifice de soi-même, le philosophe trouve évidemment sa joie et la plénitude de son existence². » Si l'anarchisme cynique est un engagement sacrificiel, il demeure alors, pour Agamben, un engagement *souverain*.

Faut-il rappeler en effet que la souveraineté ne désigne pas seulement le pouvoir absolu du monarque mais bien aussi le détachement, le mépris somptuaire du pouvoir et l'extase de la transgression ? Bataille, on le sait, nomme souveraineté la dépense improductive, à fonds perdu, qui inclut la mise en jeu de la vie et s'affirme comme geste aristocratique, antonyme de la souveraineté mesquine du roi.

L'originalité réelle de la transgression bataillienne tient au fait qu'elle appelle souveraineté la mise à mort du souverain. La décapitation du souverain donne naissance à l'acéphalie souveraine. Bataille donne à penser le paradoxe d'une souveraineté anarchiste. Comme l'écrit Foucault, chez Bataille, la souveraineté « explose et se conteste radicalement dans le rire, les larmes, les yeux bouleversés de l'extase, l'horreur muette et exorbitée du sacrifice, et demeure ainsi à la limite de ce vide, parlant de lui-même dans un langage

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., Leçon du 15 février 1984, 2^e heure, p. 87-105.

2. *Ibid.*, p. 236.

L'anarchie profanatrice

second où l'absence d'un sujet souverain dessine son vide essentiel et fracture sans répit l'unité du discours¹. »

Agamben reconnaît certes à Bataille le mérite d'avoir « tenté de penser » la « vie nue (ou vie "sacrée") qui, dans la relation de ban, constitue le référent immédiat de la souveraineté². » Mais ce qui a « compromis ses recherches³ » est le fait qu'il « interprète de façon erronée » le sacré comme « originairement ambivalent, pur et immonde, répugnant et fascinant, selon les schèmes dominants de l'anthropologie de l'époque repris par son ami Caillois⁴ ». Cette « interprétation erronée », qui s'appuie sur la prétendue ambivalence de la souveraineté, explique en grande partie sa fascination pour le sacrifice. Or précisément, chez Bataille, « le prestige sacrificiel est défini [...] par la logique de la transgression⁵ ».

C'est pourquoi, à la fin de *L'Usage des corps*, Agamben déclare qu'« avoir échangé cette vie nue séparée de sa forme, dans son abjection, pour un principe supérieur – la souveraineté, ou le sacré – est la limite de la pensée de Bataille, qui la rend pour nous inutilisable⁶ ». Excès, érotisme, luxe, qui étayent le prestige accordé au sacrifice, se voient donc critiquées au nom de leur caractère en quelque sorte périmé et égarant. Et ce au nom de la faute politique qui consiste à avoir nommé souveraineté une « une souveraineté qui a peu de choses à voir avec celle des États⁷ ».

1. M. Foucault, « Préface à la transgression », *loc. cit.*, p. 275.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 72.

4. *Ibid.*, p. 102.

5. *Id.*

6. G. Agamben, *L'Usage des corps*, *op. cit.*, p. 1267.

7. Agamben cite ici *La Part maudite*, in *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 102.

Au voleur !

En écho à la discussion ouverte par Jean-Luc Nancy dans « L'Insacrifiable¹ », Agamben insiste sur le danger de cette « définition de la souveraineté comme transgression [qui] est inadéquate par rapport à la réalité de la vie exposée au meurtre dans le ban souverain² ». Elle peut mener en particulier à l'interprétation de la Shoah comme d'un sacrifice. Or « la volonté de donner à l'extermination des Juifs une aura sacrificielle à travers le terme d'«holocauste» relève d'une démarche historiographique aussi aveugle qu'irresponsable. Le Juif, sous le nazisme, est le référent négatif privilégié de la nouvelle souveraineté biopolitique et, comme tel, un cas flagrant d'*homo sacer*, au sens où il représente la vie qu'on peut ôter impunément mais pas sacrifier³ ».

Bataille n'a pourtant jamais identifié la Shoah à un sacrifice. Agamben le reconnaît. « Non que Bataille ne voie pas l'insuffisance du sacrifice et, en dernière analyse, son caractère de «comédie»⁴. » Malgré tout, l'auteur d'*Homo sacer* continue de penser avec Nancy que « Bataille ne voulut pas seulement penser le sacrifice, il voulut penser selon le sacrifice, et il voulut le sacrifice lui-même, en acte, et à tout le moins il ne cessa de se présenter sa pensée comme un nécessaire sacrifice de la pensée⁵ ».

1. Jean-Luc Nancy, « L'Insacrifiable », in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 65-106. Sur Agamben, Nancy et la critique de Bataille, voir mon article « Faut-il sacrifier Bataille ? », in « Valeur d'usage de Georges Bataille », *ArtPress* 2, 2016, n° 42, p. 16-21.

2. G. Agamben, *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 103.

3. *Ibid.*, p. 103-104.

4. *Ibid.*, p. 103.

5. J.-L. Nancy, « L'Insacrifiable », *loc. cit.*, p. 70.

L'anarchie profanatrice

La critique de la vision bataillienne de la transgression vise ce qui, dans le sacré mal compris, est le véritable problème : la *sacralisation paradoxale de la logique de gouvernement*. Toute transgression, encore une fois, maintient la distance, la séparation, le « hors de soi » qui engagent nécessairement le partage entre commandement et obéissance.

Dès lors, « le problème de la philosophie qui vient, affirme Agamben, est de penser une ontologie au-delà de l'opérativité et du commandement¹ ».

QUESTIONS ET DIFFICULTÉS

Il est temps de se le demander cependant : *comment penser une anarchie sans transgression ?* Il est temps, car la transgression revient constamment cogner à la porte et il va falloir déployer des trésors de dénégation pour ne pas entendre ses coups. L'idée d'un anarchisme sans transgression tombe en effet immédiatement dans d'évidentes contradictions.

Les quatre frappes de la transgression

La première concerne le fait que la critique de la séparation s'exprime systématiquement chez Agamben par des verbes de séparation. « Arracher » (La forme-de-vie est « ce qui doit sans cesse être arraché à la séparation² »),

1. G. Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 803.

2. G. Agamben, *De la très haute pauvreté*, op. cit., p. 1005.

Au voleur !

« neutraliser », « destituer », « rendre inopérant » (l'étymologie de « rendre » l'assimile à « prendre »), « désactiver » – qui signifie au sens propre décontaminer une substance : tous ces verbes sont des verbes d'action. Comment pourraient-ils dès lors « aller au-delà » de l'« opérativité » ? Et « aller au-delà », n'est-ce pas justement transgresser ?

La seconde est liée à l'ambiguïté de la déflation symbolique du sacré et sa resituation politique. Avoir tenté de rompre avec l'idée que le sacré est un signifiant sans signifié, livré à la dérive de l'inflation sémantique, camouflé sous la catégorie générale de signifiant flottant, est sans nul doute un geste important. Comment éviter cependant le piège inverse, qui consiste, en réaction à cette hypersignifiante, à réancrer le sacré dans un hypersignifié : le mécanisme de l'exception ? On dira qu'un mécanisme ne peut pas constituer un signifié ni véritablement un concept. Oui, mais le mécanisme de l'exception est tout de même défini par Agamben comme la marque de la « politicité » (*politicalità*) même de la politique¹. Comment éviter alors de voir dans cette décision un passage du mécanique à l'essentiel, qui trahit la recherche d'un sens fondateur ? D'un sens principal, archique ?

Troisième frappe de la contradiction : désactiver, dit Agamben, signifie d'abord, comme l'indique déjà la définition qu'il donne de l'usage, rapprocher, faire se toucher. D'où la caractérisation de l'anarchie proposée à la fin de *L'Usage des corps* comme *anarchie de contact*. « L'anarchie

1. « Politicité » est un concept qui revient fréquemment dans les textes d'Agamben. Sa première occurrence se trouve dans *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 12.

L'anarchie profanatrice

ne peut jamais être en position de principe : elle peut seulement se libérer comme un contact¹. » Plus loin : « De même que la pensée à son stade le plus élevé ne représente pas mais "touche" l'intelligible, de même, dans la vie de la pensée comme forme-de-vie, *bios* et *zoê*, forme et vie sont en contact, c'est-à-dire demeurent dans une non-relation². » À la séparation, la distance, répondent le toucher et la coïncidence : « tout comme vivre et vie, être et forme coïncident ici sans reste³. » L'interdiction de toucher, liée d'ordinaire au sacré, se trouve donc bien ici profanée si l'on veut. Le problème est que le sacré, selon son sens ordinaire, se constitue *aussi* par le toucher. Toucher une instance sacrée ne revient pas toujours à la profaner mais au contraire à la confirmer, à la consacrer une deuxième fois. Toucher le roi, toucher le corps du Christ, toucher son idole, n'est-ce pas justement célébrer, renforcer leur sacralité ? L'anarchie de contact partagerait ainsi avec le contact sacralisant la même passion haptique. Il devient dès lors impossible de les différencier rigoureusement.

Quatrième frappe. La dimension anarchique de la puissance est ce qui en elle, selon Agamben, se refuse au passage à l'acte. Aristote serait peut-être, paradoxalement, le premier philosophe de l'anarchie puisqu'il réserve une place, dans sa théorie de la *dynamis* et de l'*energeia*, à une disposition de la *dynamis* qui « peut demeurer et se maîtriser sans se perdre toujours dans l'acte⁴ ». Cette disposition est l'*hexis*,

1. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1331.

2. *Ibid.*, p. 1295.

3. *Ibid.*, p. 1285.

4. G. Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 773.

l'habitude, l'acquisition d'un talent ou d'une capacité. Posséder une *hexis* (*hekhein* signifie avoir), c'est sculpter son être, ajouter à son essence une puissance qui n'y était pas initialement contenue et qui la définit pourtant désormais entièrement. Ainsi en va-t-il de « philosophe » dans le cas de Socrate par exemple, aptitude qui n'était pas donnée au départ mais qui est cependant devenue aussi importante que le genre « homme » auquel il appartient. Être homme est un fait ontologique, être philosophe est un usage. On n'est pas philosophe, on fait « usage de la philosophie », par l'expérience et la répétition. Prenons aussi l'exemple de Glenn Gould, dit Agamben, « à qui nous prêtons l'usage de jouer du piano, [et qui] ne fait qu'user de lui-même, en tant qu'il joue et sait jouer habituellement du piano. Il n'est pas le titulaire ou le maître de la puissance de jouer, qu'il peut mettre ou ne pas mettre en œuvre, mais se constitue en tant qu'ayant l'usage du piano, indépendamment de son jeu ou de son non-jeu en acte¹ ». Même chose pour le poète, qui « n'est pas celui qui a la puissance ou la faculté de créer, qui un beau jour, par un acte de la volonté (dans la culture occidentale, la volonté est le dispositif qui permet d'attribuer les actions et les techniques en propre à un sujet) décide [...] de la mettre en œuvre² ». Agamben, avec l'*hexis*, mobilise une signification de la *dynamis* qui n'est pas nécessairement en rapport avec l'*energeia*. Une sorte de *dynamis*, sans jouer sur les mots, à la seconde puissance. Indifférente au couple puissance-acte. Une puissance anarchiste, qui se discipline elle-même mais reste ingouvernable, sans lien avec

1. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1127.

2. *Id.*

L'anarchie profanatrice

le diktat de l'actualisation ni la faiblesse pré-obéissante de la virtualité.

« Aristote pense la puissance comme existant en soi, sous la forme d'une puissance de ne pas ou d'une impuissance (*adynamia*)¹. » L'impuissance serait en quelque sorte la dimension la plus intime de la puissance. Comme si la destitution de la puissance habitait en son cœur. C'est cela que signifierait l'*hexis*, une puissance qui peut ne pas passer à l'acte et porte en elle sa propre *privation* (*steresis*). « Cette relation avec la privation (ou, comme il le dit encore, avec l'*adynamia*, l'impuissance ou puissance du ne pas) est essentielle pour Aristote car ce n'est que par elle que la puissance peut exister comme telle, indépendamment de son passage à l'acte². » Plus loin : « avoir une puissance signifie en effet : être aux prises avec sa propre impuissance³ ». Agamben entreprend donc de retourner en quelque sorte l'impuissance en forme-de-vie. Une fois désactivée, à savoir littéralement coupée de l'acte, « la puissance devient une forme-de-vie et une forme-de-vie est constitutivement destituante⁴. » Le problème est que pour Aristote, l'acte est *toujours*, dans tous les cas, ontologiquement antérieur et supérieur à la puissance. Une puissance qui ne s'actualiserait jamais, selon lui, s'attarderait dans la privation ne serait même plus impuissance mais non-être. La contradiction (et le contresens) qui hantent le vibrant éloge de l'impuissance qu'Agamben déploie tout au long d'*Homo Sacer*, est que la « privation »,

1. *Ibid.*, p. 1131.

2. G. Agamben, *Opus Dei*, *op. cit.*, p. 773.

3. G. Agamben, *L'Usage des corps*, *op. cit.*, p. 1331.

4. *Ibid.*, p. 1332.

Au voleur !

qui ne peut jamais être un état constant, est définie par Aristote dans la *Physique II* comme « absence de forme¹ ». Or comment une privation de forme (la matière, dirait encore Aristote) pourrait-elle alors devenir forme-de-vie ? Sinon à néantiser la vie elle-même ?

Certes, comme une forme vide finit par s'emplier de ce vide même (« une loi qui a perdu son contenu cesse d'exister pour se confondre avec la vie² »), un contenu privé de forme peut recevoir sa forme de cette privation elle-même. La forme de vie se confondrait donc entièrement avec la manière dont elle façonne son vide : « ma forme de vie ne se rapporte pas à *ce que* je suis, mais à *comment* je suis ce que je suis³. » Mais si tel est le cas, comment ne pas confondre la forme-de-vie avec la simple vie privée ? Comment penser que la manière de vivre puisse « dessiner les contours [...] d'un usage commun des corps » permettant à la politique de « sortir de son mutisme et la biographie individuelle de son "idiotie"⁴ » ? La vie privée n'est-elle pas idiote et n'avons-nous pas en commun d'être tous, en ce sens, des idiots ? Qui ne partagent rien ? Comment cette idiotie pourrait-elle s'organiser en commune ?

1. Aristote, *Physique*, trad. fr. Henri Carteron, livre II, 193b, Paris, Les Belles Lettres, 1990, 7^e édition, p. 62.

2. G. Agamben, *Homo sacer, I*, op. cit., p. 55.

3. *Id.*

4. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1067. Il n'est donc pas sûr qu'Agamben parvienne à accomplir ce qu'il reproche à Guy Debord de n'avoir pas accompli : la distinction entre vie privée et vie clandestine ou forme de vie, justement. Voir *L'Usage des corps*, p. 1061-1062.

L'anarchie profanatrice

La zone

La dénégation commence ici. Agamben lève toutes ces contradictions en ayant recours à son tour à ce qu'il faut bien appeler un argument magique. *L'argument de la zone*. Des « zones d'indifférence » ou d'« indistinction » viennent en effet mystérieusement et constamment (pas moins de 23 occurrences dans *Homo sacer I*) effacer les paradoxes : désactiver la désactivation, suspendre l'agressivité de la neutralisation, empêcher le re-signifié de se solidifier en fondement, retenir le contact au bord de l'emprise fusionnelle et protéger la forme de vie d'un devenir impuissant, informe et idiot. À la fois pré- et post-archique, la « zone d'indifférence » est ce lieu sans lieu où les opposés disparaissent l'un en l'autre et où les partages, miraculeusement, s'annulent.

Je dis pré- et post-archique car la « zone » est à la fois origine et fin. Origine : la zone est d'abord « un lieu qui précède la distinction entre sacré et profane, religieux et juridique¹ ». Fin : la zone apparaît en fin de compte comme l'espace de la désactivation, « où aussi bien l'*arkhè* comme origine que l'*arkhè* comme commandement sont exposés dans leur non-relation et neutralisés² ». Tous les tenants structurels de la souveraineté et de la gouvernementalité finissent par entrer « dans une zone d'indifférence » (*zona d'indifferenza*). À tel point que la zone d'indifférence, du fait de sa prolifération, devient l'espace unidimensionnel de la politique contemporaine.

1. G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., p. 71.

2. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1331.

Parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle, l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, *bios* et *zoè*, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible¹.

Toute opposition est le fruit d'une opération de capture qui forme des prisons dans la pensée : les termes opposés sont « séparés et maintenus unis par la relation de ban », mais ces prisons finissent par s'écrouler dans la mesure où elles sont depuis le début grandes ouvertes, vides². Revenus librement à la zone, les termes opposés « s'abolissent mutuellement et entrent dans une nouvelle relation³ ». Les contraires, les dualités – politiques, logiques, conceptuelles, révèlent l'indifférenciation de leurs termes. En effet, « les oppositions ne sont pas des “dicho-tomies” mais des “bi-polarités”, non pas substantielles mais tensionnelles. Je veux dire que nous avons besoin d'une logique du champ, comme en physique, où il est impossible de tracer une ligne de séparation claire entre deux substances⁴ ». La séparation, dans la zone, s'abolit. Plus de contradiction, donc, entre verbes d'action et désactivation, verbes de séparation et verbes de destitution.

Dans la zone, depuis la zone et grâce à elle, il n'y aurait donc pas de risque que le mécanisme de l'exception se fige

1. G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., p. 17.

2. *Ibid*, p. 56.

3. *Id.*

4. G. Agamben, « Life, A Work of Art Without an Author. The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life », *German Law Journal*, 2004, 5 [<http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>]. Ma traduction.

L'anarchie profanatrice

en un signifié transcendantal. Dans la zone, depuis la zone et grâce à elle, la politicité même de la politique ne révèle que la vacuité qui la constitue¹. Le mécanisme de l'exception, né lui-même d'une exception à l'indifférence, y retourne pour finir, exhibe sa vacuité originaire. Dans la zone, depuis la zone et grâce à elle, le contact touche sans toucher. « Giorgio Colli, dit Agamben, définit comme "contact" l'"instance métaphysique" ou le moment où deux êtres sont séparés seulement par un vide de représentation² ». La « zone de contact » ne confond pas les termes qui se touchent. Ceux-ci maintiennent entre eux une intimité sans relation. Si « la politique occidentale [...] a toujours à reformuler le contact sous la forme d'une relation [, il] conviendra donc de penser le politique comme une intimité non médiatisée par aucune articulation ou représentation : les hommes, les formes de vie sont en contact, mais celui-ci est irréprésentable, car il consiste précisément dans un vide représentatif, c'est-à-dire dans la désactivation et le désœuvrement de toute représentation³ ». Le contact anarchique est un toucher délivré de la crainte de la contamination, qui le situe du même coup entre sacré et profane et le décharge du poids de leur dualité. Dans la zone, depuis la zone et grâce à elle, la forme-de-vie échappe à l'idiotie et se maintient dans l'espace qui sépare la forme comme façon et la forme comme *eidos*. Elle « ne se laisse [...]

1. Agamben se démarque à plusieurs reprises de Heidegger et de Schürmann sur le point essentiel du statut métaphysique de l'*arkhè*. « La métaphysique, comme le remarque très justement Malte Fabian Rauch, n'est pas [pour Agamben] une entreprise de fondation, mais la position d'un vide, d'une absence de fondement, un manque constitutif » : « An-arkhè and Indifference », *op. cit.*, p. 4.

2. *Ibid.*, p. 1294-1295.

3. *Ibid.*, p. 1295.

Au voleur !

ramener ni au droit, ni à la morale, ni à un précepte, ni à un conseil, ni à une vertu, ni à une science, ni au travail, ni à la contemplation¹ ». Dans la zone, depuis la zone et grâce à elle, l'anarchie trouve son lieu.

*

Je pourrais multiplier les occurrences de la « zone ». Les signes et insignes du pouvoir, par exemple, renvoient à « quelque chose comme un seuil d'indistinction toujours opérant, où le juridique et le religieux deviennent parfaitement indiscernables². » Ou bien : « ontologie et *praxis*, être et devoir-être entrent dans une zone d'indifférence durable³... » Je le pourrais sans que le concept de « zone » perde jamais son caractère d'énigme⁴. Agamben n'a pas jugé nécessaire d'en dire davantage sur le choix de ce mot. On comprend certes que la zone est un terrain de désappropriation, et que la vie « habite le non-lieu entre la maison et la cité⁵ », qui se refuse à la définition⁶.

1. *Ibid.*, p. 989.

2. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire*, *op. cit.*, p. 579.

3. G. Agamben, *Opus Dei*, *op. cit.*, p. 767.

4. La proximité entre la « zone d'indifférence » d'Agamben et la « zone d'indistinction » de Deleuze, plusieurs fois soulignée, n'est pas réellement éclairante car il n'y a chez Agamben aucune problématique du devenir. Or dans *Mille Plateaux* notamment, Deleuze et Guattari définissent la « zone d'indistinction » comme « zone de voisinage » et « bloc de devenir ». Un « bloc de devenir » est un espace commun de déterritorialisation, dans lequel la fleur et l'insecte par exemple ne sont pas conjugués ni mélangés mais rendus indistincts. Voir G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 27.

5. G. Agamben, *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 85.

6. Le choix du terme « zone » et sa fréquence dans les textes sont d'autant plus paradoxaux que la « zone » est à l'origine le résultat d'une décision

L'anarchie profanatrice

Le problème est que la persistance du recours à la « zone » comme réponse unique, systématique, à toutes les aspérités logiques qui se présentent en chemin, finit par constituer elle-même un défi insurmontable. « La régression archéologique, dit Agamben, ne doit ni exprimer ni dénier : ni dire ni non-dire. Elle atteint plutôt un seuil d'indiscernabilité, où la dichotomie disparaît et où les opposés coïncident – c'est-à-dire tombent ensemble¹. » Ni exprimer ni dénier, ni dire ni non-dire. *Le problème est que la « zone » devient elle-même un signifiant flottant.* Un hypersignifiant, qui déplace la signification topique immédiate du terme (« espace en forme de ceinture ou de bande, délimité sur une surface sphérique »), la sépare de son signifié géographique, pour la conduire à un point où elle dit tout – et rien – où elle devient symboliquement sacrée. La profanation se fait ainsi au prix d'une sacralisation de la zone. Dénégation en flagrant délit. La restitution du sens politique du sacré aboutit à la recomposition exacte de ce qu'elle tente de conjurer.

On entend la voix de Derrida : « L'explicitation de la question éludée se tient toujours et nécessairement dans le système de l'éludé². »

Une zone – une ZAD, zone à défendre – symbolique vient donc nimer de son auréole la désactivation des

gouvernementale. Entre 1841 et 1844, les autorités françaises décident d'entourer Paris d'un réseau de fortifications défensives appelées « l'enceinte de Thiers ». Devant ces remparts, un ruban de 250 mètres de large de terrain est décrété « zone non constructible (*non ædificandi*) ». Par la suite, la « zone » se remplit, de manière anarchique, de baraques, de roulottes, de lopins cultivés par les « zoniers ». L'expression « c'est la zone » vient de là.

1. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1296.

2. J. Derrida, « *Ousia et Grammé* », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1977, p. 57.

L'anarchie profanatrice

Le problème est que la persistance du recours à la « zone » comme réponse unique, systématique, à toutes les aspérités logiques qui se présentent en chemin, finit par constituer elle-même un défi insurmontable. « La régression archéologique, dit Agamben, ne doit ni exprimer ni dénier : ni dire ni non-dire. Elle atteint plutôt un seuil d'indiscernabilité, où la dichotomie disparaît et où les opposés coïncident – c'est-à-dire tombent ensemble¹. » Ni exprimer ni dénier, ni dire ni non-dire. *Le problème est que la « zone » devient elle-même un signifiant flottant.* Un hypersignifiant, qui déplace la signification topique immédiate du terme (« espace en forme de ceinture ou de bande, délimité sur une surface sphérique »), la sépare de son signifié géographique, pour la conduire à un point où elle dit tout – et rien – où elle devient symboliquement sacrée. La profanation se fait ainsi au prix d'une sacralisation de la zone. Dénégation en flagrant délit. La restitution du sens politique du sacré aboutit à la recomposition exacte de ce qu'elle tente de conjurer.

On entend la voix de Derrida : « L'explicitation de la *question* éludée se tient toujours et nécessairement dans le *système* de l'éludé². »

Une zone – une ZAD, zone à défendre – symbolique vient donc nimber de son auréole la désactivation des

gouvernementale. Entre 1841 et 1844, les autorités françaises décident d'entourer Paris d'un réseau de fortifications défensives appelées « l'enceinte de Thiers ». Devant ces remparts, un ruban de 250 mètres de large de terrain est décrété « zone non constructible (*non ædificandi*) ». Par la suite, la « zone » se remplit, de manière anarchique, de baraques, de roulottes, de lopins cultivés par les « zoniers ». L'expression « c'est la zone » vient de là.

1. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1296.

2. J. Derrida, « *Ousia et Grammé* », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1977, p. 57.

Au voleur !

flottements sémantiques déployée dans *Homo sacer*, transgressant ainsi les règles de la profanation.

Incontestablement, le mouvement de désacralisation dont j'ai tenté longuement de restituer l'ampleur est d'une importance fondamentale pour notre temps en ce qu'il évite les écueils d'un athéisme naïf, d'une iconoclastie brutale ou d'un sacrilège de carnaval. Personne aussi sérieusement, aussi profondément qu'Agamben, ne s'est confronté à la tâche d'exhiber le potentiel profanateur de l'anarchisme aujourd'hui – sans lequel l'anarchie n'existe pas et qui, encore une fois, ne saurait se réduire à l'exécution sommaire de Dieu.

Malgré tout, faire l'économie du meurtre symbolique de Dieu revient peut-être toujours à diviniser paradoxalement l'économie de cette économie, à la soustraire à la possibilité d'un non-gouvernable. En dehors de quelques « exceptions », Dieu est partout dans *Homo sacer*. Et les exemples les plus probants de « formes-de vie » sont presque tous empruntés aux règles monastiques¹.

Sans transgression ni révolution, mais interminablement attardée dans la zone sacrée qu'elle ne parvient pas à réduire, l'anarchie « lucide », coupée de tout anarchisme, reste une version de « l'improfanable absolu ». Et Dieu son signifiant maître.

1. Ainsi des règles monastiques et les mouvements spirituels des XII^e et XIII^e siècles, « qui culminent dans le franciscanisme ». « Ce qui est en question dans les règles monastiques, écrit Agamben, c'est [...] une transformation qui semble investir la manière même de concevoir l'action humaine qui, du plan de la pratique et de l'action, se déplace à celui de la forme de vie et de la manière de vivre » : *De la très haute pauvreté*, op. cit., p. 944.

IX

L'anarchie mise en scène

Jacques Rancière sans témoins

« Nous ne vivons pas dans des démocraties. Nous ne vivons pas non plus dans des camps, comme l'assurent certains auteurs qui nous voient tous soumis à la loi d'exception du gouvernement biopolitique. Nous vivons dans des États de droit oligarchiques¹. »

« La révélation brutale de l'*anarchie* derrière quoi toute hiérarchie repose². »

« La politique n'a pas d'*arkhè*. Elle est, au sens strict, anarchique³. »

Jacques Rancière

Jacques Rancière est un grand penseur de l'anarchie. Inutile de préciser « de l'anarchie politique », puisque politique et anarchie sont pour lui synonymes. Pourquoi, alors, hésite-t-il à se déclarer anarchiste ?

1. J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 81.

2. J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 36.

3. J. Rancière, *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2004, p. 113.

LES FAUSSES PISTES

Cette hésitation n'est pas motivée par le soupçon de connivence entre anarchisme et tradition métaphysique. Rancière suit une autre voie et entreprend plutôt de montrer en quoi la vision anarchiste traditionnelle de l'émancipation sociale et politique n'est plus en accord avec la réalité contemporaine. « Il est clair que, par rapport à [la] posture historique du mouvement anarchiste, dit-il, les cartes se trouvent aujourd'hui redistribuées. [...] La faillite du marxisme d'État a induit une remise en cause de l'idée d'une puissance de libération immanente au monde de la production et de l'échange¹. »

Anarchisme et marxisme se sont montrés tous deux confiants dans l'idée que les contradictions du capitalisme allaient le conduire à sa perte. La critique anarchiste de la domination a partagé la vision marxiste de la politique comme simple servante idéologique de l'économie : souveraineté étatique et logique de gouvernement ne seraient que des instances de légitimation du capital.

Sur ce point, au moins, [l'anarchisme] s'est accordé avec le marxisme : tous deux ont conçu la démocratie comme la forme du mensonge politique recouvrant la réalité de l'exploitation économique. Tous deux ont cherché dans la société, c'est-à-dire dans son cœur, les formes de la production et de

1. J. Rancière, « La démocratie est née d'une limitation du pouvoir de la propriété », Entretien avec Irène Pereira, *Alternative libertaire*, novembre 2007, n° 167.

L'anarchie mise en scène

l'échange, le principe d'une suppression conjointe de l'exploitation économique et de l'oppression étatique¹.

Les mouvements ouvriers anarchistes se sont ainsi fédérés autour de l'idée que l'anarchie était synonyme de « suppression du parasitisme politique². »

Non qu'il faille minimiser aujourd'hui les relations entre domination et propriété, domination et pauvreté, domination et exclusion. Mais il est nécessaire, pour les penser, de redéfinir la politique après sa réduction abusive à l'idéologie – ce qui n'engage aucune complicité avec le geste apparemment similaire d'Agamben. En effet, repenser la politique implique pour Rancière d'identifier d'entrée de jeu politique et « principe démocratique », selon une compréhension radicalement nouvelle des concepts de politique et de démocratie eux-mêmes.

On se tromperait si l'on voyait dans une telle conclusion le geste théorique d'un révolutionnaire repentini converti à la démocratie libérale. Il n'en est rien. « Le principe démocratique » ne renvoie pas pour Rancière aux démocraties parlementaires existantes. La « démocratie » n'est pas le nom d'un régime politique ni d'un type de gouvernement. Il importe en effet de « séparer toujours plus la radicalité démocratique de l'idée consensuelle de la démocratie comme forme de gouvernement des sociétés de libre marché³ ». La radicalité démocratique est définie, contre toute attente, comme l'« auto-négation de la légitimité du pouvoir⁴ ».

1. *Id.*

2. *Id.*

3. *Id.*

4. *Id.*

L'anarchisme traditionnel aurait manqué d'apercevoir cette structure foncièrement anarchique de la démocratie. Dès lors, en résistant au qualificatif « anarchiste », Rancière ne disqualifie pas l'anarchisme mais tout au contraire le radicalise. L'anarchie est, selon lui, aussi vieille que la politique puisqu'elle apparaît avec elle, dès le matin grec, avec l'émergence du *demos*.

L'anarchie est en effet l'expression de l'égalité radicale, comme ce fut le cas dans l'Athènes de Clisthène. « Si l'on part de la réforme de Clisthène, écrit Miguel Abensour dans un entretien avec Rancière, [...] le peuple est l'instituant d'une cité égalitaire, conçue en privilégiant un centre commun, l'égalité, la symétrie et la réversibilité¹. » Pour comprendre l'identification, à première vue surprenante, entre égalité radicale et anarchie, il faut voir que l'égalité n'est pas seulement la possibilité, pour tous, d'être tour à tour en position de commander et d'obéir. Elle implique aussi qu'il n'est besoin, en théorie, d'aucune qualité particulière pour gouverner. « Le seul titre [à gouverner] qui reste, affirme Rancière, c'est le titre anarchique, le titre propre à ceux qui n'ont pas plus de titre à gouverner qu'à être gouvernés². »

L'égalité radicale apparaît ainsi comme cette dimension première de la politique qui unit l'esprit matinal de la *politeia* à l'anarchisme politique tardif. En effet, si la politique désigne « la puissance égalitaire recelée dans le principe

1. « Insistances démocratiques. Entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy et Jacques Rancière », *Vacarme*, « Puissance de la démocratie », été 2009, n° 48, p. 8-17, p. 9.

2. *Id.*

L'anarchie mise en scène

démocratique », « il y a donc aujourd'hui un rapprochement possible entre l'anarchisme et la démocratie saisie dans sa radicalité¹ ».

Rancière conclut :

J'ai proposé une définition du signifiant démocratique qui est anarchique, au sens fort : il n'y a pas de puissance qui soit autorisée et légitimée à exercer le pouvoir. La démocratie, ce n'est rien d'autre, au fond, que le rappel du signifiant anarchique. J'ai, par ailleurs, beaucoup travaillé sur la tradition anarchiste et le syndicalisme révolutionnaire : l'idée communiste a un sens si elle est celle du pouvoir de n'importe qui – et c'est anarchiste².

Pour quelle raison alors, encore une fois, Rancière hésite-t-il à se déclarer anarchiste ? On pourrait répondre en invoquant ses attaques portées contre un certain anarchisme révolutionnaire. Dans un entretien de 2017, il dénonce les dérives autoritaires et violentes des mouvements anarchistes depuis leur apparition à la fin du XIX^e siècle jusqu'aujourd'hui.

Il y a une grande force historique du mouvement libertaire et de nombreux héritages très forts. Mais il faut bien dire que l'anarchisme a trop souvent signifié, historiquement, la constitution d'une petite secte doctrinaire : on a trouvé du doctrinarisme et de la compromission politique dans l'anarchisme comme dans le communisme. J'ai pu constater, dans mes recherches, qu'un certain nombre de syndicalistes libertaires se sont mis au service de Vichy, prenant ainsi la place

1. « La démocratie est née d'une limitation du pouvoir de la propriété », *loc. cit.*

2. *Id.*

Au voleur !

des communistes, rayés de la carte. [...]. J'ai une sensibilité profondément anarchiste mais je la sépare des petits groupes anarchistes. Et je tiens à dissocier ce principe de la confusion qu'on entretient aujourd'hui : on appelle « anarchistes » les gens qui, avec ou sans drapeau noir, cassent des distributeurs de billets à la fin des manifestations¹...

Il y aurait évidemment beaucoup à dire (en particulier sur l'éviction des communistes par les anarchistes – curieux renversement de situation !). Je m'en tiens à l'assimilation des anarchistes aux « casseurs ». Il faudrait rappeler que tous les casseurs ne sont pas anarchistes et que tous les anarchistes ne sont pas des casseurs. Et lorsqu'ils le sont, ils ne se contentent pas de détruire des distributeurs de billets. Les Black Blocs – comment ne pas penser à eux, souvent assimilés à des terroristes par les médias ? – ont d'autres objectifs. Le phénomène Black Blocs, né à Berlin en 1980, et devenu plus visible à la fin des années 1990 avec l'émergence des mouvements altermondialistes (Seattle), serait, selon l'opinion commune, l'expression d'un anarchisme réduit à une pulsion irrationnelle qui pousse des « jeunes casseurs à la violence et au chaos² ». Or les Black Blocs n'ont pas toujours recours à la force, dit François Dupui-Péri :

Ils sont pour le respect de la diversité des tactiques et jugent approprié que, selon les sensibilités et les logiques de cha-

1. J. Rancière, « Le peuple est une construction », *Ballast*, 4 mai 2017, édition en ligne.

2. François Dupui-Déri, « Black Blocs bas les masques », *Mouvements des idées et des luttes*, 2003, n° 25, p. 4-17, p. 5.

L'anarchie mise en scène

cun, certains manifestent pacifiquement et d'autres s'expriment par la force (des membres de Black Blocs refusent même d'avoir personnellement recours à la force et se regroupent, par exemple, au sein des groupes d'affinité d'infirmiers volontaires)¹.

Mais si l'on peut regretter que Rancière n'approfondisse pas la relation entre sa « profonde sensibilité anarchiste » et certaines manifestations de l'anarchisme révolutionnaire, je ne pense pas que l'on puisse situer sur ce point précis quelque chose comme un rejet de l'anarchisme. En effet, tous les anarchistes partageraient certainement son idée selon laquelle « l'anarchisme, c'est d'abord l'autonomie. Ce sont les coopératives de production et de consommation, les formes de transmission de savoir et d'information autonomes par rapport aux logiques dominantes. C'est l'indépendance à l'égard de la sphère gouvernementale². » Rancière reste donc, malgré ses réserves, le seul philosophe contemporain à reformuler clairement l'idée-force de l'anarchisme.

EST-CE LA POLICE ?

Où est le problème, alors ?

Certains lecteurs répondront immédiatement : la « police ». La « police », en effet, est un concept majeur de la pensée de Rancière. « Police » ne désigne pas la « basse »

1. *Ibid.*, p. 9

2. J. Rancière, « Le peuple est une construction », *loc. cit.*

L'anarchie mise en scène

La reconfiguration scénarisée

Le tirage au sort serait alors la seule forme de représentation politique juste qui, en même temps, parce que ne dépendant que du hasard, frapperait d'inanité le concept de représentation lui-même.

Cependant, Rancière ne conclut pas à l'irreprésentabilité de la démocratie. Et c'est ici qu'apparaît la véritable difficulté inscrite au cœur de son concept d'anarchie. Toute la question est de savoir ce qu'il faut entendre par « représentation ».

À la différence de Lyotard, Rancière affirme que le tort politique originaire ne fait à proprement parler *aucune victime* : « le concept du tort ne se lie [...] à aucune dramaturgie de la victimisation¹. » La chaîne de synonymes – « mécontentement », « dissensus », « tort » (en grec *blabè*), « litige », « mécompte » – ne renvoie à aucune catastrophe ni aucune tragédie.

Ce qui signifie que le mécompte n'est pas un anéantissement et ne procède d'aucun sacrifice². L'anarchie originaire, c'est vrai, n'a pas de lieu propre et ne saurait donc, en un sens, prendre le pouvoir. Mais cela ne signifie pas qu'une topologie politique différente de celle de la « politique » – de la police – ne puisse exister. Un déplacement du mécompte est possible, qui le rend visible. Cette nouvelle topologie s'obtient d'un « changement de scène », qui règle

1. J. Rancière, *La Mécontentement*, op. cit., p. 63.

2. Le sublime « n'est autre que l'annonce sacrificielle de l'éthique dans le champ esthétique. [...] Il faudra revenir sur les termes de "sacrifice" et de "désastre" » : J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, p. 121.

Au voleur !

le régime de visibilité de la méésentente. Régime que Rancière nomme cette fois « métapolitique¹ ». Mouvements ouvriers de la première moitié du XIX^e siècle, formation de la Commune, révolution de 1968, mouvements d'occupation récents... Il ne suffit pas que ces événements aient lieu pour apparaître. Ils ne deviennent vraiment visibles qu'au prix de leur reconfiguration esthétique. La métapolitique ne désigne donc pas seulement ce qui arrive, mais ce qui finit de faire arriver ce qui arrive : *la métamorphose scénique, ou répartition scénarisée de la politique.*

Métapolitique : son nom l'indique déjà, la politique est « au-delà » de la « politique » au sens courant du terme, elle « déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit². »

Ce nouveau partage du sensible, cette redistribution, « rompt la configuration sensible où se définissent les parties et les parts ou leur absence par une présupposition qui n'y a par définition pas de place : celle d'une part des sans-parts. Cette rupture se manifeste par une série d'actes qui refigurent l'espace où les parties, les parts et les absences de parts se définissaient³. »

De tels déplacements, ou translations, sont essentiellement de deux sortes, intimement liées : *subjectivations* et *représentations*.

1. J. Rancière, *La Méésentente*, op. cit., p. 100.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Id.*

L'anarchie mise en scène

« Toute subjectivation est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place, l'ouverture d'un espace de sujet où n'importe qui peut se compter parce qu'il est l'espace d'un compte des incomptés, d'une mise en rapport d'une part et d'une absence de part¹. » De ce processus, Rancière donne deux exemples, les femmes et les prolétaires : « "Femme", en politique est le sujet d'expérience – le sujet dénaturé, dé-féminisé – qui mesure l'écart entre une part reconnue – celle de la complémentarité sexuelle – et une absence de part. "Ouvrier" ou mieux "prolétaire" est [...] le sujet qui mesure l'écart entre une part du travail comme fonction sociale et l'absence de part de ceux qui l'exécutent dans la définition du commun de la communauté². » La subjectivation est l'intensification des singularités, lesquelles trouvent, dans des « événements de paroles » leur matérialisation. Le bouleversement dans l'ordre des corps et des existences – la « désidentification » – est le prélude aux processus représentatifs.

Les « représentations » caractérisent les transferts par lesquels la politique se scénarise esthétiquement. L'esthétique n'est pas pour Rancière une discipline ni un discours sur le beau mais le véhicule métamorphique par où le mécompte se recompte dans l'art.

La répartition scénarisée qui préside au nouveau partage du sensible n'est pas pour autant un acte de sauvetage. L'art ne répare pas la politique. Il est lui-même politique de part en part en ce qu'il permet le déplacement de la politique vers sa forme. En retour, toute forme a « une politique qui

1. *Ibid.*, p. 60.

2. *Id.*

Au voleur !

[lui] est propre¹ ». Une forme, c'est une entrée dans le réel. Une réalisation, au sens littéral du terme. L'art n'a pas « à devenir forme de vie ». En lui, « c'est au contraire la vie qui [prend] forme². »

Le désaccord avec Lyotard apparaît ici dans toute son ampleur : contrairement au différend, *le tort, même infini, se traite*. Et ce dans et par le déplacement esthétique. « Ce qui n'est pas réglable, déclare en effet Rancière, n'est pas pour autant intraitable. Le tort ne se règle pas – par objectivation du litige et compromis entre les parties. Mais il se traite – par des dispositifs de subjectivation qui le font consister comme rapport modifiable entre les parties, comme modification même du terrain où il se tient³. » Ou encore : « Entre le règlement juridique et la dette inexpiable, le litige politique révèle un inconciliable qui est pourtant traitable⁴ ». Et de cette « tractation », l'art est un acteur majeur.

Contre Lyotard

Revenons au problème de la compréhension. Le « tu m'as compris ? » ne donne rien à comprendre. En même temps, si le donneur d'ordre et son destinataire ne parlaient pas le même langage, dit Rancière, *s'ils ne se comprenaient pas*, en quelque façon, il serait impossible à celui qui le reçoit d'exécuter l'ordre. « Puisque l'inférieur a compris l'ordre du

1. *Ibid.*, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 64.

4. *Ibid.*, p. 63.

L'anarchie mise en scène

supérieur, c'est qu'il participe à la même communauté des êtres parlants, qu'il est, en cela, son égal. Il s'en déduit, en bref, que l'inégalité des rangs sociaux ne fonctionne qu'en raison de l'égalité même des êtres parlants¹. » Ou encore :

[Le] *logos* premier est mordu par une contradiction première. Il y a de l'ordre dans la société parce que les uns commandent et les autres obéissent. Mais pour obéir à un ordre deux choses au moins sont requises : il faut comprendre l'ordre et il faut comprendre qu'il lui faut obéir. Et pour faire cela, il faut déjà être l'égal de celui qui vous commande. C'est cette égalité qui ronge tout ordre naturel².

Même les esclaves, « non citoyens », comprennent qu'il leur faut obéir. Si pour Aristote, l'esclave « est celui qui participe à la communauté du langage sous la seule forme de la compréhension (*aisthesis*), non de la possession (*hexis*) », il n'empêche tout de même qu'il comprend. La gouvernabilité, qui repose sur la dissymétrie entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, manifeste en négatif le paradoxe selon lequel nul n'est au fond gouvernable. « *Comprendre* » la langue du commandement et de l'obéissance, c'est se poser par là, immédiatement et paradoxalement, en égal de qui ordonne et gouverne.

Or l'art rappelle justement que tous parlent le même langage parce qu'ils comprennent précisément qu'ils ne parlent pas le même langage. L'art révèle la force poïético-politique du sensible, où cris et mots sont eux aussi à égalité.

1. *Ibid.*, p. 78.

2. *Ibid.*, p. 37.

Au voleur !

L'animal politique moderne est d'abord un animal littéraire, pris dans le circuit d'une littérarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun. Une subjectivation politique est le produit de ces lignes de fracture multiples par lesquelles des individus et des réseaux d'individus subjectivent l'écart entre leur condition d'animaux doués de voix et la rencontre violente de l'égalité du *logos*¹.

On est alors au plus loin de l'économie du différend qui « appartient à un âge moderne du litige », celui de la Shoah, dont le cri – toutes les phrases-affect des victimes – demeure quant à lui définitivement imprésentable et donc intraitable.

Irreprésentable et imprésentable

Liotard, on le sait, décèle l'esquisse du différend dans le sublime kantien qui met l'imagination au défi de configurer le dépassement infini des seuils sensibles. Défi de l'impossible, dont le poids écrasant a fini par inscrire l'imprésentable au cœur de l'art contemporain.

Quelle est la différence entre « imprésentable » et « irreprésentable » ? Il faut revenir, dit Lyotard, à la distinction kantienne du beau et du sublime. Cette distinction recoupe celle qui existe entre représentation (*Vorstellung*) et présentation (*Darstellung*). La représentation, pour Kant, est toujours liée à une forme. Est beau et fait plaisir ce qui a un contour, une limitation, un aspect. Le sentiment du sublime,

1. *Ibid.*, p. 61.

L'anarchie mise en scène

par contraste, est lié au « sans forme (*formos*) ». L'imagination, qui voudrait jouer son rôle habituel de médiatrice, tente de présenter – à défaut de représenter – à la raison cette défaite de la forme, mais elle échoue. Le sublime émerge du choc de cet échec, de cette rencontre avec l'infini du sans forme dont la *Darstellung* ne peut être que négative.

Lyotard remarque que le sublime kantien a déjà la structure d'un différend – un différend entre les facultés. Le conflit de la raison et de l'imagination, écrit-il en citant Kant, « n'est pas un litige ordinaire, qu'une tierce instance peut saisir et trancher, mais "un différend", un "*Widerstreit*"¹. » L'« analytique du sublime » met au jour l'hétérogénéité des règles propres à chaque faculté, qui interdit tout transfert, toute *phoronomie* précisément de ces règles d'une faculté à l'autre. Lyotard entreprend de lire, à travers ce discord spécifique et le problème qu'il pose à la raison, le différend qui empêche à jamais les victimes de se faire entendre. L'absence de forme de ce qu'elles ont vécu rend leur vécu imprésentable.

Le sublime, ainsi constitué en instrument d'interprétation éthique et politique des catastrophes du XX^e siècle, est devenu selon Rancière l'expérience esthétique-politique de la post-modernité. L'art, pour Lyotard, ne peut qu'être un art abstrait, qui ne figure pas, un art de l'imprésentable, une trace.

Rancière refuse précisément, on la dit, de faire la différence entre représentation et présentation, irréprésentable et imprésentable. Ces notions sont à ses yeux des symptômes davantage que des concepts. Il dénonce « l'usage

1. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Klincksieck, 2015, p. 117.

Au voleur !

inflationniste de la notion d'irreprésentable et de toute une série de notions auxquelles elle se connecte volontiers : l'imprésentable, l'impensable, l'intraitable, l'irrachetable, etc. Cet usage inflationniste fait en effet tomber sous un même concept et entoure d'une même aura de terreur sacrée toutes sortes de phénomènes, de processus et de notions, qui vont de l'interdit mosaïque de la représentation à la Shoah, en passant par le sublime kantien, la scène primitive freudienne, le *Grand Verre* de Duchamp ou le *Carré blanc sur fond blanc* de Malevitch¹ ».

Les deux régimes de l'art

Avec ce mélange-bouillie, poursuit-il, on assiste à l'éclosion d'« un mode nouveau de l'art² », qui atteste purement et simplement de son « impouvoir³ ». Or une telle vision de l'art procède d'une confusion à la fois conceptuelle et historique. Une confusion entre deux régimes de l'art pourtant bien distincts : le « régime représentatif » et le « régime esthétique⁴ ».

La catégorie d'« irreprésentable » ne fait sens, en réalité, que dans le premier, le « régime représentatif », caractéristique de l'art classique. Pour Rancière, il n'y a d'irreprésentable qu'en régime de représentation et sa signification est donc toute relative. L'irreprésentable en effet ne désigne pas

1. J. Rancière, « S'il y a de l'irreprésentable », *Le Genre humain*, 2001, n° 36, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 80.

4. *Ibid.*, p. 83.

L'anarchie mise en scène

ce qui échappe à toute représentation, mais ce qui, pour rendre la représentation possible, doit subir un certain nombre d'adaptations, de « réglage[s] des rapports entre le dicible et le visible¹ ». Corneille, par exemple, entreprend en 1659 d'écrire un *Œdipe* et se trouve confronté au fait que la tragédie est désormais irrecevable pour les spectateurs de son époque. La scène des yeux crevés du héros, de ce sang qui « lui distille sur le visage », ne peut plus, pour des raisons de bienséance, être montrée. Corneille doit donc trouver la bonne distance, les bons moyens pour parvenir à la représenter. Il décide alors de « mettre hors scène le trop visible des yeux crevés² ». Cette scène est donc bien, si l'on veut, irréprésentable mais ne compromet pas en même temps sa représentation, laquelle se laisse simplement « ajuster » et « accommoder³ ». On la joue derrière le rideau.

« Depuis le romantisme⁴ » et la naissance du « régime esthétique » de l'art, en revanche, la situation est tout autre. En effet, de l'irreprésentable, comme on vient de le définir, *il n'y en a plus*. Le régime esthétique de l'art correspond à la période du réalisme romanesque. « Or qu'est-ce que le réalisme romanesque ? C'est l'émancipation de la ressemblance par rapport à la représentation, la perte des proportions et des convenances représentatives⁵. » Fait qui a pour conséquence que tout, désormais, est représentable. Disparue, la nécessité de l'accommodation, de l'adaptation et des convenances. Le réalisme romanesque du XIX^e siècle libère

1. *Ibid.*, p. 87.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 86.

4. *Ibid.*, p. 88.

5. *Ibid.*, p. 90.

une manière de tout dire en refusant de hiérarchiser le visible. « Tout est désormais sur le même plan : les grands et les petits, les événements importants et les épisodes insignifiants et, pour finir, les hommes et les choses¹. » Pour Flaubert, par exemple, « "Yvetot vaut Constantinople"² ».

Il « existe désormais une disponibilité générale de tous les sujets pour n'importe quelle forme artistique », une exposition intégrale à la représentation³. Rancière va jusqu'à affirmer que cette exposition « ne connaît pas d'objets qui la mettent en défaut par leur singularité propre. Elle s'est montrée parfaitement adaptée à la représentation de ces phénomènes que l'on dit irréprésentables, ceux des camps de concentration et d'extermination⁴. » Il n'y a désormais plus d'expériences d'exception qui mettraient l'imagination au défi de les présenter. La représentation manifeste son opacité propre en levant la barrière de l'invisible. Rien n'est plus irréprésentable, précisément parce que le régime de la représentation est terminé. Personne ne s'offusquerait plus de voir un aveuglement, d'avoir les yeux braqués sur des yeux crevés.

D'un côté, nous trouvons donc chez Lyotard la thèse de l'échec de l'inscription du choc sensible et l'infini de l'imprésentable ; de l'autre, chez Rancière, celle de l'ouverture de toute expérience à sa mise en paroles, en forme, en scène.

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 88.

3. *Ibid.*, p. 86.

4. *Ibid.*, p. 92.

L'anarchie mise en scène

Paroles de témoin

On se demandera ce qu'est devenue, dans tout cela, la question de l'anarchisme. Je ne l'ai évidemment pas oubliée. Mais il me faut faire un dernier détour, le plus important.

On pourrait objecter à Rancière que Lyotard affirme lui aussi que l'art, comme la philosophie, se doivent d'inventer de nouvelles manières de dire. L'imprésentable, chez Lyotard, n'est pas muet ni privé de ressources phénoménologiques : « c'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes¹. » Le mot est lâché. Il n'y a qu'une seule manière de montrer, une seule manière de faire entendre : *témoigner*.

Le témoignage, « état instable [...] du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore² », est la seule chance de l'imprésentable, son unique possibilité de manifestation. Témoigner est le seul idiome qu'il soit possible de parler, d'inventer, là où la preuve, l'arbitrage, le règlement, la négociation, sont en échec. Idiome fragile, qui peut toujours être brisé mais dont l'écoute reste pourtant un devoir. Témoigner du différend : telle est aujourd'hui la tâche de l'art et la tâche de la philosophie.

Or cette pensée de « l'art témoin du sublime³ » procède selon Rancière d'une conception intenable, indéfendable, de l'art comme de la politique aujourd'hui. « Témoigner qu'il y a de l'imprésentable », dit-il avec mépris, tel serait

1. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 30.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 120.

Au voleur !

l'impératif, dicté dans l'après-coup de la catastrophe et du « désastre », qui exige la « transformation du sentiment sublime en forme d'art¹ ».

La dévalorisation du témoignage

On touche là au cœur du problème. La pointe des attaques contre Lyotard concerne en fin de compte et en premier lieu « la valorisation de la parole du témoin² ». L'auteur de *La Méésentente* dénie l'autonomie idiomatique et politique du témoignage. Or *c'est très précisément là que se révèle le coup porté à l'anarchie et à l'anarchisme.*

Rancière risque un improbable parallèle entre *L'Espèce humaine*, de Robert Antelme, et *Madame Bovary*, censés parler tous deux le même langage « parataxique », égalitaire, caractéristique du régime esthétique de l'art, en « enchaînant simplement les uns après les autres les petits actes et les petites perceptions³. » Ainsi, le « silence nocturne du camp », décrit par Antelme, « nous rappelle d'autres silences, ceux

1. J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, *op. cit.*, p. 120-121. Rappelons que la parataxe (*parátaxis*, coordination) est une construction grammaticale dans laquelle mots ou phrases sont juxtaposés à l'aide de simples mots de liaison (et, mais, ou, quand...) mais sans rapports syntaxiques de subordination. Elle s'oppose à l'hypotaxe qui recourt aux subordonnées et aux enchaînements logiques. Paul Feyerabend analyse l'« agrégat paratactique » des Grecs, en particulier dans la poésie d'Homère, in *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. fr. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil, « Points », 1975, chapitre xvii, p. 246 sq. Foucault se réfère à Feyerabend lorsqu'il propose le concept d'« anarchéologie » dans *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 77.

2. J. Rancière, « Le travail de l'image », *Multitudes*, 2007/1, n° 28, p. 195-210.

3. J. Rancière, « S'il y a de l'irreprésentable », *loc. cit.*, p. 93.

L'anarchie mise en scène

qui marquent en particulier chez Flaubert les moments amoureux. Je propose d'entendre en écho l'un de ces moments qui marque dans *Madame Bovary* la rencontre de Charles et d'Emma : "Elle se rassit et elle reprit son ouvrage qui était un bas de coton blanc où elle faisait des reprises ; elle travaillait le front baissé ; elle ne parlait pas"¹. » Conclusion : « L'expérience concentrationnaire vécue de Robert Antelme et l'expérience sensorielle inventée de Charles et d'Emma s'expriment selon la même logique des petites perceptions ajoutées les unes aux autres². »

Le moment le plus critique de cette identification apparaît dans le passage suivant :

L'expérience de Robert Antelme n'est pas « irréprésentable » au sens où le langage n'existerait pas pour la dire. Le langage existe, la syntaxe existe. Non pas comme le langage ou la syntaxe de l'exception, mais, au contraire, comme mode d'expression propre à tout régime de l'art, au régime esthétique des arts. Le problème serait plutôt inverse. Le langage qui traduit cette expérience ne lui est aucunement propre. [...] Le langage qu'[Antelme] choisit pour sa convenance avec cette expérience est ce langage commun de la littérature dans lequel depuis un siècle l'absolue liberté de l'art s'identifie à l'absolue passivité de la matière sensible. »

Et la phrase-choc arrive :

[...] autrement dit, *il n'y a pas de langue propre du témoignage*³.

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 93-94.

3. *Ibid.*, p. 94. Je souligne.

Au voleur !

Antelme, Flaubert, avec eux Zola, Camus : même langage... Le langage du tout dicible. « L'écriture parataxique n'est pas née de l'expérience des camps¹. » C'est l'inverse : l'écriture de l'expérience des camps est née de l'écriture parataxique.

Rancière balaie ainsi d'un revers de main, en même temps que celle de Lyotard, toute l'œuvre de Blanchot, toute celle de Foucault même (pensons à un texte comme *La Pensée du dehors*), et tant d'autres qui affirment au contraire que le témoignage marque la naissance d'une langue qui défigure le réalisme. Que cette défiguration ne puisse avoir lieu que dans la forme discursive (en philosophie) ou dans celle du récit (littérature), aucun philosophe ni aucun écrivain ne l'a jamais nié. Si le témoignage avait une « langue propre », il ne serait plus témoignage mais preuve. Le témoignage est précisément l'empreinte de l'impropre dans le réalisme du dit. L'intervention de l'improbable.

Rancière m'arrêterait immédiatement. Et si le témoin véritable était en fait celui qui se tait, refuse précisément de témoigner, dans la mesure où il sait que sa langue propre lui sera toujours volée, que son impropriété sera toujours récupérée ? « Le vrai témoin est celui qui ne veut pas témoigner. C'est la raison du privilège accordé à sa parole. Mais ce privilège n'est pas le sien. Il est celui de la parole qui le force à parler malgré lui². » Ainsi dans *Shoah* par exemple (mais quel exemple !) – film qui, selon Rancière et quoi

1. *Ibid.*, p. 93.

2. J. Rancière, *Le Spectateur émancipé*, « L'image intolérable », Paris, La Fabrique, 2008, p. 101.

L'anarchie mise en scène

qu'on en dise, « ne s'oppose en rien au régime esthétique des arts¹ » – le coiffeur Abraham Bomba, qui fut contraint de tondre les victimes à leur entrée dans la chambre à gaz, ne parvient pas à en parler. « Vous le devez, Abe », lui dit Lanzmann². Bomba est donc, selon Rancière, forcé de parler, sommé de le faire. Comme si Lanzmann lui disait : « Vous avez compris ? », « Vous m'avez compris, Abe ? » Obéissez, vous le devez. Si cela est vrai, si le témoin est toujours en quelque façon un sujet soumis à interrogatoire, alors *il n'y a de témoin que pour la police*.

Que répondre ? Que répondre sinon : non ? Non. La difficulté à parler d'Abe n'est pas un refus de témoigner. Elle témoigne déjà de l'éloignement infini – que Levinas appellerait précisément « anarchie » – entre un Autre qui parle et l'absence d'Autre à qui parler. Le locuteur est « contraint d'être autrui pour soi-même³ », comme le dit Blanchot à propos de l'auteur de *L'Espèce humaine*, et cela lui coupe la parole.

Non, le langage d'Antelme n'est pas le « même » que celui de Flaubert car il fait surgir une étrange distance entre toutes les choses et tous les êtres du cœur même de leur parataxe. Cette distance est la marque de l'inégalité spécifique qui hante l'égalité et n'a rien à voir avec le couple arithmétique-géométrique. Cette inégalité spécifique est la traduction d'un hiatus entre deux formes d'inégalité, un hiatus qui signale l'inégalité à soi de l'inégalité. L'inégalité comme mécompte social et l'inégalité comme altérité. À tel

1. J. Rancière, « S'il y a de l'irreprésentable », *loc. cit.*, p. 96.

2. J. Rancière, « L'image intolérable », *loc. cit.*, p. 101.

3. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 98.

Au voleur !

point que la juxtaposition parataxique, l'égalité « des choses et des êtres » se déchire et laisse à l'Autre, au tout Autre de celui qui parle, la tâche de témoigner pour lui. « Et quand l'Autre [...] parle, dit Levinas, la parole est le rapport de ce qui reste radicalement séparé, le rapport du troisième genre, affirmant une relation sans unité, sans égalité¹. » Vous le devez, Abe, dit l'Autre – Lanzmann.

« Misère première de l'esprit », répondrait Rancière, qui me « transforme en otage de l'Autre² ». Mais le problème est justement là : la pensée de Rancière manque fondamentalement d'altérité. Jamais la différence n'y est faite entre l'inégal et l'autre. Or pour être radicalement égaux, les sujets n'en sont pas moins autres, tout Autres les uns aux autres et donc inégaux à leur égalité. Et de la différence, de ce différend entre inégalité et altérité, qui excède infiniment le dilemme de la quantité et de la qualité, du cardinal et de l'ordinal, on ne peut que témoigner. Il n'y en a ni preuve, ni représentation possibles.

Rancière juge illégitime la saturation des champs de la politique et de l'esthétique par « la dramaturgie de la catastrophe » qui, il est vrai, a pris une place prépondérante dans la pensée contemporaine. Il veut, à juste titre sans doute, libérer l'espace d'une re-scénarisation des parts, d'une parole des sans-parts, d'une parole audible, d'un dit parataxique de l'égalité. D'un dit de l'anarchie. Mais ce que Rancière selon moi manque à apercevoir, c'est précisément qu'il ne peut y avoir d'anarchie sans témoignage.

1. E. Levinas, *L'Être et le Neutre. À partir de Maurice Blanchot*, p. 111.

L'anarchie mise en scène

Les questions du témoignage, de l'imprésentable, de la dissymétrie et de l'altérité ne réduisent pas à une idéologie de la victimisation. Elles se tiennent au centre de ce que Rancière tente d'exclure de leur orbe, à savoir précisément la dimension anarchique de la démocratie, l'égalité radicale elle-même.

L'anarchisme sans régime de preuve

Tous les anarchistes sont des témoins. Les multiples résistances à l'anarchisme expriment d'abord un manque de confiance. L'anarchisme, en dehors des anarchistes, personne n'y *croit*. Et cela parce que son idée – le non-gouvernable – est imprésentable. Cette idée ne se présente spontanément ni à l'esprit, ni à l'imagination. Elle n'est d'ailleurs peut-être même pas une idée. Personne ne *croit* que les hommes peuvent vivre sans gouvernement. L'anarchisme a et aura toujours à produire sa crédibilité au-delà de et malgré l'existence objective de ses formes historiques. La Commune de Paris, la guerre d'Espagne, les conseils ouvriers en Allemagne et en Italie, le syndicalisme révolutionnaire, le zapatisme, le système politique du Rojava (Kurdistan occidental)... ont existé, existent. Les zadistes, les Black Blocs existent, c'est un fait. Black Lives Matter existe, c'est un fait. Et pourtant, l'anarchisme doit constamment témoigner de sa réalité. Il doit accepter que sa dimension incroyable – pour la conscience commune comme pour la conscience philosophique – ne soit jamais conjurée par le *fait*, l'actualité de ses occurrences, de ses théoriciens et de ses combattants. Face au scepticisme qui accueille son

L'anarchie mise en scène

« Le paradoxe des temps est celui qui règle le travail d'une anamnèse : ce qui a été annoncé dans le passé, c'est qu'il y aurait de l'avenir pour l'attester », déclare Pierre Fédida. Or il en va ainsi de l'anarchisme : il a « un grand avenir derrière lui¹ ».

L'anarchie, plus que tout autre forme d'organisation politique, est de structure anamnésique. Rancière doit se rendre à cette évidence : sa thèse de l'égalité radicale, en particulier celle de l'égalité radicale des intelligences, ne sera jamais immédiatement convaincante. Comme l'idée anarchiste dont elle procède, sa vérité a et aura toujours à être attestée, crédibilisée par un tiers, un témoin, un Autre. Or c'est toujours ce qui m'a gênée dans un texte comme *Le Maître ignorant*². La thèse de l'égalité des intelligences y est présentée comme un fait, une affaire de volonté, de raison. Curieusement, le récit de Jacottot n'est pas présenté comme un témoignage mais comme une pièce à conviction. Derrière l'affirmation de ce qu'il faut se passer du maître, se cache une élimination du tiers. *Le Maître ignorant* est un mémoire sans anamnèse. Un argument d'autorité. Et donc, en un sens, une démonstration archaïque.

1. 136. Pierre Fédida, *Par où commence le corps humain. Retour sur la régression*, chapitre VII, « Un grand avenir derrière lui », Paris, Puf, « Bibliothèque de psychanalyse », 2000, p. 100.

2. J. Rancière, *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987.

CONCLUSION

Être anarchiste

« Toute femme, tout homme qui a plongé au cœur de son inconscient en ressort naturellement libertaire¹. »

Jacques Lesage de la Haye

« L'histoire du cri "Viva la Muerte" est la métaphore exemplaire des *deux destins possibles de la pulsion de mort*. "Viva la Muerte" a été le cri de ralliement du soulèvement national des Espagnols contre Napoléon (mai 1808). Malgré une disproportion formidable entre les maquis autochtones et les troupes impériales, ce mouvement ne put être maîtrisé par l'occupant, dura cinq ans et finit par expulser les Français d'Espagne. C'était déjà un cri libertaire. Il fut repris par les anarchistes espagnols un demi-siècle plus tard, comme un cri révolutionnaire contre une vie d'injustices. Et retourné par les franquistes contre les anarchistes, comme l'autre destin de la pulsion de mort, son destin de pulsion destructrice mortifère². »

Nathalie Zaltzman

« *Fork the government*³ »

1. Jacques Lesage de La Haye, « Psychanalyse, anarchie, ordre moral », in Roger Dadoun, Jacques Lesage de La Haye, Philippe Garnier, *Psychanalyse et anarchisme*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2002, p. 32.

2. N. Zaltzman, « La pulsion anarchiste », *loc. cit.*, p. 58-59.

3. « Fork » est un terme emblématique de la communauté "open source". Il désigne le fait de créer un nouveau projet à partir du code d'un autre projet

« Je suis anarchiste ». Pour les philosophes, cette proposition semble à jamais frappée d'impossibilité. On ne peut pas *être* anarchiste. Le phénomène de l'anarchie de l'être, à l'époque du dépérissement des principes, manifeste son irréductibilité à toute détermination ontique : l'être n'est plus tel ou tel et ne peut donc plus remplir sa fonction d'agent de transmission prédicative (Schürmann).

On ne peut pas *être anarchiste*. L'anarchie se révèle en réalité plus originaire que l'ontologie, elle excède la différence ontologique elle-même (Levinas). Son « dire » excède son « dit », déborde infiniment la forme propositionnelle en emportant la responsabilité de l'obligation au-delà de l'essence.

On ne *peut* pas être anarchiste. Dès lors que l'on associe anarchie et pouvoir – « *pouvoir être anarchiste* » –, on reconnaît d'une manière ou d'une autre que l'anarchisme participe de la pulsion de maîtrise (Derrida).

On ne peut pas être anarchiste. Ce n'est pas le prédicat « anarchiste » qui transforme le sujet et l'anarchie en le déterminant. Non. Le sujet doit d'abord élaborer sa propre dimension anarchique, préparer sa propre transformabilité, se constituer lui-même comme sujet anarchique avant de l'« être » et de le prédiquer (Foucault).

On ne peut pas être *anarchiste*. Ce terme est un signifiant tellement gonflé du vide de son propre signifié qu'il est

– c'est-à-dire de "bifurquer" de ce projet pour en créer un nouveau. • Voir l'explication à la fin de cette conclusion : Audrey Tang, « Fork the government » (2 février), *La 27^e région*, posté le 16 mars 2016 par Magali Marlin.

Conclusion

devenu fétiche, sacré, prélude à une nouvelle idolâtrie (Agamben).

On ne peut *pas* être anarchiste. La négativité à l'œuvre dans la politique, structure de la méésentente et du mécompte originaires, ne se laisse pas fixer. Son expression est rare, intermittente, à éclipses. Elle joue mais ne se pose pas (Rancière).

*

« Je suis anarchiste. » Chaque terme de cette proposition opposerait aux autres un obstacle infranchissable, comme en écho au caractère politiquement intenable de l'anarchisme.

*

En insistant sur l'impossibilité de l'« être anarchiste » toutefois, la philosophie a manqué sa critique de la domination. Et ce, même si elle n'a cessé de remettre en cause sa propre position de discours dominant. Derrida, en particulier, a bien montré que la philosophie européenne traditionnelle s'était autorisée à « parler de tout¹ », alors même qu'un certain « non-savoir », qui n'est pas ignorance mais refus de voir, accompagnait cet excès de puissance. « On dirait que le philosophe s'autorise de tout à partir d'un "je ne veux pas le savoir"². »

1. J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives », in *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 99.

2. *Ibid.*, p. 100.

Le problème est que les concepts philosophiques d'anarchie, élaborés en grande partie pour dénoncer ce « ne pas vouloir savoir », ont participé du même refus de voir. S'ils ont permis de déstabiliser la solidité du paradigme archique de la métaphysique occidentale, ils ont néanmoins fait irruption dans le discours comme des constructions *ex nihilo*, sans passé, muets sur le vol dont ils procédaient. En dissociant anarchie et anarchisme, la critique philosophique de la domination a involontairement ouvert l'espace d'une complicité entre conceptualisation et répression, démantèlement de la métaphysique et colonialisme, éthique et défense de l'État, différence et maîtrise, *parrêsia* et gouvernement (de soi), « politicité » et répression sémantique, politique et police... Cette complicité a révélé du même coup l'ampleur de l'inféodation philosophique à la logique de gouvernement.

Penser philosophiquement l'anarchie a consisté en grande partie à subvertir la légitimité de l'anarchisme, à subvertir la subversion du pouvoir en un geste qui ne s'est jamais aperçu ni donc analysé lui-même. Geste à la fois hégémonique et soumis, qui demeurera impensé aussi longtemps que l'anarchie comme concept ne sera pas confrontée à la radicalité anarchiste de ce qui ne (se) gouverne pas.

À l'évidence, la déconstruction de la métaphysique n'a pas suffi au démantèlement du paradigme archique – pas plus que l'injonction éthique, la critique de la subjectivité, la déconstitution du sacré ou de l'irreprésentable. Que les mouvements radicaux, en particulier les mouvements post-anarchistes, se revendiquent aujourd'hui des grandes figures du poststructuralisme ne peut totalement masquer l'absence, en elles, d'un engagement politique qui ne tempore

Conclusion

pas et ne se compromet en rien avec le préjugé gouvernemental.

La raison en est que, contre toute attente, la philosophie n'a pas pris la mesure de la signification ontologique – c'est-à-dire aussi précisément philosophique – de l'anarchisme. En déclarant que seule l'anarchie pouvait et devait devenir le fil d'Ariane du questionnement déconstructeur de l'ontologie, donc en un sens encore du questionnement ontologique ; en rejetant l'anarchisme hors du cercle de ce questionnement ; en décelant dans la trame des événements théoriques et politiques de la seconde moitié du xx^e siècle l'advenue d'une anarchie ontologique, d'une anarchie éthique, d'une anarchie critique, d'une anarchie théologique, d'une anarchie démocratique, au prix d'une coupure de tout lien réel avec l'anarchisme ; en insistant encore une fois sur l'impossibilité de l'être anarchiste, c'est précisément la dimension anarchiste de l'être que les philosophes ont échoué à apercevoir.

La question de l'être est passée à côté d'elle-même puisque l'anarchisme en est le sens. Si la question de l'être a bien un sens en effet, celui-ci se confond avec le non-gouvernable, avec l'étrangèreté radicale à la domination. *L'être se fout du pouvoir*. L'anarchiste, c'est lui.

Il est vrai que Schürmann l'a pressenti avec une étonnante acuité puisqu'il est allé jusqu'à affirmer que la question de l'être trouvait en l'anarchie son avenir transfigurant, le lieu d'expression – le tatouage – de son indifférence au pouvoir. En dressant un mur entre anarchie et anarchisme, en s'abritant derrière la différence ontologique cependant – comme si cette dernière était une sorte de garantie suffisante contre le substantialisme –, il n'a pu donner

Au voleur !

suffisamment de poids à la nécessité par lui affirmée de repenser la pratique. Sa problématique de l'« agir » est restée en friche. Penser l'être anarchiste, et pas seulement (pas du tout même peut-être) anarchique, implique l'invention d'une parole militante, pas seulement méditante, une parole militante-méditante, qui ouvre à l'agir philosophique son engagement alternatif dans l'horizontalité.

*

Les philosophes de l'anarchie ont certes des excuses. Force est de le constater : les tentatives pour penser ensemble l'être et la politique ont toutes été catastrophiques jusqu'à ce jour. Du « communisme » de Platon au totalitarisme mathématique d'un certain maoïsme, en passant par la nuit heideggerienne, l'élaboration de liens entre ontologie et politique, autorisée par le bricolage originaire de l'*arkhè* qui, on l'a vu, étend son règne dans les deux champs, n'a donné lieu qu'à d'effrayantes impasses. Sans doute est-ce la raison pour laquelle les philosophes de l'anarchie ont tenu à marquer une nette dissociation entre le « ie » et le « isme » et se sont gardés de précipiter la teneur ontologique de l'anarchie dans une possible « mise en œuvre », préférant, comme Agamben, l'impuissance à une pragmatique forcée, potentiellement plus sectaire et dominatrice encore que tous les « préjugés gouvernementaux ». Préjugés qui n'ont pas tous disparu, Rancière n'a pas tort sur ce point, de l'anarchisme historique.

Pourquoi risquer un nouveau fourvoiement ? Ne valait-il pas mieux, infiniment mieux, couper entre être et anarchisme, cesser d'ontologiser la politique et de politiser

Conclusion

l'ontologie, déconstruire le paradigme archaïque sans le transformer en paradigme anarchiste et respecter ainsi la diversité des luttes contre la domination en s'abstenant de les unifier (et d'uniformiser du même coup la domination elle-même) en une aventure destinale ? Ne valait-il pas mieux, du même coup aussi, comme le suggère d'ailleurs Schürmann, laisser tomber pour elle-même la question de l'être – qui semble avoir totalement disparu de la scène philosophique depuis le bannissement de Heidegger, comme si cette question avait au fond été exclusivement la sienne et s'était effacée avec lui ? Comme si l'anarchie philosophique en était non seulement le deuil mais encore l'amnistie ?

*

Comment penser sérieusement toutefois que l'on puisse en avoir fini avec l'être ? Comment penser que la vie – la forme de vie – l'ait en quelque sorte *remplacé* ? Que le seul anarchisme politiquement correct, éthique, élu, présentable et représentable, soit, pour aller vite, celui de la manière de vivre, du style de vie, ou de la vie tranquille de ce qui reste de démocratie dans les démocraties parlementaires ?

Pour l'instant, il faut le constater, l'anarchisme, de son côté, n'a pas répondu à cette édulcoration à la fois ontologique et pratique de lui-même. Pas suffisamment, du moins. L'anarchisme est évidemment *aussi* un archipel philosophique et prétendre le contraire, fuir toute élucidation proprement conceptuelle, est précisément un refus de responsabilité. « Pour une bonne part, écrit Vivien García, les théories anarchistes se sont développées hors de la philosophie » puisque la philosophie « n'est autre que

l'évitement de l'an-archi[sme]¹ ». C'est vrai, on l'a vu. Pour autant, faut-il répondre à cet évitement par un autre évitement ? L'anarchisme peut-il éviter de s'expliquer sur sa dimension ontologique ?

« L'anarchie n'est pas un concept métaphysique mais un concept empirique et concret² », déclare pour sa part Daniel Colson. Bien, mais que peut donc vouloir dire, sans contradiction, « un concept empirique et concret » ? Bakounine avait entrepris de résoudre l'oxymore en proposant de définir l'anarchisme comme une « véritable force plastique³ », en laquelle « aucune fonction ne se pétrifie, ne se fixe et ne reste irrévocablement attachée à une personne ; l'ordre et l'avancement hiérarchiques n'existent pas, de sorte que le commandant d'hier peut devenir subalterne aujourd'hui ; aucun ne s'élève au-dessus de, ou s'il s'élève, ce n'est que pour retomber un instant après, comme les vagues de la mer⁴ ». Il faut poursuivre l'analyse dans cette direction et affirmer que « je suis anarchiste » n'est plus une affaire de logique. Sujet, copule, prédicat y perdent immédiatement leur fonction. Si la logique prédicative, sa pente, la diastème gouvernementale peuvent disparaître du « je suis anarchiste », c'est parce que l'anarchisme de l'être dispense l'anarchiste d'avoir à devenir le sujet de son anarchie. Seule

1. Cité par V. García, in *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 18.

2. *Ibid.*, p. 110.

3. *Ibid.*, p. 87 et 194. Cité de Mikhaïl Bakounine, *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, Œuvres, t. II, 52, édition en ligne.

4. Voir aussi Sébastien Faure : « En raison même de sa plasticité et par suite du libre jeu de tous les éléments – individuels ou collectifs – qu'elle assemble, une telle organisation laisse à chacun de ces éléments la totalité des forces qui lui sont propres, tandis que par l'association de ces forces, elle atteint elle-même son maximum de vitalité : *L'Encyclopédie anarchiste*, édition en ligne.

Conclusion

forme politique qui, parce qu'elle ne dépend d'aucun commencement ni commandement, a toujours à s'inventer, à se façonner avant que d'exister, l'anarchisme n'est jamais ce qu'il est. C'est en cela qu'il est. Cette plasticité est le sens même de son être, le sens même de sa question. À ne pas le voir, ou à passer trop rapidement sur ce sens, on risque fort de réduire cette plasticité à son plus simple appareil « empirique et concret » et de ne plus être capable de la distinguer d'un simple argument de vente, d'un symptôme de l'anarchisme de fait et de son cyber-pouvoir. Tout est plastique, allons-y.

*

Si une lecture sans compromis des rémanences du préjugé gouvernemental dans la philosophie contemporaine m'a permis de circonscrire, en négatif, l'espace du non-gouvernable en laissant résonner certaines de ses voix étouffées – celles du colonisé, de l'esclave ou du témoin –, en retour, cette exploration m'a conduite à adresser à l'anarchisme une question à laquelle il n'a pas encore répondu de manière satisfaisante : celle, précisément, de l'interprétation de son ontologie plastique. C'est à cette tâche qu'il lui faut s'éveiller.

*

Les critiques de l'anarchisme traditionnel reposent, on l'a dit, sur deux arguments contradictoires : une confiance bienveillante en la nature humaine ; une logique de violence et de mort. Or, à y bien réfléchir, ces deux arguments n'ont

rien de spécifique, qui pourraient tout aussi bien viser n'importe quel mouvement politique radical, pas plus l'anarchisme que le communisme, par exemple. C'est se débarrasser bien vite du problème que de faire de l'anarchisme le symptôme exclusif de ce monstre à deux têtes, iréniste-léthal. Il est beaucoup plus important de déterminer au contraire la manière dont l'anarchisme peut déployer, d'une manière qui n'appartient qu'à lui, une stratégie de sortie de ce double piège.

Le sens anarchiste de l'être, son indifférence au pouvoir, ont été trop rapidement assimilés, faute d'un questionnement suffisant, à une virginité, une innocence, une absence de corruption. « L'anarchisme a un point de départ logique, non contaminé par le pouvoir, à partir duquel le pouvoir peut être critiqué », déclare par exemple Saul Newman¹. Or si l'on ne prend pas la peine de montrer que le non-gouvernable ne se confond en rien avec une origine intouchée et intouchable, intacte, les philosophes auront toujours raison de soupçonner, derrière la plasticité de l'être anarchiste, le présupposé persistant d'une nature incorruptible et l'adhérence à une métaphysique de l'indemne. Ils auront toujours raison de voir en l'anarchisme une ontologie archaïque.

Le sens anarchiste de l'être – son indifférence au pouvoir – a été également compris, à l'inverse, comme une licence terroriste, une « poétique de la bombe² » ou ce que

1. Cité par V. García in *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 47. De S. Newman, *From Bakunin to Lacan*, op. cit., p. 5.

2. Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, Paris, Christian Bourgois, 2001, p. 161.

Conclusion

Mallarmé décrivait comme la fureur des « engins dont le bris illumine les parlements d'une lueur sommaire, mais estropient aussi à faire grand'pitié, les badauds¹ ». Or, là aussi, si l'on ne prend pas la peine de montrer que le non-gouvernable n'est pas l'ancêtre de la violence, les philosophes seront toujours fondés à dénoncer une complicité profonde entre anarchisme et pulsion de mort.

*

La proposition de la psychanalyste Nathalie Zaltzman – dans son texte « La pulsion anarchiste », évoqué plus haut –, se situant quelque part entre le traité d'ontologie et le manifeste révolutionnaire, permet d'apercevoir l'origine commune de ces deux chausse-trappes.

La violence, d'abord. À l'évidence, il y a entre l'anarchie, l'anarchisme et la mort des relations très étroites – tissées par les fils du drapeau noir. Le problème est que si l'emprise, la *Bemächtigungstrieb*, avec toutes ses déclinaisons destructrices, est bien un rejeton de la pulsion de mort, le combat contre la domination et l'emprise emprunte lui aussi nécessairement son énergie à cette pulsion. Lutter contre la domination suppose en effet d'en dissoudre les fixations nodulaires. Or Zaltzman affirme que s'il existe une déliaison destructrice, dominatrice et agressive, il existe aussi une déliaison « libertaire », qui précisément se détache – se

1. Stéphane Mallarmé, *La Musique et les Lettres*, cité par Julia Kristeva in *La Révolution du langage poétique, L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé*, au chapitre « L'anarchisme politique ou autre », Paris, Seuil, « Points Essais », 1974, p. 434.

Au voleur !

délie – de la première¹. Il y a pulsion de mort et pulsion de mort – ce pourquoi la psychanalyste parle de pulsions de mort au pluriel. L'anarchisme « tire sa force de la pulsion de mort et retourne contre elle sa destruction². » Étrangement, ce retournement de la destruction contre elle-même n'est pas une construction dialectique mais l'expression d'une indifférence³. Indifférence inconsciente contraire à l'amour compulsif du pouvoir, lequel s'abrite bien souvent derrière l'amour de l'humanité. Pour Zaltzman, « tout lien libidinal, le plus respectueux soit-il, comporte une visée de possession, annulatrice de l'altérité. La visée d'Eros est d'annexion, jusques et y compris du droit de l'autre à vivre, de son gré⁴ ».

C'est pourquoi « la révolte contre la pression de la civilisation, la destruction d'une organisation sociale existante, oppressive et injuste, peuvent s'enrôler sous la bannière de l'amour pour l'humanité, mais ce n'est pas de cet amour idéologique qu'elles tirent leur force. C'est de l'activité déliante d'une pulsion de mort libératrice⁵ ». La pulsion anarchiste oppose le mur de son impassibilité aux pétrifications narcissiques et à leurs incarnations autoritaires.

1. N. Zaltzman, « La pulsion anarchiste », *loc. cit.*, p. 56. Signalons aussi la publication des actes du colloque par Jean-François Chantaretto et Georges Gaillard (dir.), *Psychanalyse et culture. L'œuvre de Nathalie Zaltzman*, Paris, Ithaque, « Les Colloques de Cerisy », 2020.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. Voir ma propre analyse de la pulsion de mort in *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Paris, Puf, « Quadrige », 2017, p. 295-313.

4. N. Zaltzman, « La pulsion anarchiste », *loc. cit.*, p. 54.

5. *Id.*

Conclusion

Ainsi, de la même manière qu'Eros n'est pas *toujours* au service de la vie – Zaltzman dénonce, comme on l'a vu précédemment, les tendances agglutinantes de « l'amour idéologique » –, Thanatos n'est pas *toujours* au service de la mort. La tendance libertaire connaît « un destin mental distinct d'une inclination directe pour la mort¹ ». Un destin « autre que mortifère² ».

S'il y a dans l'anarchisme une tendance à défaire ce qu'Eros lie à l'excès, alors la pulsion anarchiste est en un sens « antisociale », si l'on entend par « social » le fusionnel communautaire. La pulsion anarchiste, en tant précisément qu'elle défait cette fusion et prévient toute idée de nature humaine unifiée, ménage une ouverture autre à l'altérité.

« Être anarchiste » implique d'abord une expérience de la déliaison comme désancrage, qui permet la résistance absolue à l'*arkhè domestiqué*, c'est-à-dire, en premier lieu, à la *domestication*.

Célébrant la mémoire des géographes anarchistes, Zaltzman cite Elisée Reclus, qui écrit de Louisiane à son frère Elie : « J'ai besoin de crever quelque peu de faim, de dormir sur les cailloux et de vendre ma montre (souvenir d'éternelle amitié) pour un morceau de singe hurleur³. »

Elle évoque dans le même temps *Les Derniers Rois de Thulé*, l'ouvrage de Jean Malaurie consacré aux Inuits⁴. Ceux-ci vivent dans des « paysages hyperboréens tout de

1. *Ibid.*, p. 50.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. É. Reclus, « À Élie Reclus », sans date, campagne près de la Nouvelle-Orléans, in É. Reclus, *Correspondance*, édition en ligne.

4. Jean Malaurie, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, « Terre humaine », 1955.

Au voleur !

glace et de rocs, au sol toujours gelé, jamais la tendresse d'une terre friable ou d'une pluie tiède, une neige toujours chassée par les vents et qui laisse à vif arêtes et crevasses, ces paysages minéraux, austères, arides et d'une cruauté constante pour la vie humaine¹ ». Pourtant, « rien n'oblige ces nomades à vivre au bord de l'Arctique. Ils pourraient, comme les Lapons, un des peuples arctiques, jadis chasseurs comme eux, opérer une mutation en abandonnant la mer glacée pour l'élevage de rennes domestiques². » Mais précisément, de la domestication, les Inuits ne veulent pas. Pas plus de celle des rennes que de la leur. Leur liberté est à ce prix, au prix d'une lutte à mort contre la mort – contre la dépendance, l'inféodation, le domptage, contre « tout rapport fixe à une identité unifiante³ ».

*

Alors, la bonté et la naïveté prétendues de l'anarchisme cette fois ? Le non-gouvernable – ce lieu sans lieu où la pulsion de mort se retourne contre elle-même, le roc gelé des pôles, le chemin solitaire et désancre des géographes, le maquis des résistants – est-il assimilable, dans son « asocialité », à une origine intouchée par le pouvoir, à un îlot abrité ? La déliaison suppose-t-elle le retour à un état qui précéderait les hégémonies ? À une enfance ?

Freud caractérise, il est vrai, la déliaison thanatologique comme un retour – un retour à l'état inorganique. Mais

1. N. Zaltzman, « La pulsion anarchiste », *loc. cit.*, p. 63.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 53.

Conclusion

qu'est-ce qu'un tel retour sinon, littéralement, un *retour à rien* ? Le « là » où le retour revient *n'existe pas*. Le prélude au commencement *n'existe pas*. Le prélude au commandement *n'existe pas*. Il n'y a pas d'État de l'état inorganique.

L'anarchisme suppose bien toujours un regard rétrospectif. Et le démantèlement du paradigme archique, dont j'ai tenté de retracer ici quelques-unes des multiples ramifications, est avant tout un « se retourner vers ». La question du provenir du provenir ne peut pas ne pas se poser. La recherche de ce qui précède le principe est inévitable. Toutefois, cette rétrospection « n'engendre pas un retour vers un état antérieur à l'évolution, mais bel et bien un état postérieur, antérieurement inexistant¹. » Le retour d'avant l'*arkhè* invente ce vers quoi il (se) retourne. La pulsion anarchiste est une énergie régressive façonnée en dynamique d'avenir. C'est le retrait qui fait exister le non-lieu, pas l'inverse. Revenir revient à inventer. Ne rien trouver là où l'on revient, ne rien emporter là où l'on va. Ce rien vers lequel l'avenir retourne avant de se projeter est tout sauf une île vierge ou un havre de paix, puisqu'il n'est rien.

Le non-gouvernable se révèle ainsi après-coup, comme la contre-épreuve de ce rien qu'est l'impossibilité de tout gouvernement. L'« être anarchiste », comme l'affirmait Proudhon, est un néologisme à jamais.

*

L'un des défis philosophiques majeurs aujourd'hui est de parvenir à mettre fin à la compétition de l'être et de

1. N. Zaltzman, *L'Esprit du mal*, Paris, L'Olivier, « Penser/Réver », 2007, p. 20.

la vie, ce qui oblige du même coup à repenser la pulsion de mort. Qu'il s'agisse de l'alliance heideggerienne entre l'être et la mort scellée par le privilège accordé à l'existence sur la vie, qu'il s'agisse des revalorisations soudaines de la vie qui croient en avoir terminé avec Heidegger en substituant (mal) les modes de vie précaires aux existentiels, qu'il s'agisse à l'inverse d'une prétendue ancestralité de l'être, de son fossile, ni vivant ni mort, déshumanisé et décorrélé, toujours plus vieux et plus réel que la vie... toutes ces versions ne sont plus à hauteur d'urgence.

Le point sensible des relations entre l'être, la vie et la mort, crie son nom tous les jours : écologie. Qui prête réellement attention aujourd'hui au fait que le mot « écologie » vient lui aussi d'*oikos*, la maison, tout en désignant en même temps tout autre chose, le contraire même, de l'économie ? Et plus précisément de l'économie domestique ? Qui prête attention au fait que l'« écologie » est un « discours de la demeure » en lutte, précisément, contre la domestication ? La Terre est un habitat sans domesticité, sans maître ni centre, absolument non-gouvernable et pourtant dévasté par les enjeux de pouvoir.

Beaucoup ont reproché à l'anarchisme traditionnel d'être un vitalisme ou un biologisme. Accusation absurde. La question de l'être anarchiste est question de la vie comme survie. Or la survie sur Terre, inscrite il est vrai dans la mémoire biologique des individus, est d'emblée politique. Dans la solitude des espaces sibériens immenses où luit le soleil pâle de l'hiver, Kropotkine, voyant les animaux se prêter mutuellement secours, en conclut que l'entraide destitue la sélection naturelle de son statut de principe. L'entraide, exemple

Conclusion

majeur du retournement de la pulsion de mort contre elle-même, est la réponse sociale de la nature.

*

L'anarchisme, si divers, si difficilement réductible à une autorité, à commencer par la sienne propre, est la constellation théorique et pratique privilégiée d'une situation où le non-gouvernable témoigne partout dans des idiomes étrangers à la langue des principes. Partout, les peuples et les individus disent leur lassitude, leur épuisement, leur colère face à la dévastation écologique et sociale du monde par des gouvernements qui les privent précisément de secours. Mais ils disent aussi, sans contradiction aucune, leur lassitude, leur épuisement, leur colère face à l'absence de toute régulation gouvernementale effective de la jungle ubérisée dans laquelle il leur faut s'orienter seuls pour tenter de trouver du secours.

De nombreux théoriciens et militants politiques proposent aujourd'hui, face à cette lassitude, cet épuisement, cette colère, des « solutions ». J'ai jugé plus utile quant à moi de tenter de poser le problème. En rapportant les restes de la domination blanche et masculine de la philosophie à la dénégation voleuse de l'anarchisme, je n'ai pas entrepris de restituer à l'anarchisme ce que les philosophes lui auraient dérobé. Il est en effet impossible de rendre le morceau cassé pour le recoller à une improbable origine. Ma démarche n'a évidemment obéi à aucun instinct de propriétaire. L'anarchisme ne supporterait pas, de toute façon, d'être restitué à lui-même – son passé n'existant qu'au futur. Non. Le problème que j'ai posé est le suivant : si, depuis Proudhon, la

Au voleur !

question anarchiste est bien de parvenir à penser la politique sans le secours de l'hégémonie, sous quelque forme que ce soit¹, il s'agit aujourd'hui, en plus, de trouver comment le faire lorsqu'un certain anarchisme est devenu lui-même hégémonique.

*

Le croirait-on ? Il arrive aujourd'hui que des anarchistes occupent des fonctions gouvernementales. Ministre du numérique à Taiwan, première ministre transgenre de l'histoire, cybernéticienne de génie, conceptrice de logiciels libres, Audrey Tang se définit ouvertement comme « anarchiste conservatrice² ». Ce pléonasma ne doit pas induire en erreur. Par cette formule, Tang signifie qu'elle veut œuvrer à la conservation de l'utopie anarchiste expérimentée par les programmeurs du Net depuis vingt ans, qui suggèrent de substituer la démocratie participative virtuelle aux prises de décisions politiques classiques³.

L'histoire commence au printemps 2014, au moment où éclate le Mouvement des Tournesols, dont Audrey Tang fait

1. Le recours au concept d'hégémonie est curieusement fréquent chez la plupart des philosophes de la démocratie radicale, comme Ernesto Laclau et Chantal Mouffe par exemple, dont l'ouvrage majeur s'intitule *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une radicalisation de la démocratie*, trad. Julien Abriel, Paris, Fayard, « Pluriel », 2019, 1^{re} éd. fr. 2009.

2. On le constate en lisant son profil sur la plateforme *Medium.com*, où elle publie régulièrement des articles-manifestes.

3. Dans l'une de ses conférences TED intitulée « Comment Internet transformera (un jour) le gouvernement », le chercheur américain Clay Shirky explique ce que « le monde de la programmation *open source* peut enseigner à la démocratie », TEDGlobal, 25 septembre 2012.

Conclusion

partie. De jeunes militants, étudiants en majorité, occupent le parlement taiwanais pour protester contre un nouveau pacte commercial avec Pékin. Ils fondent g0v (prononcer « gov-zéro »), un collectif de *civic hackers*.

Peu après le mouvement des Tournesols, l'ex-ministre du numérique Jaclyn Tsai cherche un moyen de raviver la confiance entre les citoyens et le gouvernement. Au cours de ses recherches, elle assiste à l'un des « *hackathons* » de g0v et met rapidement au point un plan de collaboration, proposant le lancement d'une plateforme citoyenne neutre et désignant Audrey Tang comme son bras droit. Laquelle devient donc ministre à son tour en 2016.

La stratégie de Tang consiste à utiliser des outils à code source libre, afin de « reconcevoir de manière indépendante les processus et services gouvernementaux existants et permettre aux citoyens de voir comment l'État fonctionne¹ » – c'est à dire pour dévoiler des informations gouvernementales au grand public. Dans « Hacker la pandémie² », elle déclare :

Simplement en changeant le « o » par un zéro sur la barre de votre navigateur, vous entrez dans un site « parallèle » du gouvernement qui fonctionne peut-être mieux, où il y a des alternatives viables. Dans le cadre de l'initiative, g0v, il y a à l'heure actuelle environ 9 000 citoyens-hackers qui participent à ce que nous appelons faire « bifurquer » le gouvernement. Dans la culture du code source ouvert, « bifurquer » signifie

1. « Pouvoir de reprogrammation : Audrey Tang apporte la culture des hackers à l'État », *Apolitical*, 18 octobre/2018, édition en ligne.

2. Entretien avec Catherine Hébert, Blog « Hinnovic », Montréal, 6 mai 1921. Entretien visible sur YouTube.

Au voleur !

prendre quelque chose qui est déjà là, pour l'emmener dans une direction différente. Les citoyens acceptent une surveillance par le numérique, mais l'État accepte aussi une transparence, une ouverture de ses données et de ses codes, et intègre les critiques qui vont nécessairement émerger¹.

*

Audrey Tang : symptôme de domination ou d'émancipation ? Renforcement ou défaite de la logique de gouvernement ? « Les hackers civiques, dit-elle, produisent souvent des travaux qui menacent les structures institutionnelles existantes. À Taiwan, les institutions ont toujours adopté une approche du type “nous ne pouvons pas les battre, nous devons donc les rejoindre”, ce qui est rare dans les juridictions asiatiques. C'est, en définitive, la raison pour laquelle je reste à Taïwan². »

Rejoindre les institutions pour mieux les subvertir. Beaucoup répondront : paroles de dominants. Et pourtant... La Chine s'exaspère dangereusement de l'audace de cette parole, qui menace sa toute-puissance et inquiète, précisément son hégémonie.

*

Comment alors, encore une fois, s'orienter dans cette géographie nouvelle, dont le tracé brouille non seulement

1. Id.

2. Baptiste Condominas, « Taiwan : g0v, les hackers qui veulent changer la démocratie », Radio France International, 2 décembre 2016.

Conclusion

la distinction nette entre anarchisme de fait et anarchisme d'éveil mais révèle aussi la topographie rhizomatique et contrastée du cyber-anarchisme lui-même ? Comment s'orienter dans l'indifférence ontologique des différences ?

*

Lorsqu'il devient à la fois urgent et difficile de voir et de faire voir ces différences, de distinguer entre horizontalité et dérégulation, libération et ubérisation, écologie et économie... Lorsqu'il devient à la fois urgent et difficile d'assigner le non-gouvernable à sa place alors même qu'il frappe de plus en plus fort à la porte des consciences, des inconscients et des corps... C'est à ce moment que l'on comprend que ces doutes eux-mêmes sont déjà des chemins vers d'autres façons de partager, d'agir et de penser. D'être anarchiste.

Il n'y a plus rien à attendre d'en haut.