

Les sous-communs

planification fugitive
et étude noire

S
T
E
F
A
N
O

H
A
R
N
E
Y

&

F
R
E
D

M
O
T
E
N

B
r



o
k

L
E
S

S
O
U
S
-
C
O
M
M
U
N
S

Préface de Jack Halberstam traduite par Sophie Paymal,
avec l'aide de Marie Verry et Manon Schwich.

Traduction collective publiée en français avec l'accord
de Minor Compositions.

Première édition en 2013 par Minor Compositions sous
le titre original *The Undercommons: Fugitive Planning
and Black Study*.

© Association Brook, 2022
Éditions Brook
103 bis rue Gaston Lauriau,
93100 Montreuil

ISBN 978-2-9568700-3-6

Les sous-communs^{~1}

planification
fugitive
et étude noire

STEFANO HARNEY
&
FRED MOTEN



Brook

1 Note de traduction:
ou comme le dit Peggy Pierrot,
les communs souterrains.

Traduction collective depuis l'anglais (États-Unis) par Rémi Astruc, Orestis Athanasopoulos Antoniou, Boris Atrux-Tallau, Laetitia Badaut Haussmann, Antoine Barberon, Katia Barrett, Paul Batik, Nelson Beer, Amina Belghiti, Emma-Rose Bigé, Mélanie Blaison, Elisabeth Boshandrey, Kathleen Bonneaud, Ana Cecilia Breña, Eugene Brennan, Nina Breuer, Willie Brisco, Aimo Buelinckx, Salomé Burstein, Ninn Calabre, Ève Chabanon, Ghalas Charara, Virginie Chavet, Marie Chênel, Camille Chenais, Etienne Chosson, Lisa Colin, Alexandre Collet, Christel Conchon, Thomas Conchou, Sofia Dati, Laure de Selys, Jérôme de Vienne, Florent Dégé, Judith Deschamps, Fig Docher, Eugénie Dubreuil, Diana Duta, Jacob Eisenmann, Abderrahmane El Yousfi, Marion Ellena, Lou Ellingson, Phoebe-Lin Elnan, Iris Fabre, Kim Farkas, Cédric Fauq, Claire Finch, Lucas Fritz, Léa Gallon, Nathalie Garbely, Léa Genoud, Leo Gentil, Valentin Gleyze, Sarah Holveck, Sandrine Honliasso, Caroline Honorien, Nina Kennel, Nora Kervroëdan, Nadir Khanfour, Soto Labor, Tarek Lakhri, Ana Marion, Hélène Mateev, Callisto McNulty, Juliette Mello, Lucas Morin, Violette Morisseau, Léna Monnier, Elena Lespes Muñoz, Margot Nguyen, Jordan Nicholson, Pierre Niedergang, Rokhshad Nourdeh, Léo Osmu, Rebecca Oudin Shannon, Laura Owens, Sophie Paymal, Marielle Pelissero, Céline Peychet, Baptiste Pinteaux, Madeleine Planeix-Crocker, Céline Poulin, Rosanna Puyol, Catherine Quéloz, Mathieu Rajaoba, Eva Fleur Riboli-Sasco, Lily Robert-Foley, Delphine Robet, Pauline Roches, Guillaume Rouleau, Luce Rouyre, Neige Sanchez, Samy Sidali, Jon Solomon, Chloé Subra, Myriam Suchet, Oona Sullivan-Marcus, Laura Trad, Emma Tricard, Sandar Tun Tun, Esther Um, Gemma Ushengewe, Mona Varichon, Alice Wambergue, Mawena Yehouessi.

9	Préface	de Jack Halberstam L'au-delà en délire : avec et pour les sous-commun*es
23	I	La politique encerclée
29	2	L'université et les sous-communs
55	3	Noirceur et gouvernance
73	4	Dette et étude
85	5	Planification et réglementation
101	6	Variations sur la cale
121	7	L'antagonisme général, conversation avec Stephen Shukaitis

Jack Halberstam

*L'au-delà en délire, avec et pour les sous-commun*es*

Ça finit dans l'amour, l'échange, la camaraderie. Ça se termine comme ça commence, en mouvement, entre différentes façons d'être et de se lier, sur le chemin de nouvelles économies : donner, prendre, être avec et pour ; et ça finit par un tour en Buick Skylark vers un tout autre lieu. Surprenant, peut-être, après nous être engagé*es dans la dépossession, la dette, l'exclusion et la violence. Moins surprenant quand tu comprends que les *planifications fugitives et l'étude noire* ont surtout l'intention de chercher à tisser des liens : elles visent à faire cause commune avec le déchirement de l'existence, un déchirement, j'oserai dire, qui est aussi noirceur [*blackness*], qui demeure noirceur et qui malgré tout, restera béant [*broken*] parce que ce livre ne prescrira pas de réparation.

Nous ne cherchons pas à réparer ce qui a été cassé, et alors ? Comment nous résoudre à vivre avec ce déchirement, ce dénuement, ce que Moten et Harney appellent aussi « la dette ». Eh bien, étant donné que la dette est dans

certains cas une histoire de don, dans d'autres une histoire de saisie mais dans tous les cas une histoire de capitalisme, et étant donné que la dette est aussi la promesse d'une possession qu'elle n'honore jamais, nous devons comprendre que la dette est quelque chose qui ne peut être remboursé. Comme le dit Harney, la dette suppose une sorte de relation individualisée à une économie naturalisée basée sur l'exploitation. Pouvons-nous avoir, demandait-il, une autre idée de ce qui est dû, qui ne suppose pas de lien avec les activités de reconnaissance et de réponse, de paiement et de gratitude ? La dette peut-elle « devenir un principe d'élaboration » ?

Moten relie la dette économique au déchirement de l'existence dans un entretien avec Stephen Shukaitis : il reconnaît que certaines dettes doivent être payées et tout particulièrement, que les Blanc*es doivent beaucoup aux Noir*es, pourtant il ajoute : « Je sais aussi que ce qui est censé être réparé est irréparable. Cela ne peut pas être réparé. La seule chose qu'on peut faire c'est complètement démolir ce bordel et construire quelque chose de nouveau. » Les sous-commun*es ne viennent pas payer leurs dettes, ni réparer ce qui a été cassé, ni rafistoler ce qui tombe en lambeaux.

Si vous voulez savoir ce que les sous-commun*es veulent, ce que Moten et Harney veulent, ce que veulent les Noir*es, les indigènes, les queers et les pauvres, ce que nous (les « nous » qui cohabitent dans l'espace des sous-communs) voulons, c'est ça : nous ne pouvons nous satisfaire de la reconnaissance générée par le même système qui certifie a) que rien n'a jamais été cassé b) que nous méritons d'en être la part mutilée. Et donc nous refusons de demander à être reconnu*es et à la place nous voulons mettre en pièces, démanteler, démolir la structure qui limite d'ores et déjà notre capacité à nous trouver les un*es les autres, à regarder derrière elle et à accéder

aux lieux qui, nous le savons, s'étendent hors de ses murs. Nous ne pouvons pas dire quelles nouvelles structures remplaceront celles avec lesquelles nous vivons pour l'instant, parce qu'une fois ce merdier démolì, nous y verrons inévitablement plus clair, différemment, et nous ressentirons de nouvelles manières de vouloir, d'être et de devenir. Ce que nous voulons après « le break ~² » sera différent de ce que nous pensons vouloir avant lui et les deux sont forcément différents du désir qu'être dans le break produit.

Prenons maintenant un autre chemin. Dans la version cinématographique de *Max et les Maximonstres* [*Where The Wild Things Are*] (1963), adaptée en 2009 du livre mélancolique et visionnaire de Maurice Sendak, Max, le petit chercheur qui quitte sa chambre, son logis et sa famille pour partir à l'aventure, vers le sauvage, tombe sur un monde de créatures perdues et délaissées qui en font illico leur roi. Max est le premier roi que les bêtes sauvages n'ont pas mangé et qui n'a pas non plus tenté de les manger et les bêtes sont les premières choses adultes que Max a rencontrées qui veulent connaître son avis, ses opinions et ses principes. Max est puissant parce qu'il est petit tandis qu'elles sont grandes, mais il assure qu'il n'a pas prévu de les manger, ce qui est plus que ce que personne ne leur a jamais promis. Il promet de prendre des chemins de traverse pour « passer entre les mailles du filet » et d'en découdre avec elles si elles se trouvaient trop serrées. Il promet de tenir la tristesse à distance et de fabriquer un monde avec ces bêtes sauvages qui « roulaient des yeux terribles, [...] poussaient de terribles cris, [...] faisaient grincer leur terribles crocs et [...] dressaient vers Max leurs terribles griffes. » Que Max n'arrive pas à rendre les bêtes sauvages heureuses, à les sauver, ni à fabriquer un monde avec elles est moins important que le fait qu'il les ait trouvées, qu'il ait reconnu en elles la fin de quelque chose et la voie possible pour une alternative à son monde. Les bêtes

2 N. d. T. : *break* désigne une rupture, une interruption dans la musique, aussi une faille, peut-être un abîme et un espace de création. Nous avons choisi de le traduire de manière différente selon les passages afin d'en souligner la polysémie en anglais et anglais noir.

Lors d'un après-midi à l'atelier de Sandar, Fred Moten nous disait « in black English, we flip things », « en anglais noir, on retourne les choses ». Fred Moten est aussi l'auteur du livre *In the Break : The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (Duke University Press, 2003). En failance.

sauvages n'étaient pas d'utopiques créatures de contes de fées mais les sujets perdus et rejetés du monde que Max a laissé derrière lui et, parce qu'il va et vient entre le pays Œdipien que sa mère gouverne et un monde sauvage en ruine, il perçoit les paramètres du réel : il distingue ce qui est inclus de ce qui est laissé pour compte, il est alors capable de mettre les voiles vers un nouveau lieu, un lieu qui n'est ni la famille qu'il a quittée, ni le pays où il voudrait retourner.

Moten et Harney veulent désigner un autre endroit, un endroit sauvage qui ne se résume pas à l'espace résiduel de la « bonne » société, servant à délimiter ses zones réelles et régulées : c'est un endroit imprévisible [*wild*] capable de produire indéfiniment et par lui-même une incontrôlable sauvagerie. Nous entrons, à travers Moten et Harney, dans une zone permanente, déjà existante et, comme le dit Harney, « certaines revendications ont déjà été réalisées, satisfaites dans l'appel lui-même ». Décrivant les émeutes de Londres en 2011, Harney montre que les insurrections et les révoltes ne séparent pas « la requête, la revendication et l'appel », mais plutôt qu'elles les imbriquent les unes aux autres : « Je pense que dans l'appel, tel que je l'entends, l'appel, comme celui de l'appel et réponse, la réponse est déjà là avant que l'appel ne retentisse. On est déjà dans quelque chose. » On y est déjà. Pour Moten aussi, on est toujours déjà dans ce que l'on appelle et ce qui nous appelle. L'appel, qui plus est, est toujours un appel au dé-(s)ordre et ce désordre ou ce délire [*wildness*] se manifestent en de nombreux lieux : dans le jazz, l'improvisation, le bruit. Comme l'explique Moten, les sons désordonnés qu'on appelle cacophonie seront toujours taxés « d'extra-musicaux », précisément parce que nous entendons quelque chose en eux qui nous rappelle à quel point notre désir d'harmonie est arbitraire et que dans un autre monde, l'harmonie sonnerait de façon

incompréhensible. Écouter le bruit et la cacophonie nous apprend qu'il existe un monde sauvage hors des structures qui nous habitent et que nous habitons.

Et lorsque cet autre lieu nous appelle, cet au-delà sauvage, cet « au-delà de l'au-delà », selon la terminologie pertinente de Moten et Harney, nous devons nous livrer à une sorte de folie. Moten nous rappelle que Fanon a adopté une posture anti-coloniale tout en sachant que « ça avait l'air fou », mais en tant que psychiatre Fanon savait aussi ne pas accepter la division organique entre la folie et le rationnel : il savait que ce serait fou de ne pas adopter cette posture dans un monde qui l'a assigné au rôle de l'ir-réel, au primitif et au sauvage. Ce que veut Fanon, selon Moten, ce n'est pas la fin du colonialisme mais la fin du positionnement à partir duquel le colonialisme fait sens. Alors, pour mettre un terme au colonialisme, il ne s'agit pas de dire la vérité au pouvoir ~³, mais d'habiter la folie, l'absurdité et les vociférations du langage de l'autre, celui que le colonialisme a rendu insignifiant^{*e}. D'ailleurs, pour Moten et Harney dans la lignée de Fanon, la noirceur, c'est la volonté exaltée d'être dans l'espace abandonné du colonialisme, des règles et de l'ordre. Moten nous y emmène, en disant finalement de Fanon : « À un moment, il me semble, il en arrive à croire au monde, soit à un autre monde, où nous habitons et peut-être même cultivons cette absence, ce lieu qui émerge ici et maintenant, dans l'espace et dans le temps du souverain, comme absence, obscurité, mort, comme des choses qui ne sont pas (comme le dirait John Donne) ».

Le chemin vers le sauvage est pavé de refus. Si nous commençons *Les sous-communs* quelque part, nous commençons avec le droit de refuser ce qui nous a été refusé. Moten et Harney, citant Gayatri Spivak, appellent ce refus le « droit premier », un type de refus décisif puisqu'il désigne le refus des choix tels qu'ils sont proposés.

3 N. d. T. : en anglais « *speaking truth to power* » fait référence à une stratégie politique pacifiste, notamment de lutte indépendantiste.

Chandan Reddy, dans *Freedom with Violence* (2011), dit en ce sens qu'au moment du scrutin, on ne peut pas s'opposer au mariage homosexuel. Il peut être critiqué parce qu'il institutionnalise l'intimité, mais, face aux urnes et stylo en main, tu n'as le choix qu'entre oui ou non et, dans ce cas, le non pourrait bien être pire que le oui. C'est donc le choix tel qu'il t'est proposé qu'il faut refuser.

Moten et Harney analysent aussi ce que pourrait signifier refuser ce qu'ils appellent « l'appel à l'ordre ». Et ce que signifierait, en outre, le refus d'appeler les autres à l'ordre, de refuser l'interpellation et le rétablissement de la loi. Quand nous refusons, indiquent Moten et Harney, nous créons de la dissonance et surtout, nous la laissons se perpétuer : lorsque nous entrons dans une classe et que nous refusons d'appeler le groupe à l'ordre, nous permettons à l'étude de se poursuivre, une étude dissonante certes, désorganisée, mais une étude qui précède notre appel et qui continuera après que nous avons quitté la pièce. Ou encore, si nous écoutons de la musique, nous devons refuser l'idée qu'elle ne se produise que lorsqu'un*e musicien*ne entre et attrape un instrument : la musique c'est aussi l'anticipation d'un concert, les bruits d'appréciation qu'elle suscite et la parole qui se déroule à travers elle et à son propos, qui la fabrique, l'aime et y réside alors qu'on écoute. Et donc, quand on refuse cet appel à l'ordre – læ professeur*e ouvrant le livre, læ chef*fe d'orchestre prenant sa baguette, l'intervenant*e demandant le silence, le bourreau resserrant la corde, nous refusons l'ordre en tant que distinction entre bruit et musique, bavardage et connaissance, douleur et vérité.

Ce genre d'exemple est au cœur du monde des sous-communs de Moten et Harney : les sous-communs ne sont pas un domaine de rébellion ou de production critique, ça n'est pas un endroit dans lequel nous « [...] pren[ons] les armes contre une mer de troubles / Et de

leur faire front, et d'y mettre fin ~4». Les sous-communs sont un espace-temps toujours présent. Notre objectif – et ici le « nous » est toujours le mode adéquat du discours – n'est pas de mettre un terme aux troubles mais de mettre fin au monde qui crée les problèmes spécifiques que nous devons combattre. Moten et Harney refusent l'orchestration logique du refus en inactivité, absence de projet ou entrave aux décisions politiques sérieuses. Ils nous apprennent à écouter le bruit que nous faisons et à refuser ce qu'on nous propose pour réécrire ce bruit en « musique ».

Dans l'article « L'université et les sous-communs », que beaucoup connaissent déjà, Moten et Harney se rapprochent au plus près de l'explication de leur mission. En refusant d'être pour ou contre l'université et en expliquant que l'universitaire critique participe justement au maintien de la logique du pour et du contre, Moten et Harney nous guident jusqu'aux « Sous-communs des Lumières », là où les intellectuel*les subversif*ves s'engagent à la fois dans l'université et dans la fugitivité : « là où le travail est accompli, là où le travail est subverti, là où la révolution est toujours noire, toujours forte ». Nous apprenons que l'intellectuel*le subversif*ve est dilettante, irrévérencieux*se, passionné*e et déloyal*e. L'intellectuel*le subversif*ve ne travaille pas en faveur du développement de l'université ni de son changement, iel ne se tue pas à la tâche et ne formule pas non plus d'« antagonisme général » à partir de la souffrance au travail. En fait, l'intellectuel*le subversif*ve s'éclate et voudrait que ça soit plus intense et plus sauvage. Iel ne veut pas d'un lieu à ellui, iel veut faire partie du monde, y être avec d'autres et en faire un monde nouveau. Moten insiste : « Comme Deleuze. Je crois au monde et je veux en être. Je veux en être jusqu'au bout parce que je crois en un autre monde pour le monde et je veux en être, dans ça. Et j'ai prévu de garder la foi, comme

4 N. d. T. : William Shakespeare,
La tragédie d'Hamlet,
prince de Danemark, III, 1,
trad. Yves Bonnefoy,
Le Livre de poche, 1959.

Curtis Mayfield [*I plan to stay a believer*]. Mais tout ça me dépasse, ça va bien au-delà de Stefano et moi, et à travers le monde : l'autre chose, l'autre monde, le bruit joyeux de l'eschaton scandé et dispersé, le refus sous-commun de l'université de la misère. »

Ainsi, la mission des habitant*es des sous-communs est de reconnaître que lorsqu'on cherche à faire mieux, on ne le fait pas juste pour l'Autre, on doit aussi le faire pour soi. Les hommes peuvent penser qu'ils sont « compréhensifs » en devenant féministes, les blanc*hes qu'ils sont dans le coup en s'opposant au racisme, mais personne ne sera jamais capable d'embrasser l'entreprise de « démolition du bordel » sauf à réaliser que les structures auxquelles on s'oppose ne sont pas seulement violentes pour certain*es d'entre nous : elles le sont pour nous touxtes. Les hiérarchies de genre sont violentes pour les hommes ainsi que pour les femmes et elles sont très violentes pour le reste d'entre nous. Les hiérarchies raciales ne sont ni rationnelles ni ordonnées, elles sont confuses et incompréhensibles et doivent être combattues précisément par ceux qui en bénéficient d'une quelconque manière. Ou pour reprendre les mots de Moten : « La coalition émerge de ta reconnaissance du fait que c'est tout pété pour toi, de la même façon que tu as déjà compris que c'est tout pété pour nous. Je n'ai pas besoin de ton aide. J'ai juste besoin que tu comprennes que cette merde t'achève aussi, bien que plus doucement, tu captés espèce d'enfoiré*e ? »

La coalition se forme parce que nous reconnaissons que nous devons changer les choses ou mourir. Nous touxtes. Nous devons changer tout ce qui est bousillé et le changement ne peut pas venir sous la forme de ce que nous pensons être « révolutionnaire » – le déferlement masculiniste ou la confrontation armée. La révolution viendra sous une forme que nous ne pouvons pas encore imaginer. Moten et Harney proposent de nous y préparer

maintenant en entrant dans l'étude. L'étude en tant que mode de pensée avec d'autres, détachée de la pensée exigée par l'institution, nous prépare à être intégrée*es dans ce qu'Harney appelle le « avec et pour » afin de nous permettre de passer moins de temps à nous braquer les un*es contre les autres.

Comme dans toutes les rencontres qui fabriquent le monde ou qui le font voler en éclat, quand tu entres dans ce livre et que tu apprends comment être avec et pour, en coalition et en route vers le lieu que nous sommes déjà en train de construire, tu ressentiras aussi de la peur, de l'appréhension, de l'inquiétude et de la désorientation. Moten et Harney te diront que la désorientation n'est pas seulement malencontreuse mais nécessaire, parce que tu ne te déplaceras plus d'un endroit à un autre, tu feras plutôt déjà bien partie « du "mouvement des choses" et en chemin vers cette vie sociale illégale, cette vie de rien. » Le mouvement des choses peut être touché et senti, il existe dans le langage et dans les rêves, il est vol, geste, il est la fugitivité même. La fugitivité n'est pas seulement la fuite, « l'exode » chez Paolo Virno, ou dans les termes de Hardt et Negri : la fugitivité, c'est de ne pas s'installer. Cette manière d'être en mouvement a appris que « les Organisations sont un obstacle au fait de s'organiser » (Le comité invisible, *L'insurrection qui vient*) et qu'il y a des espaces et des modalités qui existent indépendamment du logique, de la logistique, du rangé et du positionné. Moten et Harney parlent d'une façon « d'être ensemble sans domicile [*homelessness*] » sans idéaliser l'absence de domicile et sans en faire une simple métaphore. Être sans abri est un état de dépossession que nous recherchons et que nous embrassons : « Est-ce que cet être ensemble sans chez-soi, ce jeu du refus de ce qui nous a été refusé, cette appositionnalité sous-commune, peut être un endroit duquel n'émerge ni la conscience de soi, ni le savoir de

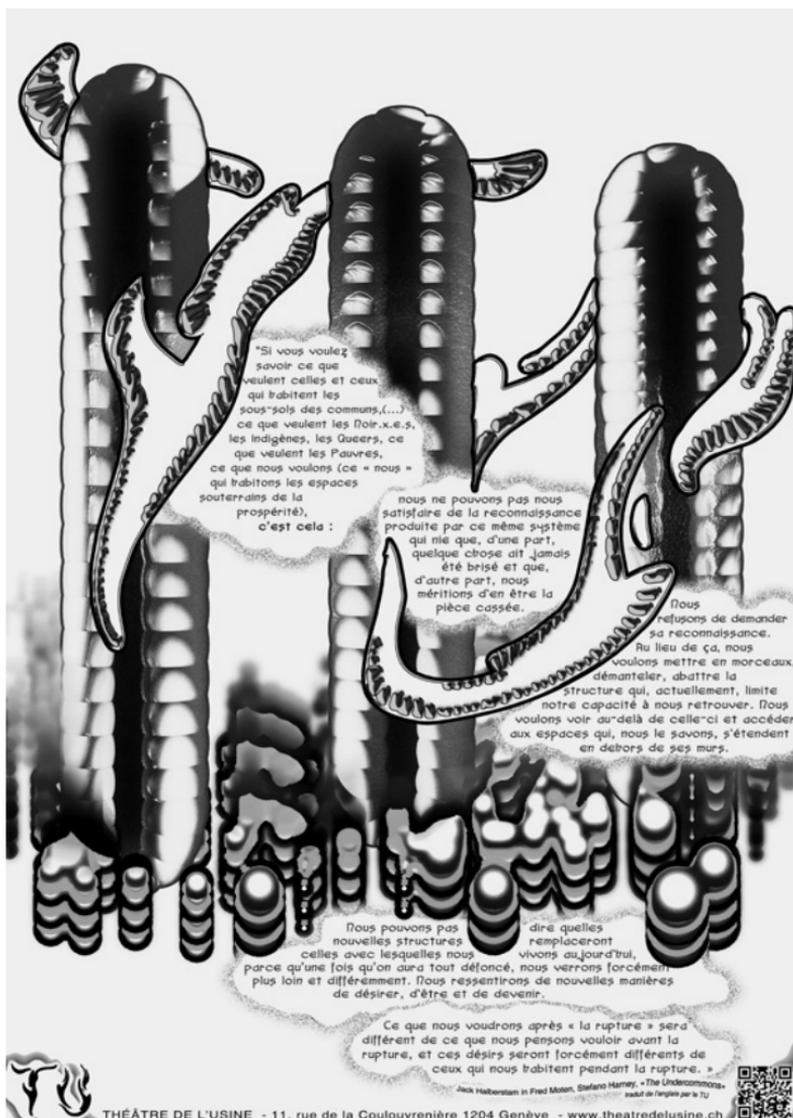
l'autre, mais une improvisation qui provient de l'autre versant d'une question qui n'a pas été posée ? » Je pense que c'est ce que Jay-Z et Kanye West (une autre unité d'étude collaborative) appellent « No Church in The Wild » [Pas d'église dans la hess ~⁵].

Pour Fred Moten et Stefano Harney, nous devons faire cause commune avec les désirs et les (non)positions qui nous semblent folles et inimaginables : nous devons, au nom de cette alliance, refuser ce qui nous a été en premier lieu refusé ; remodeler le désir, réorienter l'espoir et ré-imaginer les possibilités à partir de ce refus, et nous devons le faire indépendamment des rêves nichés dans le droit et la respectabilité. Loin de là, nos rêves doivent venir de ce que Moten et Harney appellent, en citant Frank B. Wilderson III, « la cale » [*the hold*] : « Et c'est ainsi que nous restons dans la cale, dans la faille, comme si nous entrions encore et encore dans le monde cassé pour suivre une compagnie visionnaire et nous y joindre. » *The hold* est ici la cale du bateau d'esclaves, mais c'est aussi la prise ~⁶ que nous avons sur la réalité et les rêves, la prise qu'ils ont sur nous et la prise sur l'autre à laquelle on décide de renoncer, préférant à la place toucher, être avec, aimer. S'il n'y a pas de répit dans la hess, s'il existe une étude plutôt que la production de savoirs, s'il existe une façon d'être ensemble dans le déchirement, s'il existe des sous-communs, alors nous devons touxtes trouver le chemin qui nous y mène. Et ce ne sera pas là où sont les bêtes sauvages, ce sera un endroit où le refuge n'est plus nécessaire et tu comprendras que tu y étais déjà depuis le début.

Love,
J

5 N. d. T. : ou « pas d'église dans la vie sauvage ».

6 N. d. T. : « la cale » et « la prise » sont en effet homonymiques en anglais et font partie du large répertoire polysémique avec lequel Moten et Harney ne cessent de jouer.



"Si vous voulez savoir ce que veulent celles et ceux qui habitent les sous-sols des communs,...) ce que veulent les Noir.x.e.s, les Indigènes, les Queers, ce que veulent les Pauvres, ce que nous voulons (ce « nous » qui trahit les espaces souterrains de la prospérité), c'est cela :

nous ne pouvons pas nous satisfaire de la reconnaissance produite par ce même système qui nie que, d'une part, quelque chose ait jamais été brisé et que, d'autre part, nous méritions d'en être la pièce cassée.

Nous refusons de demander sa reconnaissance. Au lieu de ça, nous voulons mettre en morceaux, démanteler, abattre la structure qui, actuellement, limite notre capacité à nous retrouver. Nous voulons voir au-delà de celle-ci et accéder aux espaces qui, nous le savons, s'étendent en dehors de ses murs.

Nous pouvons pas dire quelles nouvelles structures remplaceront celles avec lesquelles nous vivons aujourd'hui, parce qu'une fois qu'on aura tout défoncé, nous verrons forcément plus loin et différemment. Nous ressentirons de nouvelles manières de désirer, d'être et de devenir.

Ce que nous voudrions après « la rupture » sera différent de ce que nous pensions vouloir avant la rupture, et ces désirs seront forcément différents de ceux qui nous trahissent pendant la rupture. »

Jack Halberstam in Fred Moten, Stefano Harney, « The Undercommons », traduit de l'anglais par le TU

THÉÂTRE DE L'USINE - 11, rue de la Coulouvrenière 1204 Genève - www.theatredelusine.ch

Affiche réalisée pour le TU – Théâtre de l'Usine à Genève par Roland Lauth / AuthessX (visuel), Hélène Mateev et Léa Genoud (concept).

*Pour notre mentor,
Martin L. Kilson*

1

La politique encerclée ~⁷

7
N. d. T :
surrounded,
encerclée
ou entourée,
et *surround*,
l'entour,
les parages,
autour,
entourage,
alentour.
To surround,
accompagner,
embrasser,
assiéger,
cerner,
assaillir,
troubler.

Dans sa célèbre analyse anti-impérialiste du cinéma hollywoodien, Michael Parenti décrit la façon « à l'envers » dont ce « médium créateur d'illusions » représente l'installation coloniale. Dans des films tels que *Sur la piste des Mohawks* (1939) ou *Shaka Zulu* (1987), le colon est représenté encerclé par des « natif*ves », inversant, selon Parenti, le rôle de l'agresseur*se pour faire passer la colonisation pour de l'auto-défense. En effet, dans ces films, l'agression et l'auto-défense sont inversées, mais l'image d'un fort assiégé n'est pas fausse. En réalité, la fausse image est celle qui émerge quand une critique de la vie militarisée est fondée sur l'oubli de la vie qui l'entoure. Le fort a vraiment été encerclé, il est assiégé par ce qui l'entoure toujours, le commun au-delà et en dessous – avant et devant – l'enclos. L'entour s'oppose à la stratégie du *laager* ~⁸ en son sein, il bouscule les faits sur le terrain avec de la planification ~⁹ [*planning*] hors-la-loi.

Notre tâche est l'auto-défense de l'entour face aux dépossessions répétées et ciblées de l'incursion armée du colon. Et alors que la violence acquisitive entraîne cette auto-défense, c'est le recours à la possession de soi face à la dépossession (en d'autres termes, un recours à

8 N. d. T. : stratégie coloniale qui consiste à installer un camp militaire protégé par des chariots mis en cercle, utilisée notamment en Afrique du Sud et en Amérique du Nord au XIX^e siècle.

la politique) qui constitue le vrai danger. La politique est une attaque continue contre le commun – l’antagonisme général et générateur – depuis l’intérieur de l’entour.

Prenez le *Black Panther Party for Self-Defense*, les premier*es théoricien*nes de la révolution de l’entour, le noir avant et devant, le déjà là et l’à venir. Leur double engagement dans la révolution et l’auto-défense émerge avec la réalisation que la préservation de la vie sociale noire est articulée dans et avec la violence de l’innovation. Ceci n’est pas une contradiction si la chose nouvelle, qui se détermine toujours par elle-même, vit déjà autour et sous les forts, les commissariats, les routes fliquées et les tours de prison. Les Panthers ont théorisé la révolution sans la politique, c’est-à-dire une révolution sans sujet ni instance de décision. Contre la loi parce qu’iels produisaient la loi, iels mettaient en pratique une planification continue de l’être possédé*e, désespérément, joyeusement et perpétuellement endetté*e, disposé*e à l’étude inachevée, l’étude en contrepoint de, et dans le bien commun, la pauvreté et la noirceur [*blackness*] de l’entour.

L’auto-défense de la révolution est confrontée non seulement à la brutalité mais aussi à l’image fausse de l’enclos. La dure matérialité de l’irréel nous convainc que nous sommes encerclé*es, que nous devons prendre possession de nous-mêmes, nous corriger, rester dans l’urgence, campé*es sur nos positions, installé*es, déterminé*es, ne protégeant rien d’autre qu’un droit illusoire à ce que nous n’avons pas, que les colons prennent pour et comme les communs. Mais à l’heure du/des droit/s, les communs sont déjà loin, dans un mouvement du et vers le commun qui les entoure, eux et leur enclos. Tout ce qui reste c’est la politique, mais même la politique des communs, celle de la résistance à la clôture, ne peut être qu’une politique intéressée, une politique de la finalité, de la correction, visant à réguler le commun. Et même lorsqu’il s’avère que

9 N. d. T.: nous traduisons d’abord *planning* par « faire des plans » (des plans sur la comète, c’est quoi ton plan ?), mais nous utilisons ensuite « planification », ayant en tête l’idée de souligner l’apparent paradoxe d’une planification

fugitive, d’une planification qui s’oppose aux politiques, aux mesures gouvernementales. Placer la planification, toute sa précision et son sérieux, du côté d’une lutte anti-impérialiste souterraine.

les élections gagnées sont en réalité un échec, et que la bombe explose et/ou échoue à exploser, le commun s'entête comme une sorte d'ailleurs, d'ici, d'autour, au sol ; il encercle des faits hallucinogènes. Pendant ce temps, la politique continue son combat. Elle prétend défendre ce qu'elle n'a pas enfermé ; elle enferme ce qu'elle ne peut pas défendre mais seulement mettre en danger.

Le colon, installé en politique, s'arme au nom de la civilisation tandis que la critique initie l'auto-défense de ceux d'entre-nous qui perçoivent de l'hostilité dans l'union civile de la colonisation et de l'enfermement. Nous affirmons, avec raison, que si notre regard critique est suffisamment affûté, c'est mal et pas cool d'avoir une place au soleil dans cette atmosphère étouffante et sale ; dans cette maison que le shérif bâtissait au cœur d'une zone radioactive. Et si la précision de nos yeux est telle qu'ils portent plus loin, nous poursuivons la police pour la mener au tribunal. Après avoir cherché la politique pour mieux l'éviter, nous nous rapprochons les un*es des autres afin d'être à côté de nous-mêmes, parce que nous aimons le monde de la nuit qui n'est pas le droit chemin. La critique nous apprend que la politique est radioactive, mais la politique est la radiation de la critique. Donc il importe de savoir combien de temps on va devoir faire ça, combien de temps on va devoir être exposé*es aux effets mortels de cette énergie antisociale. La critique met en danger la socialité qu'elle est censée défendre, non pas parce qu'elle pourrait se replier sur elle-même pour nuire à la politique, mais parce qu'elle se tournerait vers la politique puis vers le dehors, depuis le fort vers l'entour, si ce n'était pour la préservation, une célébration de ce que nous défendons, la force sociopoétique dans laquelle nous nous emmitouflons, puisque nous sommes pauvres. Défaire notre critique, nos propres positions, nos remparts, c'est de l'auto-défense doublée de préservation de soi. Cette

démolition se produit en mouvement, telle un châle, l'armure de la fuite. On court à la recherche d'une arme, on court de plus belle pour la laisser tomber. Et on peut la laisser tomber : pour muni*es que l'on soit, pour armé*es que l'on soit, l'ennemi qu'on affronte est aussi une illusion.

Une dévotion inconditionnelle à la critique de cette illusion nous rend délirant*es. Dans la combine de la politique nous sommes insuffisant*es, rares, nous attendons en poches de résistance, dans les cages d'escaliers, les ruelles, en vain. La fausse image et sa critique menacent le commun avec la démocratie, qui est juste toujours à venir, de sorte qu'un jour, qui ne viendra juste jamais, on sera plus que ce qu'on est. Mais on est déjà. On est déjà là, en mouvement. Ça fait un moment qu'on est dans les parages. On est plus que la politique, plus qu'établi*es, plus que démocratiques. On accompagne la fausse image de la démocratie pour la démonter. Chaque fois qu'elle tente de nous enfermer dans une décision, on est indécis*es. Chaque fois qu'elle tente de représenter notre volonté, on est réticent*es. Chaque fois qu'elle tente de s'implanter, on est déjà parti*es (parce qu'on est déjà là, en mouvement). On se renseigne et on explique et on jette le sort dont on est sous l'emprise, le sort qui nous dit quoi faire, comment on doit s'(é)mouvoir, ici, où l'on danse la guerre de l'apposition. On est dans une transe qui est au-dessous et autour de nous. On la traverse et elle nous accompagne, dehors, au-delà des colonies, au-delà des réaménagements, là où tombe la nuit noire, là où l'on déteste être seul*es, de retour à l'intérieur pour dormir jusqu'au matin, boire jusqu'au matin, planifier jusqu'au matin, comme l'étreinte commune, à l'intérieur même, et autour, dans l'entour.

Dans la lumière du jour, critique et claire, des administrateur*ices illusoire murmurent notre besoin d'institutions, et toute institution est politique et toute

politique est correctionnelle. De sorte que les institutions correctionnelles semblent nécessaires dans le commun, pour l'installer, nous corriger. Mais on ne restera pas corrigé*es. Aussi incorrect*es que l'on est, il n'y a pas de problème avec nous. On ne veut pas être correct*es et on ne se laissera pas corriger. La politique propose de nous rendre meilleur*es, mais on était déjà bien dans la dette mutuelle qui ne peut jamais être réparée. On se doit les un*es aux autres de falsifier l'institution, de rendre la politique incorrecte, de réfuter notre propre détermination. On se doit les un*es aux autres l'indéterminé. On se doit tout.

Renoncer à la responsabilité politique? Ok. Peu importe. Nous sommes juste anti-politiquement romantiques quant à la vie sociale existante. Nous ne sommes pas responsables de la politique. Nous sommes l'antagonisme général à la politique, rôdant autour de chaque tentative de politiser, chaque injonction à l'auto-gouvernance, chaque décision souveraine et sa version miniature dégradée, chaque État émergent et *home sweet home*. Nous sommes disruption et consentement à la disruption. Nous préservons le soulèvement. Envoyé*es pour accomplir par l'abolition, renouveler en bousculant, faire tomber la clôture dont la vénalité incommensurable est inversement proportionnelle à sa surface réelle, nous tenons la politique encerclée. Nous ne pouvons pas nous représenter nous-mêmes. Nous ne pouvons pas être représenté*es.

L'université
et les sous-communs

La philosophie opère ainsi traditionnellement une critique du savoir qui est en même temps une dénégation du savoir (c'est-à-dire de la lutte des classes). Aussi sa position peut-elle être qualifiée d'ironie à l'égard du savoir, qu'elle met en question, sans jamais toucher à ses fondements. La mise en question du savoir s'achève toujours dans la philosophie par une restauration du savoir : mouvement que les grands philosophes remarquent toujours chez les autres.

– Jacques Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie, politique d'Althusser*.

Je suis un homme noir, premièrement parce que je suis contre ce qu'ils nous ont fait et qu'ils continuent de nous faire, et deuxièmement, j'ai un mot à dire sur la nouvelle société à construire parce que je représente une grande part dans ce qu'ils ont cherché à discréditer.

– C. L. R. James, *C. L. R. James: His Life and Work*.

La seule relation possible à l'université
aujourd'hui est une relation criminelle

Pour emprunter les mots de Pistolet à la fin de *Henri V*, comme il nous les emprunterait sûrement, «à l'université je volerai, et là-bas je volerai». C'est aujourd'hui la seule relation possible à l'université étatsunienne. Et c'est peut-être le cas des universités partout ailleurs. C'est sûrement vrai de l'université en général. Mais c'est certainement le cas aux États-Unis : on ne peut pas nier que l'université est un lieu de refuge et on ne peut pas accepter que l'université soit un lieu de raison éclairée. Dans de telles conditions, on ne peut que se faufiler dans l'université et y voler tout ce qu'on peut. Abuser de son hospitalité, contrarier sa mission, rejoindre sa colonie de réfugié*es, son campement gitan, être dans mais pas de – voilà le chemin de l'intellectuel*le subversif*ve au sein de l'université moderne.

Inquiétez-vous pour l'université. Voilà aujourd'hui l'injonction aux États-Unis, une injonction qui a une longue histoire. Appelez à sa réhabilitation comme Harold Bloom, Stanley Fish ou Gerald Graff. Appelez à sa réforme comme Derek Bok, Bill Readings ou Cary Nelson. Appelez-en à elle comme elle en appelle à vous. Mais pour l'intellectuel*le subversif*ve, tout ça se déroule en haut, entre gens polis, parmi les hommes rationnels. Après tout, l'intellectuel*le subversif*ve est venu*e sous de faux prétextes, avec les mauvais papiers, par amour. Son travail est aussi nécessaire qu'indésiré. L'université a besoin de ce qu'iel porte mais ne peut supporter ce qu'iel apporte. Et en plus de tout ça, iel disparaît. Iel disparaît dans les souterrains, au plus bas des bas-fonds de la communauté marronne de l'université, dans les *sous-communs de la raison éclairée*, là où le travail est accompli, là où le travail est subverti, là où la révolution est toujours noire, toujours forte.

Quel est ce travail et quelle est sa capacité sociale, à la fois de reproduire l'université et de produire la fugitivité ? Si on répondait « enseigner », cela reviendrait à faire le travail de l'université. Enseigner n'est rien de plus qu'une profession et une opération de « ce cercle onto- et auto-encyclopédique de l'État » que Jacques Derrida nomme l'Universitas. Mais il est utile d'invoquer cette opération pour entrevoir le trou dans la clôture par lequel passe le travail, pour apercevoir son bureau de recrutement, ses loges de nuit. L'université a besoin du travail d'enseignement, malgré elle, ou en tant que telle, elle lui est identique et est ainsi effacée par lui. Ce n'est pas l'enseignement qui détient cette capacité sociale, mais quelque chose qui produit l'autre face cachée de l'enseignement, une pensée à travers la peau de l'enseignement vers une orientation collective de l'objet de la connaissance en tant que projet futur, et un engagement envers ce que l'on veut nommer organisation prophétique. Mais c'est l'enseignement qui nous y amène. Avant les bourses, la recherche, les colloques, les livres et les revues, il y a l'expérience d'apprendre et d'enseigner. Avant le poste de chercheur*se sans obligation de cours, avant les doctorant*es qui corrigent les copies, avant la ribambelle d'années sabbatiques, avant la réduction permanente de la charge d'enseignement, avant la nomination à la direction du Centre, l'assignation de la pédagogie à une discipline nommée éducation, avant le cours conçu pour être un prochain livre, il y a eu l'enseignement.

Le temps où l'on enseigne pour manger est donc souvent considéré à tort comme une étape, comme si un jour il ne faudrait plus enseigner pour manger. Si ce stade perdure, c'est qu'il y a une pathologie sociale à l'intérieur de l'université. Mais si la transmission de l'enseignement se fait avec succès, l'étape est franchie, et l'enseignement est assigné à ceux qui sont connu*es pour rester à ce stade, celui du travail socio-pathologique de l'université.

De manière intéressante, Kant nomme un tel stade « la minorité auto-infligée ». Il tente de l'opposer à « la détermination et [au] courage d'utiliser sa propre intelligence sans être guidé*e par un*e autre ». « Aie le courage d'utiliser ta propre intelligence ». Mais qu'est-ce que cela voudrait dire si l'enseignement – ou plutôt ce qu'on pourrait appeler « l'au-delà de l'enseignement » – était précisément cela même qu'on nous demande de dépasser, d'arrêter de se nourrir ? Et qu'en est-il de ces minorités qui refusent, la tribu des taupes qui ne reviendront pas de l'au-delà (cet au-delà de « l'au-delà de l'enseignement »), comme s'ils ne seraient pas sujets, comme s'ils voulaient penser en tant qu'objets, en tant que minorité ? Les sujets parfaits de la communication, ceux qui sont parvenu*es à dépasser l'enseignement, les verront certainement comme des rebuts. Mais leur travail collectif remettra toujours en question celui qui se soumet réellement aux ordres de la raison éclairée. Les rebuts vivent pour ces moments au-delà de l'enseignement, lorsque tu offres la formule belle et inattendue – inattendue, personne ne la réclamait, belle, elle ne reviendra jamais. Est-ce que ça vaut vraiment mieux d'être le biopouvoir de la raison éclairée ?

Peut-être que le biopouvoir de la raison éclairée sait cela, ou peut-être qu'il ne fait que réagir au statut d'objet de ce travail, comme il le doit. Bien qu'il dépende de ces taupes, de ces réfugié*es, il les dira a-collégiales, dénuées d'esprit pratique, naïves, peu professionnelles. Et on se verra parfois accorder une dernière chance d'être pragmatique – pourquoi voler alors qu'on peut tout avoir, demanderont-ils. Mais si on esquive cette interpellation, ni pour ni contre, que l'on file les poches pleines, dans les souterrains de l'université, dans les Sous-communs – cela sera perçu comme du vol, comme un acte criminel. Et c'est en même temps le seul acte possible.

Dans ces sous-communs de l'université, on peut voir qu'il n'est pas question de concevoir l'enseignement contre la recherche, ni même l'au-delà de l'enseignement contre l'individualisation de la recherche. Entrer dans cet espace c'est habiter la rupture et le ravissement du dévoilement des communs que la raison fugitive incarne, le criminel, ce qui est matricide, queer, dans la cuve, sur le chemin de la vie volée, la vie volée par la raison éclairée et volée en retour, où les communs font abri, où l'abri fait les communs. Ce qui se passe vraiment dans l'au-delà de l'enseignement, ce n'est pas l'accomplissement de soi, ce n'est pas la validation, ni la certification ; il s'agit de permettre à la subjectivité d'être illicitement dépassée par d'autres, une passion radicale et une passivité telles qu'on en devient inaptes à la sujétion, parce qu'on ne possède pas cette sorte de capacité d'agir qui peut retenir les forces régulatrices du statut de sujet, et on ne peut pas serrer l'écrou auto-interpellatif que la sujétion du biopouvoir requiert et récompense. Ce n'est pas tant l'enseignement que la prophétie dans l'organisation de l'acte d'enseigner. La prophétie qui prédit sa propre organisation et qui est alors accomplie, en tant que communs, et la prophétie qui dépasse sa propre organisation et ainsi ne peut qu'être organisée. À l'organisation prophétique des sous-communs s'oppose son propre travail mortifère pour l'université, et au-delà de ça, la négligence de la professionnalisation, et la professionnalisation de l'universitaire critique. Ainsi, les sous-communs sont toujours des quartiers dangereux.

Comme Fredric Jameson nous le rappelle, l'université dépend « des critiques façon Lumières et de la démystification de la croyance et de l'idéologie engagée, afin de dégager le terrain pour une planification et un "développement" sans entraves ». Voilà la faiblesse de l'université, la faille dans sa sécurité intérieure. Elle a besoin d'une

force de travail pour ces « critiques façon Lumières » mais, d'une manière ou d'une autre, le travail s'échappe toujours.

Les sujets prématurés des sous-communs ont pris l'appel au sérieux, ou bien ils ont dû être sérieux quant à l'appel. Ils n'étaient pas sûrs de leurs plans, trop mystiques, trop emplis de croyance. Et pourtant cette force de travail ne peut se reproduire elle-même, elle doit être reproduite. L'université œuvre pour le jour où elle sera capable, comme le capital en général, de se débarrasser du problème de la main d'œuvre. Elle sera alors capable de reproduire une force de travail qui se comprendra non seulement comme contingente mais aussi comme dangereuse pour le développement du capitalisme. Une grande partie de la pédagogie et du savoir universitaire est déjà engagée dans cette direction. Les étudiant*es doivent en venir à se considérer comme le problème, ce qui, contrairement aux lamentations des critiques restaurationnistes de l'université, est précisément ce que signifie être un*e consommateur*ice : porter le fardeau de la réalisation et être toujours nécessairement en inadéquation avec elle. Plus tard, ces étudiant*es seront parfaitement capables de se voir comme des obstacles à la société, ou peut-être, au moyen d'une vie d'apprentissage, iels en viendront à se diagnostiquer elleux-mêmes comme étant le problème.

Pourtant, le rêve d'un travail indifférencié se sachant superflu est précisément interrompu par le travail de déblayage des barricades en feu de l'idéologie. S'il vaut mieux que cette fonction policière soit entre les mains de quelques-un*es, elle présente toujours le travail comme différence, le travail comme développement d'un autre travail, et donc le travail comme source de richesse. Et même si cette critique façon Lumières, comme nous le suggérons ci-dessous, infuse et embrasse tout développement autonome comme résultat de cette différence dans le travail, il y a ici une lézarde, un passage à gué,

un endroit où atterrir, sous les rochers. L'université a encore besoin de ce travail clandestin pour préparer cette force de travail indifférenciée, dont la spécialisation croissante et les tendances managériales, encore une fois contre les restaurationnistes, représentent précisément l'intégration réussie de la division du travail à l'univers d'échanges qui dicte la loyauté des restaurationnistes.

Introduire ce travail au-dessus du travail, et lui donner un espace pour son développement, engendre des risques. Comme les forces de police coloniale involontairement recrutées dans les quartiers des guérillas, le travail universitaire peut abriter des réfugié*es, des fugitif*ves, des renégat*es, des bâti*es. Mais l'université a de bonnes raisons de croire que de tels éléments seront démasqués ou bien contraints à la vie souterraine. Des précautions ont été prises, on a dressé des listes de livres, mené des évaluations, lancé des invitations à contribuer. Pourtant, contre ces précautions se dressent l'immanence de la transcendance, la nécessaire dérégulation, les possibilités de criminalité et de fugitivité que requiert le travail sur le travail. Les communautés marronnes de professeur*es d'écriture, d'étudiant*es livré*es à elleux-même, d'historien*nes marxistes assistant*es, de professeur*es de management sorti*es du placard ou queer, des départements d'*ethnic studies* d'universités publiques, des programmes de cinéma interrompus, d'éditeur*ices de journaux étudiants yéménites dont le visa a expiré, de sociologues d'universités historiquement noires et d'ingénieur*es féministes. Et que dira l'université de ceux-là ? Elle dira qu'ils sont peu professionnel*les. Ceci n'est pas une accusation arbitraire. C'est l'accusation à l'encontre des plus que professionnel*les. Comment ceux qui dépassent la profession, qui dépassent et en dépassant s'échappent, comment ces marron*nes se problématisent, problématisent l'université, forcent l'université à

les considérer comme un problème, comme un danger ? Pour faire court, les sous-communs ne sont pas l'espèce de communauté fantaisiste et désinvoltée invoquée par Bill Readings à la fin de son livre. Les sous-communs, ses marron*nes, sont toujours en guerre et se cachent toujours.

Il n'y a pas de distinction entre l'université étatsunienne et la professionnalisation

Si l'on peut certes écrire quelque chose à la surface de l'université, si l'on peut par exemple écrire dans l'université à propos des singularités – ces événements qui refusent la catégorie abstraite ou individuelle du sujet bourgeois – ne peut-on pas dire qu'il n'y a pas de place dans l'université elle-même ? Il y a certainement de la place ici pour une théorie, un colloque, un ouvrage, une école de pensée ? L'université rend certainement aussi la pensée possible ? N'est-ce pas la vocation de l'université comme Universitas, comme sciences humaines et arts, de fabriquer les communs, fabriquer le public, fabriquer la nation de la citoyenneté démocratique ? N'est-il dès lors pas important de protéger cette Universitas – quelles que soient ses impuretés – de la professionnalisation dans l'université ? Mais demanderions-nous ce qui n'est déjà pas possible, dans ces discussions de couloirs, parmi les bâtiments, dans les salles de l'université, au sujet des possibles ? Comment la pensée du dehors, telle que Gayatri Spivak l'entend, n'est-elle déjà pas possible dans cette plainte ?

Les marron*nes en savent quelque chose des possibles. Iels sont la condition de possibilité de la production du savoir dans l'université – les singularités contre les auteur*ices de la singularité, les auteur*ices qui écrivent, publient, voyagent et parlent. Il n'est pas simplement

question du travail secret sur lequel est élevé un tel espace, même si bien évidemment un tel espace est élevé sur le travail collectif et par celui-ci. C'est plutôt qu'être un*e universitaire critique dans l'université c'est être contre l'université, et être contre l'université c'est toujours la reconnaître et être reconnu*e par elle, instituer la négligence de cet extérieur interne, ce souterrain non-assimilé, une négligence de celui-ci qui est précisément, nous devons insister, la base des professions. Et cet acte d'être contre exclut déjà toujours les modalités non reconnues de la politique, l'au-delà de la politique déjà en mouvement, la para-organisation criminelle discréditée, ce que Robin Kelley désignerait comme le champ infrapolitique (et sa musique). Ce n'est pas seulement le travail des marionnettes mais aussi leur organisation prophétique qui est niée par l'idée d'un espace intellectuel dans une organisation appelée université. C'est pourquoi la négligence de l'universitaire critique est toujours en même temps l'affirmation de l'individualisme bourgeois.

Une telle négligence est l'essence de la professionnalisation, où il s'avère que la professionnalisation n'est pas l'opposée de la négligence mais sa forme politique aux États-Unis. Elle prend la forme d'un choix qui exclut l'organisation prophétique des sous-communs : être contre, remettre en question l'objet-savoir, disons dans ce cas l'université, pas tant sans toucher ses fondations, que sans toucher la condition de possibilité de chacun*e, sans admettre les Sous-communs et y être admis*es. À partir de là, une négligence générale de la condition est la seule position cohérente. Pas tant un anti-fondationalisme ou fondationalisme, comme tous les deux sont utilisés l'un contre l'autre pour éviter le contact avec les sous-communs. Cet acte toujours-négligent est ce qui nous conduit à dire qu'il n'y a pas de distinction entre l'université aux États-Unis et la professionnalisation. Il n'y

a aucun intérêt à essayer de retenir l'université contre sa professionnalisation. Elles sont identiques. Pourtant, les marron*nes refusent de refuser la professionnalisation, c'est-à-dire, d'être contre l'université. L'université ne reconnaîtra pas cette indécision, et donc cette professionnalisation est précisément modelée par ce qu'elle ne peut pas reconnaître, son antagonisme interne, son travail désobéissant, son surplus. Contre ce travail désobéissant, elle envoie la critique, elle envoie son affirmation que ce qui est laissé au-delà de la critique n'est que rebut.

En réalité, l'éducation critique tente seulement de perfectionner l'éducation professionnelle. Les professions se constituent en opposition au non-régulé et à l'ignorant sans reconnaître le travail non-régulé, ignorant et non professionnel qui n'évolue pas contre elles mais en elles. Mais si un jour l'éducation professionnelle dérape dans son travail, si jamais elle révèle sa condition de possibilité aux professions qu'elle soutient et reconstitue, l'éducation critique sera là pour la ramasser, et lui dire, t'inquiète, c'était juste un mauvais rêve, du délire, des dessins de folie. Parce que l'éducation critique est précisément là pour dire à l'éducation professionnelle de repenser sa relation à son opposé – dans le sens où l'éducation critique désigne à la fois elle-même et le non-régulé, contre lequel l'éducation professionnelle se déploie. Autrement dit, l'éducation critique intervient pour soutenir toute négligence défailante, pour être alerte dans sa négligence, pour être engagée de manière critique dans sa négligence. Elle est plus qu'une alliée pour l'éducation professionnelle, elle est sa tentative de complétude.

Une éducation professionnelle est devenue une éducation critique. Mais on ne devrait pas applaudir cet état de fait. Il devrait être pris pour ce qu'il est, non pour le progrès dans les écoles professionnelles, non pour la cohabitation avec l'Universitas, mais pour la contre-insurrection,

le terrorisme ré-instituant de la loi, qui s'abat sur les discrédité*es, qui s'abat sur ceux qui refusent d'évincer ou de pointer du doigt les sous-communs.

L'Universitas est toujours une stratégie d'État/*État* ~¹⁰. Peut-être qu'il est surprenant de dire que la professionnalisation – ce qui reproduit les professions – est une stratégie d'État. Certainement, les universitaires critiques professionnel*les tendent aujourd'hui à être considéré*es comme des intellectuel*les inoffensif*ves, malléables, peut-être capables de quelque modeste intervention dans la soi-disant sphère publique. Mais pour comprendre comment cela sous-estime la présence de l'État, on peut se tourner vers une mauvaise lecture des considérations de Derrida sur le rapport de Hegel de 1822 au ministre de l'Éducation prussien. Derrida remarque la façon dont Hegel rivalise avec l'État dans son ambition pour l'éducation, en voulant mettre en place une pédagogie progressiste de la philosophie, conçue pour soutenir la vision hégélienne du monde, pour se déployer de manière encyclopédique. Cette ambition reflète l'ambition de l'État, car lui aussi souhaite contrôler l'éducation et imposer une vision du monde, en même temps qu'elle la menace, parce que l'*État* chez Hegel excède et donc situe l'État prussien, exposant sa prétention à l'encyclopédique. Derrida tire la leçon suivante de sa lecture : l'Universitas – telle qu'il généralise l'université (mais la qualifie aussi de véritablement intellectuelle et non pas professionnelle) – a toujours la pulsion d'*État*, ou de la raison éclairée, et la pulsion d'État, ou ses conditions spécifiques de production et de reproduction. Les deux ont l'ambition d'être onto- et auto-encyclopédique, comme le dit Derrida. Par conséquent, être pour ou être contre l'Universitas pose problème. Être pour l'Universitas c'est soutenir ce projet onto- et auto-encyclopédique de l'*État* comme raison éclairée, ou la raison éclairée comme totalité, pour utiliser

10 N. d. T. : les auteurs jouent ici sur la distinction entre *state* au sens d'État et *State* au sens du concept hégélien d'État. Nous avons choisi d'utiliser des italiques afin de distinguer ces deux notions, État/*État* (hégélien), qu'il suffit en anglais de signaler par une majuscule (*state/State*).

un terme suranné. En revanche, être trop opposé**e* à l'Universitas crée le danger d'éléments particuliers au sein de l'État prenant des mesures pour se débarrasser de la contradiction du projet onto- et auto-encyclopédique de l'Universitas et le remplacer par d'autres formes de reproduction sociale, l'anti-raison éclairée – c'est la position, par exemple, du *New Labour* au Royaume-Uni, et des États de New York et de Californie avec leurs « établissements d'enseignement ~^{II} ». Mais une mauvaise lecture de Derrida nous ramènera à notre question : qu'est-ce qui est perdu dans cette indécidabilité ? Quel est le prix du refus d'être soit pour l'Universitas soit pour la professionnalisation, d'être critique des deux, et qui en paie le prix ? Qui rend possible l'accès à l'aporie de cette lecture ? Qui travaille dans l'excès prématuré de la totalité, dans le pas pas-prêt de la négligence ?

Le mode de professionnalisation qu'est l'université étatsunienne est précisément dédié à la promotion de ce choix consensuel : une critique anti-fondationaliste de l'Université ou une critique fondationaliste de l'université. Prises comme choix ou comme paris, l'une tempérée par l'autre, ces critiques sont néanmoins toujours négligentes. La professionnalisation est construite sur ce choix. Elle se déploie dans l'éthique et l'efficacité, la responsabilité et la science et de nombreux autres choix, tous fondés sur le vol, la conquête, la négligence de l'intellectualité de masse et rejetée des sous-communs.

Il est donc peu judicieux de penser la professionnalisation comme un enserrement, il convient mieux de la considérer comme un encercllement, à l'image d'un fort de chariots encerclant le dernier camp de femmes et d'enfants autochtones. Pensez à la manière dont le docteur**esse* ou l'avocat**e* étatsunien**ne* se considère éduqué**e*, à l'intérieur du cercle fermé de l'encyclopédie de l'État, bien qu'il ne connaisse peut-être rien à la philosophie ou à

II N. d. T. : en anglais, les *teaching institutions* sont des établissements qui se consacrent plus spécifiquement à l'enseignement niveau licence, plutôt qu'à la recherche (niveau master).

l'histoire. Que resterait-il hors de cet acte conquérant d'encerclement, quelle sorte de monde façonné à la manière d'un fantôme s'échappe alors dans l'acte d'encercler, un acte comme une sorte de phénoménologie brisée où les parenthèses ne tombent jamais et où l'expérience comme connaissance devient l'horizon absolu de la connaissance dont le nom est banni par le bannissement de l'absolu. C'est tout simplement un horizon qui ne prend pas la peine de se rendre possible. Pas étonnant que, quelles que soient leurs origines ou leurs possibilités, ce soient les théories du pragmatisme aux États-Unis et du réalisme critique en Grande-Bretagne qui dictent la loyauté des intellectuel*les critiques. N'ayant jamais à remettre en question les fondations, n'ayant jamais à remettre en question les anti-fondations par croyance en des fondations inébranlables, les intellectuel*les critiques peuvent flotter dans un entre-deux. Ces allégeances bannissent la dialectique et sa fâcheuse tendance à pousser aussi loin que possible le matériel et l'abstrait, la table et sa conscience, comportement évidemment si peu professionnel.

La professionnalisation est la privatisation de l'individu social par la négligence

La professionnalisation amène certainement avec elle les avantages de la compétence. Cela pourrait être le cercle onto- et auto-encyclopédique de l'université propre au contexte étatsunien, mais n'est-il pas possible de récupérer quelque chose de ce savoir pour des avancées concrètes? Ou, en effet, n'est-il pas possible de s'embarquer dans des projets critiques sur son terrain, dans des projets qui orienteraient ses compétences vers des fins plus radicales? Non, d'après nous ce n'est pas le cas. Et en disant cela, nous nous préparons à fausser compagnie

aux universitaires critiques étatsuniennes, à devenir imprévisibles, à devenir déloyaux*ales à la sphère publique, à devenir encombrant*es et paresseux*ses, buté*es et insolent*es face à l'appel à la pensée critique.

Maintenant agissons, en tant qu'exemples, de manière déloyale envers le domaine de l'administration publique, et surtout à l'égard des programmes de masters d'administration publique, y compris des programmes voisins, en santé publique, en gestion environnementale, en gestion associative et culturelle, au grand buffet des cours, certificats, diplômes et qualifications en services à la personne qui structurent ce pain-surprise disciplinaire. Il est difficile de ne pas pressentir que ces programmes existent contre eux-mêmes et se méprisent eux-mêmes. (Bien que nous verrons plus tard que comme avec toute professionnalisation, c'est la négligence sous-jacente qui trouble la surface de la force de travail.) Le séminaire lambda, par exemple, à l'école supérieure Robert F. Wagner des affaires publiques de l'université de New York est peut-être plus anti-étatique, plus sceptique du gouvernement, plus modeste dans ses visées de politique sociale que le séminaire lambda du département d'économie ouvertement néoclassique, ou du département de sciences politiques ouvertement néo-conservateur de cette même université. Ce ne serait pas très différent à l'université de Syracuse, ou bien dans une douzaine d'autres éminents établissements d'affaires publiques. On pourrait dire que le scepticisme est une part importante de l'éducation supérieure, mais ce type de scepticisme n'est pas fondé sur une étude attentive de l'objet en question. En réalité, il n'y a pas de théorie de l'État dans les programmes d'administration publique aux États-Unis. Au lieu de ça, l'État est toujours considéré comme le diable légendaire que l'on connaît. Qu'il soit considéré dans l'administration publique comme un mal nécessaire, ou comme un bien dont l'utilité et

la disponibilité sont néanmoins limitées, il est toujours entièrement identifiable comme objet. Ainsi, ce n'est pas tant que ces programmes vont à l'encontre d'eux-mêmes, c'est plutôt qu'ils vont à l'encontre de certain*es étudiant*es, en particulier ceux qui arrivent en administration publique avec un sens de ce que Derrida a appelé sur-devoir, ou passion.

Être sceptique à l'égard de ce que l'on sait déjà est évidemment une position absurde. Si l'on regarde un objet avec scepticisme alors on est déjà dans la position de ne pas connaître cet objet, et si on prétend connaître l'objet, on ne peut pas également prétendre être sceptique à l'égard de cet objet, ce qui reviendrait à être sceptique de ses propres affirmations. Mais ceci est le point de vue de la professionnalisation, et c'est ce point de vue qui va à l'encontre de cet*te étudiant*e qui en arrive aux affaires publiques par passion, aussi rare soit-iel. Toute tentative de passion, de sortie de ce scepticisme quant à ce qui est connu vers une opposition inappropriée à ce qui l'æ et nous dépasse, doit être réprimée par la professionnalisation. Il ne s'agit pas simplement d'administrer le monde, mais d'administrer-brader le monde (et avec lui le prophétique). Et toute autre attitude n'est pas seulement peu professionnelle mais aussi incompétente, contraire à l'éthique et irresponsable, limite criminelle. Encore une fois, le champ des affaires publiques est particulièrement, mais pas uniquement, instructif à la fois dans sa pédagogie et dans son expertise, il permet d'être déloyal*e et de tout péter pour se barrer avec ce qu'il garde enfermé.

Aussi bien dans les salles de cours que dans les revues spécialisées, le champ des affaires publiques défend l'idée que ses catégories sont possibles à connaître. L'État, l'économie, et la société civile peuvent varier en forme et en taille, le travail peut aller et venir, et les questions éthiques peuvent changer, mais ces objets sont à la fois positivistes

et normatifs, positionnés dans l'espace de manière distincte, relativement les uns aux autres. La professionnalisation commence par l'acceptation de ces catégories précisément pour pouvoir invoquer la compétence, une compétence également garante de ses propres fondements (comme Michael Dukakis qui patrouille de façon tout à fait fantasmagorique en char d'assaut dans son quartier désert). Cette responsabilité quant à la préservation des objets devient précisément cette éthique wébérienne *in-situ* qui, comme l'a relevé Theodor Adorno, a pour effet de naturaliser la production des sites capitalistes. Les remettre en question devient ainsi non seulement incompetent et contraire à l'éthique, mais aussi l'accomplissement d'une faille dans le système de sécurité.

Par exemple, si on voulait explorer la possibilité selon laquelle l'administration publique serait mieux définie comme le travail de privatisation incessante de la société capitaliste, on pourrait obtenir un certain nombre d'informations peu professionnelles. Cela aiderait à expliquer l'insuffisance des trois courants dominants dans le champ universitaire de l'administration publique aux États-Unis. Le courant de l'ethos public représenté par des projets comme celui de la refonte de l'administration publique, et par la revue *Administration and Society*; le courant de la compétence publique représenté par le débat entre l'administration publique et la nouvelle gestion publique, et par la revue *Public Administration Review*; et le courant critique représenté par le réseau PAT-Net, le Public Administration Theory Network, et par sa revue *Administrative Theory & Praxis*. Si l'administration publique est la capacité à défier la socialisation sans cesse produite par le capitalisme, à s'emparer autant que possible de cette socialisation et à la réduire à quelque chose qu'on nomme le public, ou bien quelque chose qu'on nomme le privé, alors ces trois points de vue académiques

deviennent immédiatement erronés. Il est impossible de parler d'un travail dédié à la reproduction de la dépossession sociale comme ayant une dimension éthique. Il est impossible d'évaluer l'efficacité ou l'étendue d'un tel travail après son épuisement dans cette opération, en l'observant une fois qu'il a reproduit quelque chose nommé public ou quelque chose nommé privé. Et il est impossible d'être critique tout en acceptant sans critique les fondements de la pensée administration-publiciste dans ces sphères du public et du privé, et de nier le travail qui se déroule dans les coulisses de ces catégories, dans les sous-communs, par exemple, de la république des femmes qui tiennent Brooklyn.

Mais ceci est un exemple peu professionnel. Il maintient en vigueur les règles et respecte les termes du débat, il rejoint la communauté de langage en connaissant et en habitant ses (inapprochables) objets fondamentaux. C'est aussi un exemple incompetent. Il ne se laisse ni mesurer, ni appliquer, ni améliorer, sauf à être trouvé incomplet. Cet exemple n'est pas éthique. Suggérer la domination totale d'une catégorie sur une autre – ne serait-ce pas fasciste ou communiste ? Enfin, c'est un exemple passionné, empli de prophétie et non de preuve, un mauvais exemple au raisonnement faible qui ne tente même pas de se défendre, abandonné à cette espèce de sacrifice de la communauté professionnelle qui émane des sous-communs. Telle est l'opinion négligente des universitaires du domaine professionnel de l'administration publique.

Quel est donc le lien entre cette professionnalisation en tant qu'onto- et auto-encyclopédie de l'État étatsunien, la propagation de la professionnalisation au-delà de l'université, ou peut-être la propagation de l'université au-delà de l'université, et les colonies des sous-commun*es ? Une certaine insurrection sur laquelle trébuche la professionnalisation – lorsque le soin du social

fait face à sa réaction, la négligence mise en œuvre – une révolte éclate et le professionnel semble ridicule, comme un stand de recrutement sur une foire, le secteur des services, le secteur des services à la personne, passant pour financer l'université. C'est à ce moment de révolte que la professionnalisation dévoile ce qu'elle poursuit à tout prix : rien de moins que la conversion de l'individu social. Et peut-être plus encore, le but ultime de la contre-insurrection partout : transformer les insurgé*es en agent*es de l'État.

Les universitaires critiques sont les
professionnel*les *par excellence* ~¹²

L'universitaire critique remet en question l'université, remet en question l'État, remet en question l'art, la politique, la culture. Mais dans les sous-communs, on ne pose pas de question. C'est « sans conditions », la porte s'ouvre grand au refuge, quitte à laisser entrer les agent*es de police et la destruction. Dans les sous-communs, les questions sont superflues. Si on ne sait pas, pourquoi demander ? La seule question qui reste à la surface est celle de savoir ce que signifie être critique lorsque læ professionnel*le se définit iel-même comme critique de la négligence alors même que la négligence est constitutive de la professionnalisation. Est-ce que cela ne signifierait pas qu'être critique de l'université fait d'ellui un*e professionnel*le *par excellence*, plus négligent*e que quiconque ? Est-ce que prendre de la distance professionnellement à travers la critique n'est pas le consentement le plus explicite à la privatisation de l'individu social ? En comparaison, les sous-commun*es pourraient bien être considéré*es comme réticent*es à la critique, usé*es par la critique, tout en se consacrant à la collectivité de leur avenir, une collectivité qui deviendrait

leur avenir. D'une certaine façon, les sous-commun*es tentent d'échapper à la critique et sa dégradation en tant que conscience-d'université et conscience d'elle-même quant à la conscience-d'université, se retirant, comme le dit Adrian Piper, dans le monde extérieur.

Cette communauté marronne, si elle existe, cherche donc aussi à fuir le décret des fins de l'homme. L'armée de l'antihumanisme universitaire du souverain poursuivra cette communauté négative jusque dans les sous-communs, cherchant à les enrôler, ayant besoin de les absorber. Mais, aussi séduisante et fondée que soit cette critique, dans les sous-communs iels savent que ce n'est pas l'amour. Entre le décret des fins et l'éthique des nouveaux départs, les sous-communs demeurent, et certain*es y trouvent du confort. Du confort pour les migrant*es de l'assimilation, qui ne sont pas prêt*es pour l'humanité mais doivent pourtant en endurer le retour, de même qu'il doit être enduré par ceux qui devront ou doivent l'endurer, certainement comme ceux des sous-communs l'endurent, à jamais dans la faille [*break*], à jamais le supplément de l'*intellect général* et sa source. Lorsque l'universitaire critique qui vit selon les décrets (des autres) ne reçoit aucune réponse, aucun engagement des sous-commun*es, viendra certainement la conclusion suivante : iels ne sont pas pragmatiques, pas sérieux*ses quant au changement, pas rigoureux*ses, pas productif*ves.

Pendant ce temps, l'universitaire critique, dans le cercle de l'État étatsunien, remet en question l'université. Iel affirme être critique de la négligence de l'université. Mais n'est-iel pas læ professionnel*le læ plus accompli*e de cette négligence étudiée ? Si le travail sur le travail, le travail parmi le travail des peu professionnel*les de l'université déclenche la révolte, la retraite, la relâche, est-ce que le travail de l'universitaire critique n'implique pas la moquerie de ce travail premier, une performance

professionnalisation c'est cette impulsion criminelle de dérober aux professions, de dérober à l'université, sans regret ni malveillance, de dérober la raison éclairée pour les autres, c'est se dérober soi-même avec une musique mélancolique, un optimisme tragique, c'est filer en douce avec l'intellectualité de masse. Donc, si on allait vraiment si loin, ne serait-ce pas mettre la criminalité et la négligence dos à dos? Est-ce que cela ne reviendrait pas à opposer la professionnalisation, l'université, à l'honneur? Et dès lors, que pourrait-on dire de la criminalité?

Peut-être alors que ce qu'il faut dire c'est que læ dealer*euse de crack, læ terroriste et læ prisonnier*e politique sont touxtes engagé*es dans une guerre et qu'à cette guerre la société répond par des guerres contre le crime, la terreur, la drogue et le communisme. Mais cette « guerre contre l'engagement dans la guerre » fait croisade, en tant que guerre contre l'asocial, autrement dit, contre ceux qui vivent « sans se préoccuper de la socialité ». Mais, ça ne peut pas être ça. Après tout, c'est la professionnalisation même qui est dévouée à l'asocial, l'université même qui transmet les connaissances quant à comment négliger la socialité, précisément en se préoccupant de ce qu'elle appelle asocialité. Non, cette guerre contre l'engagement dans la guerre répond à la menace que cet engagement représente, pas simplement de la négligence ni de la destruction indifférente mais un véritable engagement contre l'idée de société, contre ce que Foucault appelle *la conquête*, la guerre tacite qui a fondé la société et qui la refonde avec la force de la loi. Pas asociale, mais contre le social, c'est ça l'engagement dans la guerre, et c'est ce qui perturbe et en même temps forme les sous-communs contre l'université.

Est-ce que cela ne permet pas de comprendre l'incarcération aux États-Unis aujourd'hui? Et, l'ayant compris, ne pouvons-nous pas dire que c'est précisément la peur

que le criminel s'élève et mette au défi la négligence qui – dans le contexte de l'État étatsunien et de ses cercles de l'Universitas particulièrement violents – mène au besoin de toujours se concentrer sur le déni de la conquête ?

L'université est le lieu de reproduction
sociale du déni de la conquête

Ici, on tombe nez à nez avec les origines du dévouement professionnel et critique envers la négligence, la profondeur de l'impulsion à nier la pensée du dehors interne parmi les intellectuel*les critiques et la nécessité pour les professionnel*les de questionner sans remettre en question. Quoiqu'ils fassent par ailleurs, les intellectuel*les critiques qui se sont trouvé*es une place à l'université sont toujours déjà en train de performer le déni de la nouvelle société, lorsqu'ils nient les sous-communs, lorsqu'ils trouvent cette place à la surface de l'université, lorsqu'ils prennent part au déni de la conquête en améliorant cet espace. Avant qu'ils ne critiquent l'esthétique et l'Esthétique, l'État et l'*État*, l'histoire et l'Histoire, ils ont déjà opéré le déni qui rend ces catégories possibles dans le sous-travail de leur être social en tant qu'universitaires critiques.

Dès lors, le slogan de la gauche « des universités, pas des prisons », indique un choix qui n'est peut-être pas possible. En d'autres termes, peut-être que plus d'universités en appelle à plus de prisons. Peut-être est-il nécessaire de reconnaître enfin que l'université produit l'incarcération comme le produit de sa négligence. Peut-être qu'il existe une autre relation entre l'Université et la Prison – au-delà d'une simple opposition ou d'un air de famille – que les sous-communs réservent comme l'objet et l'habitation d'un autre abolitionnisme. Ce qui peut ressembler à la

professionnalisation de l'université étatsunienne, notre point de départ, peut désormais être mieux compris comme une certaine intensification de la méthode dans l'Universitas, un cercle qui se resserre. La professionnalisation ne peut pas prendre le dessus dans l'université étatsunienne : elle est l'approche critique de l'université, son Universitas. Et en effet, il semble désormais que cet État, avec sa singulière hégémonie violente, doive nier ce que Foucault nommait, dans ses Cours au Collège de France (1975–1976), la guerre des races ~¹⁴.

La guerre contre l'engagement dans la guerre ravive la mémoire de la conquête. Les nouvelles études étatsuniennes devraient le faire aussi, si elles ne veulent pas seulement être l'histoire d'un peuple du même pays mais plutôt un mouvement contre la possibilité même d'un pays, quel qu'il soit ; pas seulement la propriété distribuée de manière juste le long de la frontière mais la propriété inconnue. Et il y a d'autres espaces situés entre l'Universitas et les sous-communs, des espaces précisément caractérisés par le fait de ne pas avoir d'espace. D'où les attaques dirigées contre les études noires par touxtes depuis William Bennett jusqu'à Henry Louis Gates Jr., et la prolifération des Centres sans affiliation à la mémoire de la conquête, à sa vigilance bien vivante, à la protection de son honneur, aux nuits de travail, dans les sous-communs.

L'université n'est donc pas l'opposée de la prison puisque toutes les deux sont à leur manière impliquées dans l'amenuisement et le commandement de l'individu social. Et en effet, dans ces circonstances, davantage d'universités et moins de prisons signifierait, la conclusion s'impose, que la mémoire de la guerre se perd toujours plus, qu'elle vit inconquise, le travail conquis se trouvant abandonné à son triste sort. Au lieu de ça, les sous-commun*es envisagent la prison comme un secret sur

14 N. d. T. : Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France, 1976, EHESS Gallimard Seuil, 1997. « Puis j'essaierai de reprendre cette théorie de la guerre comme principe historique de fonctionnement

du pouvoir, autour du problème de la race, puisque c'est dans le binarisme des races qu'a été perçue, pour la première fois en Occident, la possibilité d'analyser le pouvoir politique comme guerre. »

la conquête, mais un secret, comme le dit Sara Ahmed, dont le caractère secret grandissant est la force, la capacité à garder une distance entre lui et sa révélation, un secret qui appelle le prophétique à advenir, un secret gardé en commun, organisé en tant que secret, appelant l'organisation prophétique à advenir.

Les sous-communs de l'université sont un
non lieu d'abolition

Ruth Wilson Gilmore: « Le racisme est la production et l'exploitation, régulées par l'État et/ou hors du cadre légal, des vulnérabilités, différenciées selon le groupe, à une mort prématurée (sociale, civile et/ou corporelle) ». Quelle est la différence entre ça et l'esclavage ? Quel est, en d'autres termes, l'objet de l'abolition ? Pas tant l'abolition des prisons mais l'abolition de la société qui les rend possibles, qui rend possible l'esclavage, qui rend possible le salariat, et ainsi non pas l'abolition comme élimination de quoi que ce soit mais l'abolition comme fondation d'une nouvelle société. L'objet de l'abolition pourrait donc s'apparenter au communisme, qui, pour revenir à Spivak, serait d'une inquiétante familiarité [*uncanny*]. L'inquiétante familiarité qui vient perturber le cheminement critique au-dessus, le professionnel qui fait sans, l'inquiétante familiarité qu'on peut ressentir dans la prophétie, le moment étrangement connu, le contenu qui rassemble, d'une cadence ; et l'inquiétante familiarité que l'on peut ressentir dans la coopération, le secret jadis nommé solidarité. Le sentiment inquiétant qui nous reste est qu'il y a autre chose, là, dans les sous-communs. C'est l'organisation prophétique qui travaille pour le mouvement d'abolition rouge et noire !

Noirceur et
gouvernance

1

Il existe une pulsion anoriginaire dont la différence interne et funeste (plutôt que le défaut fatal) est qu'elle fait naître la régulation, qu'elle la fait exister dans une histoire irrégulièrement ponctuée par des transformations que la pulsion impose à la régulation. Aujourd'hui, ces injonctions transformatrices se présentent à nous comme indemnisation et plus-value : comme le paiement d'une dette massive et incalculable par ceux qui pourtant ne s'y sont jamais engagées ; et comme l'étendue massive et incalculable des vies laborieuses, « une chose réalisée dans des choses (...) l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc. des individus, universalité produite dans l'échange universel ~¹⁵ » que Marx appelle la richesse de l'autre. La pulsion anoriginaire et tout l'acharnement auquel elle donne naissance et met en mouvement, cette criminalité qui met la loi « en ligne »,

15 N. d. T. : Karl Marx,
« Fondements de la critique
de l'économie politique
(Grundrisse). Formes antérieures
à la production capitaliste »,
trad. Roger Dangeville,
L'Homme et la société, n° 1,
1966, p. 97-98.

le terreau anarchique et fugitif d'une dette dont on ne peut s'acquitter et d'une richesse incalculable, le théâtre du monde, intérieur et en fugue, qui apparaît par instant – pauvre mais extravagant, à l'inverse de frugal – voilà ce qu'est la noirceur. Elle doit se distinguer ontologiquement des personnes noires qui sont néanmoins (sous-) privilégiées dès lors qu'elles ont (ou qu'on leur donne) une compréhension de la noirceur.

2

Prenez l'affirmation suivante : « Il n'y a pas de problème avec la noirceur ». Que se passerait-il s'il s'agissait de l'axiome premier de nouvelles études noires, qui ne dériveraient pas de la psycho-politico-pathologie des populations, ni de son corollaire, la théorisation de l'État ou du racisme d'État; un axiome dérivé – comme le sont tous les axiomes de ce genre – des « langues fugitives » et des vulgarités éloquentes encodées dans les travaux et le labeur quotidien qui se révèlent être ceux de l'æ natif*ve ou de l'esclave uniquement dans la mesure où l'æ fugitif*ve est méconnu*e, ou encore ceux de ces vies nues qui se révèlent être nues dans la seule mesure où aucune attention ne leur est prêtée, dans la seule mesure où de telles vies persistent sous le signe et le poids d'une question close ?

3

L'esthétique noire active une dialectique de la retenue luxuriante – l'abondance et le manque poussent la technique jusqu'aux bords du refus de manière à ce que le trouble avec la beauté, qui anime et émane de l'art, soit toujours et partout troublé, encore et encore. Nouvelle

technique, nouvelle beauté. En même temps, l'esthétique noire n'est pas affaire de technique, n'est pas une technique; quoiqu'un élément fondamental du désaveu anesthétique, guidé par la terreur de « notre caractère terrible », soit le sampling éclectique de techniques de performativité noire dans l'intérêt d'une affirmation dépossessive et non-problématique d'une différence, d'une complexité et d'une syntaxe interne, qui fut toujours et partout si apparente que l'affirmation (en) devient une superfluité complaisante et déculpabilisante. Une telle affirmation vaut en tout cas pour tentative de réfuter les revendications d'une simplicité atomique de la noirceur qui n'ont jamais été suffisamment sérieuses pour être réfutées (puisqu'elles étaient faites de manière infalsifiable, sans preuve, par le biais de motivations déraisonnables bien qu'entièrement rationalisées, avec mauvaise foi et dans un sommeil dogmatique).

4

Le rejet de toute réclamation possible quant à l'essence ou ne serait-ce que l'existence de la noirceur (*dans son irréductible performativité*) devient, lui-même, le rejet de la noirceur. Les techniques différentielles, ou de différentiation, sont faites pour justifier et combler une absence. Les appels à une différence interne sont lancés afin de bannir toute instanciation. L'abstraction du ou depuis le référent est perçue comme équivalente à sa non-existence. Les techniques de performance noire – dans les différences manifestes qui existent entre elles, dans tout l'éventail de leur transmissibilité et dans leur agencement au sein d'une histoire structurée mais non déterminée par l'injonction – sont comprises comme étant la « preuve » que la noirceur n'est pas, ou n'est plus, ou serait perte. Vis-à-vis de quoi,

16 N. d. T. : dans le sillage de la Théorie Critique, on traduit ici *enlightenment* – qui, pourvu d'une majuscule, signifie le moment philosophique et idéologique identifié sous le nom de Lumières – par Raison (Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, trad. Éliane Kaufholz, Gallimard, 1974).

Dans ce passage, le « more genuine enlightenment » dont il est question est moins une illumination au sens mystique du terme qu'un « enlumièrement », c'est-à-dire une manière d'être possédé*e malgré soi, ou rattrapé*e, par un certain esprit des Lumières; esprit que le terme « Raison » résume bien.

l'abstraction et la performativité sont supposées peser un poids relativement égal, là où la réfutation des réclamations quant à l'authenticité ou l'unité de la noirceur devient la réfutation de la noirceur en tant que telle. Cet appel à la technique est, lui-même, une technique de gouvernance. En parallèle de quoi, la noirceur entend rendre impossible de répondre à la question de comment gouverner la chose qui se perd et se trouve à être ce qu'elle n'est pas.

5

Ce n'est pas au profit d'une opposition simple ou complexe entre *Technik* et *Eigentlichkeit*, mais par le biais de l'improvisation qui traverse leur opposition, que l'esthétique noire se meut. En quoi consiste (ta) technique (noire)? Quelle est l'essence de (ta) performance (noire)? Un impératif est ici sous-entendu : celui de prêter attention aux performances (noires) dès lors qu'il revient à ceux qui prêtent une telle attention de re-théoriser l'essence, la représentation, l'abstraction, la performance, l'être.

6

Le désaveu est une tendance inhérente à la tradition radicale noire, une sorte d'inéluctabilité qui émerge de la force pathologiquement auto-critique d'une (variante anticipatoire de la) Raison \sim ¹⁶ plus authentique, et des désirs plus élémentaires encore – qui ne sont pas mais rien d'autre que, disons, la base – qui animent *l'idéologie de l'uplift* \sim ¹⁷. La logique de correction est la fugitive de l'instrumentalité politique, même si une telle fugitivité est à double tranchant, une crête qui se consume elle-même – la pulsion pathologique du pathologiste, la fin d'un anti-racisme

17 N. d. T. : *uplift* désigne l'« élévation » de la communauté noire par le comportement individuel. Cela induit qu'il incombe aux Noir*es de se conformer aux règles de la société étatsunienne blanche. L'ascension sociale et économique, par le travail et une morale exemplaire, repose alors sur l'effort personnel de chacun*e.

anti-essentialiste sans la réorientation nécessaire. Une telle instrumentalité peut très vite mal tourner ou se retourner en faveur de l'empire (les artistes contre l'art dans l'intérêt de l'or, les contrefaçons préfabriquées – de provenance *ready-made* – d'une certaine intellectualité new-yorkaise, un état d'esprit, un esprit d'État, un esprit des Etats-Unis d'Exception, des gangsters sans originalité du siècle américain qui ont volé l'art moderne à ceux qui ont (en)volé comme art moderne, des choses: (é)mouvantes, hétéroclites, sculpturales, animées et théâtrales.

7

Mais la noirceur a encore du travail, il lui faut mettre à jour la reconfiguration encodée dans l'œuvre d'art: dans le repositionnement anachorégraphique d'une épaule, dans les extrémités discrètes qui animent tout un éventail de chromatismes sociaux et, en particulier, dans les mutations menant au mutisme d'un discours travaillé, empreint de musicalité, à mesure qu'il oscille entre l'incapacité d'une expression auto-générée – d'une part supposée et d'autre part imposée – sensée ou significative, et une prédisposition critique à (s'en)voler. C'est dans ces mutations, qui sont toujours simultanément réassignation du genre ou transgenrification (comme la voix de fausset d'Al Green ou la voix de basse de Big Maybelle qui n'est pas mais rien d'autre qu'un élémentaire – grognement), et c'est entre cette inconvenance du discours qui frôle l'animalité et une tendance à l'expropriation qui frôle la criminalité, que repose la noirceur, que repose la chose noire qui rompt la force régulatrice et gouvernante de (la) compréhension (y compris de ces compréhensions de la noirceur auxquelles les personnes noires sont exposées puisque la fugitivité échappe même à *læ fugitif*ve*).

8

Le travail de la noirceur est inséparable de la violence de la noirceur. La violence est le lieu où la technique et la beauté reviennent, même si elles n'en sont jamais parties. Prenons la technique comme une sorte d'effort, et prenons la technique qui se trouve intégrée à l'intérieur et qui rompt les techniques – la cruauté (de Fanon apposée à celle d'Artaud). La différence interne à la noirceur est une reconfiguration violente et cruelle, à partir et en dehors de la critique, et prêchée sur la base de la notion qui me vient, au moins, de Martin Luther Kilson Jr., suivant laquelle *rien ne va pas chez nous*, (précisément parce qu'il y a quelque chose qui ne va pas chez nous, quelque chose de faux, quelque chose qui vit en nous de manière ingouvernable et fugitive, sans cesse confondue avec le pathogène qu'elle illustre). Cette notion est principalement manifeste dans le long, lent mouvement – la série de détours tragiquement plaisants – de l'imédiat (de l'improvisation, qui n'est pas mais presque rien d'autre que le spontané), une reconfiguration qui se détourne d'un retour à ou vers soi. L'apposition des cruautés fanonienne et artaudienne est une trajectoire itinérante qui relie la vie à la noirceur. Un mouvement vers et contre la mort, vers et contre ses manifestations prématurées à la fois générales et spécifiques, vers et contre une volonté d'enfreindre la loi que quelqu'un* appelle de ses vœux, qui constitue leur relationalité même. Mais quelle est la relation entre volonté et propension ? Et quelle est la différence entre fuite et fatalité ? Quelles sont les logiques qui sous-tendent le fait d'être prêt* à mourir et qu'ont-elles à voir avec le scandale de la jouissance ? Qu'est-ce que la mort prématurée ? Quel type d'échange entre ce que Lacan identifie comme la naissance prématurée

spécifique à l'homme et ce que Hussein Abdilahi Bulhan identifie comme la mort prématurée (et sa menace irréductible) spécifique à la noirceur ?

9

Pour aborder ces questions, il faut tenter de mettre à jour la façon dont la noirceur opère comme modalité de fuite constante de la vie et comment elle prend la forme, le motif errant et maintenu, de l'évasion. Nous avons donc tenté de découvrir comment les communs rompent avec le sens commun – la comptabilité administrative de l'incalculable forcément en échec – qui est l'obje(c)t/if de contrôle de soi de la raison éclairée ; et nous avons tenté de faire avec cette sensualité sous-commune, cet ailleurs-occupé radical, l'utopique communsouterrain de cette dystopie, l'ici et maintenant pété [*funked-up*] de cette particularité anacentrique que nous occupons et par laquelle nous sommes préoccupé*es. Ça doit être qu'en explorant le marché noir de la face cachée de cette incessante économie de la mé-reconnaissance, de cette misère-connaissance, il sera possible de découvrir les plaisirs informels qui façonnent l'économie de contenu : parce que nous sommes amoureux*ses de la manière dont le battement de ce cercle déictique à la limite du taudis s'emballe ; de la manière dont la musique de l'événement, tout en couleur, fait éclater l'horizon de l'événement ; de comment les ondes sonores de ce trou noir portent des images pleines de saveurs à toucher ; de comment la seule manière de les faire siennes est de les sentir. Cette information ne peut jamais se perdre, elle ne peut qu'être irrémédiablement transmise au passage. On ne pourra jamais proposer tout un tas de transitions douces pour ce genre de failles et de travées cachées. Il n'y a que cette

sérialité ouverte de bornes en transcription libre. Certaines personnes veulent tenir la barre des choses, d'autres choses veulent se barrer. S'iels vous demandent, dites-leur que nous étions en train de planer. La connaissance de la liberté est (dans) l'invention de l'échappée, filant en douce aux confins, dans la forme, d'une pause [*break*]. Ce que contient le chant libre de ceux censé*es être silencieux*ses.

10

De qui parle-t-on quand on dit : « rien ne va pas chez nous » ? Des gros*ses. De ceux qui sont en dehors de tout rayon quelle que soit la précision de leur localisation. De ceux qui ne sont pas conscient*es lorsqu'iels écoutent Les McCann. Des « Screemers » qui, insolent*es, la ramènent peu. De ceux qui vont à l'église et prisent l'impropriété. De ceux qui parviennent à échapper au self-management à l'intérieur de l'enclos. De ceux désintéressé*es qui (a)mènent le bruit sourd et la grammaire mutante du nouvel intérêt général par le refus. Du nouvel intellect général qui prolonge la ligne extra-génétique des obligations extra-morales afin de troubler et d'échapper à l'intelligence. De nos cousin*es. De touxtes nos ami*es.

11

Le nouvel intellect général est riche. Et la nouvelle régulation veut te rendre publiquement ce que tu a(vai)s, c'est-à-dire partiellement, ce qui ne peut qu'être dû. Cette régulation est appelée gouvernance. Ce n'est ni la gouvernementalité ni une gouvernance de l'âme. Elle doit être décrite dans son inscription dans cette criminalité qui se

dédouble en dette, qui double la dette, qui se déforme en inscription, qui se tord.

Nikolas Rose avait tort, la gouvernance n'est pas affaire de gouvernement, et Foucault avait peut-être raison. Mais comment pouvait-il le savoir s'il ne pouvait pas trouver le précédent de ce qu'il savait en Afrique du Nord ? La gouvernance est la ruse de l'officier colonial, de la femme-CIA, de l'homme-ONG. Serons-nous dans le coup maintenant que nous connaissons touxtes si bien la gouvernementalité ? On peut touxtes la lire comme un livre. Rien ne se passe dans le dos du nouveau cynisme (si ce n'est que nous devons rappeler à Paolo Virno ce qui n'a jamais cessé d'aller toujours au-delà du cynisme, ce qui restait toujours sans abri ni chez-soi, ce qui était toujours dépassé en nombre comme en armes à feu). Serons-nous dans le coup de la religion, des *white trash*, ou dans le coup du développement, du marxisme ? Quand Gayatri Spivak refuse de rire, on lui dit qu'elle veut priver les travailleur*ses de leurs cappuccinos. Elle lutte pour la diminution des délits d'initié*es de la domination, elle lutte pour la diminution de la coercition qui exploite ce qu'elle ne peut réduire à une invitation à la gouvernance.

Malgré tout, les invitations arrivent avec le sourire narquois de la gouvernementalité par touxtes, ou sous le front sévère et sérieux de la démocratisation. Critique et réglementation. Pas surprenant que Rose ait pensé que la gouvernance était affaire de gouvernement. Pire encore, certain*es disent que la gouvernance n'est qu'un néologisme vague du management, un morceau d'idéologie démodée. D'autres pensent que la gouvernance n'est qu'une retraite vers le libéralisme, depuis le fondamentalisme de marché du néolibéralisme.

Mais nous voulons la réduire à une sorte de « pensée d'État », une forme de pensée qui selon Deleuze et Guattari était le support de la constitution et de la concentration de

la richesse sociale. Une pensée qui (dé)pense le privé avant le public et le privé, mais pas exactement avant, plutôt un pas en avant. La pensée d'État dit « iels ont brûlé leur propre quartier ». Pas le leur, avant le leur. Mais alors plus personne n'écrit sur l'État, parce que la gouvernance est trop maligne pour ça, la gouvernance nous invite à rire de l'État, à le regarder à nouveau, son immaturité politique face à la gouvernementalité par touxtes, son comportement dangereux, sa paresse, sa noirceur. Ce qui veut véritablement dire l'épuisement de la noirceur telle que pensée par l'État; une nouvelle façon de voler ceux à qui on a volé, ceux qui refusent de révéler le secret du pillage de leur pillage, le secret de leur pillage de leur propre pillage.

Dans le langage le plus récent des sciences sociales, on peut dire que la gouvernance est engendrée par un refus venant de populations biopolitiques. Ou alors par l'auto-activité du travail immatériel. Mais peut-être voudrions-nous dire qu'elle est provoquée par la *communicabilité de différences raciales et sexuelles ingérables*, insistant sur une dette désormais incompréhensible de la richesse elle-même.

12

La gouvernance est une stratégie de privatisation du travail reproductif social, une stratégie provoquée par cette communicabilité, infectée par elle, à la fois hôtesse et hostile. D'après Toni Negri, « le nouveau visage du travail productif (intellectuel, relationnel, linguistique, affectif plutôt que physique, individuel, musculaire, instrumental) ne sous-évalue pas mais accentue au contraire, la corporéité du travail et en étend la matérialité \sim^{18} ». Mais l'accumulation d'un travail collectif, à la fois affectif et cognitif, depuis ces différences hautement communicables n'équivaut

18 N. d. T.: Toni Negri, « Réponse à Pierre Macherey », trad. Christine Dubacqué, *Multitudes* 2005/3, n° 22.

pas au fait d'accumuler des corps biopolitiques qui travaillent. Les différences ici n'importent pas pour l'ordre, mais l'ordre importe aux différences. L'ordre qui collecte les différences, l'ordre qui collecte ce que Marx appelait travail qui s'objective toujours lui-même, est l'ordre de la gouvernance.

13

Mais la gouvernance prélève des échantillons telle une foreuse. La gouvernance est une manière de prospecter ce travail immatériel. Le travail immatériel est opaque à la pensée d'État, jusqu'à ce qu'il devienne force de travail, une potentialité échangeable. Le travail immatériel peut facilement être confondu avec la vie, c'est pourquoi le biopolitique doit prendre une forme nouvelle. Une forme qui pousse la vie à renoncer à ce nouveau potentiel. La responsabilité sociale d'entreprise est sincère. L'invitation à la gouvernementalité se fait via un transfert de responsabilité, et le travail immatériel se distingue de la vitalité de la vie, de son enveloppe, par la prise de responsabilité, et la vie se distingue désormais par son irresponsabilité explicite.

Étant donné que ni l'État ni le capital ne savent où trouver le travail immatériel, ni comment le distinguer de la vie, la gouvernance est une sorte de forage exploratoire, la responsabilité en guise de forêt. Mais ce forage ne vise pas vraiment la force de travail. Il vise la politique, ou plutôt comme Tiziana Terranova le suggère, il vise le *soft control* : cultiver la politique sous le politique. Le slogan de la gouvernance ne serait probablement pas «là où il y a de l'essence, il y a du pétrole», mais «là où il y a de la politique, il y a du travail», une forme de travail qui serait engendrée, dans les mots de la critique, ou cultivée, dans les mots de la réglementation, pour devenir force de

travail. Mais ce travail pris comme subjectivité n'est pas la politique en soi. Pour en révéler la force de travail, il doit être politisé, ou plutôt, disons, la politique est le processus de raffinement du travail immatériel. La politisation est l'œuvre de la pensée d'État, et aujourd'hui, celle du capital. C'est l'intérêt qu'elle défend. Et les intérêts sont son flux vital, son travail.

14

La gouvernance opère à travers l'auto-génération apparente de ces intérêts. À la différence des précédents régimes de souveraineté, il n'y a pas d'intérêt prédéterminé à être réalisé collectivement (pas de nation, pas de constitution, pas de langue). Les intérêts sont plutôt sollicités, avancés, accumulés. Mais c'est un moment si proche de la vie, de la vitalité, du corps, si proche de l'absence d'intérêts, que l'imposition du self-management devient impérative. Cette imposition est la gouvernance.

15

La gouvernance devient alors management du self-management. La production d'intérêts apparaît comme une richesse, une abondance, un potentiel. Il masque le gaspillage de l'immatériel brut et de sa reproduction derrière le foisonnement de ses conférences, sa rafale d'enquêtes, ses campagnes de sensibilisation. En effet, au sein même de l'entreprise, le self-management se distingue de l'obéissance par la production de nouveaux intérêts pour la qualité, le design, la discipline et la communication. Mais avec l'implosion de l'espace-temps au sein de l'entreprise, avec la dispersion et la virtualisation de la productivité, la

gouvernance parvient à manager le self-management, non par le haut mais par le bas. Ce qui arrive alors n'est peut-être pas la valeur par le bas [*from below*], comme la nomme Toni Negri, mais la politique par le bas, à tel point que nous devons douter des organisations de base et nous méfier de la communauté. Quand ce qui émerge par le bas est intérêts, quand la valeur par le bas devient politique par le bas, alors le self-management a été accompli, et la gouvernance a fait son travail.

16

Les Soviétiques avaient l'habitude de dire que les États-Unis avaient la liberté d'expression mais que personne ne pouvait s'entendre à travers le boucan des machines. Aujourd'hui, personne ne peut t'entendre à travers le boucan des conversations. Maurizio Lazzarato dit que le travail immatériel est bavard tandis que le travail industriel était mutique. Les populations de la gouvernance sont grégaires. La grégarité est la forme d'échange de la force de travail immatérielle, une force de travail sommée par les intérêts d'une communicabilité dépourvue d'intérêts, une communicabilité virale, un pouls [*beat*].

La contrainte à nous dire comment tu te sens est la contrainte du travail, pas de la citoyenneté, de l'exploitation, pas de la domination, et c'est la blancheur [*whiteness*]. La blancheur est ce pourquoi Lazzarato n'entend pas le travail industriel. La blancheur n'est rien d'autre qu'une relation à la noirceur telle que nous avons tenté de la décrire ici ; mais, plus précisément, une relation à la noirceur dans sa relation au capital, c'est-à-dire le passage du mutisme à l'insolence muette qui peut advenir en augmentant le bruit. Mais le brouhaha de paroles, le bruit blanc, l'environnement riche en informations des

grégalres, provient des subjectivités (in)formées par le travail objectivé. Ce sont les subjectivités d'intérêts, les subjectivités de la force de travail dont les potentialités sont déjà entravées par la manière dont elles seront dépensées, et muettes face à leur noirceur. Tel est le véritable mutisme du travail industriel. La véritable grégarité du travail immatériel. La gouvernance est l'extension de la blancheur à l'échelle mondiale.

17

Les ONG sont les laboratoires de la gouvernance. Une ONG présuppose que toute population doit devenir grégalre. Ainsi l'éthique de l'ONG – ce dont rêve en général la gouvernance – veut aller au-delà de la représentation comme forme de souveraineté, jusqu'à une représentation qui s'auto-génère, dans les deux sens du terme. Ceux qui peuvent se représenter seront aussi ceux qui se re-présentent comme intérêts, faisant du même coup s'effondrer la distinction. L'ONG est le département recherche et développement de la gouvernance en quête de nouvelles façons d'apporter à la noirceur ce dont on dit qu'elle manque, la chose qui ne s'apporte pas, les intérêts. Je ne veux pas parler pour ces gens est le mantra de la gouvernance.

18

La gouvernance est la mise au travail de la démocratie. Quand la représentation devient l'obligation de touxtes, quand la politique devient le travail de touxtes, la démocratie trime. La démocratie n'est plus en mesure de promettre le retour de quelque chose de perdu sur le

lieu de travail, elle devient plutôt elle-même une extension du lieu de travail. Ainsi la démocratie elle-même ne peut plus maîtriser la gouvernance, elle n'est qu'un outil dans sa boîte. La gouvernance, constamment produite, s'adapte toujours de manière organique à n'importe quelle situation. La démocratie fait souvent tache, elle doit être travaillée, façonnée pour apparaître aussi naturelle que la gouvernance, asservie à la gouvernance.

19

Parce que la gouvernance est annonce des échanges universels. Les échanges par la communication de toutes les formes institutionnelles, toutes les formes de valeur d'échange entre elles, sont l'énonciation de la gouvernance. L'hôpital parle à la prison qui parle à l'université qui parle à l'ONG qui parle à l'entreprise par le biais de la gouvernance, et pas seulement entre elleux, mais aussi les un*es au sujet des autres. Tout le monde sait tout de nos biopolitiques. C'est la perfection de la démocratie sous le régime des équivalences générales. C'est aussi l'annonce de la gouvernance en tant que réalisation des échanges universels sur le so(c)l(e) du capitalisme.

20

La gouvernance et la criminalité – la condition consistant à être désintéressé*e – en viennent à se rendre possibles l'une l'autre. Que signifierait lutter contre la gouvernance, contre ce qui peut produire la lutte en faisant germer les intérêts ? Quand la gouvernance est entendue comme criminalisation du désintéressement, comme une régulation engendrée par la criminalité – la criminalité étant

cet excès produit par la criminalisation –, émerge une certaine fragilité, une certaine limite, une obligation vague exercée par une pulsion plus forte, dont la simple évocation du nom est une fois encore devenue trop noire, trop puissante en somme.

Dette
et étude

Dettes et crédit

Iels disent qu'on a trop de dettes. Qu'on a besoin d'un meilleur crédit, de plus de crédit, de réduire nos dépenses. Iels nous proposent un rétablissement de crédit, du conseil en crédit, des microcrédits, un plan financier individualisé. Iels promettent de rééquilibrer le crédit et la dette, la dette et le crédit. Mais nos dettes restent mauvaises ~¹⁹. On achète toujours un autre morceau, on paie une autre tournée. Ce n'est pas le crédit qu'on cherche, ni même la dette, mais la mauvaise dette, la vraie dette, la dette qui ne peut être remboursée, la dette tenue à distance, la dette sans créancier*e, la dette noire, la dette queer, la dette criminelle. Une dette excessive, une dette incalculable, une dette sans motif, une dette détachée du crédit, une dette comme son principe propre.

Le crédit est un moyen de privatisation et la dette, un moyen de socialisation. Tant qu'iels sont associés dans la violence monogame de la maison, de la pension, du gouvernement ou de l'université, la dette ne peut que nourrir

19 N. d. T. : en anglais *bad debt*, dette absolue, dette de merde, daubée, inépongeable, illimitée, non remboursable. Sale dette. Aussi la dette géniale. Fred Moten, lors d'un atelier de traduction, nous donnait l'exemple de James Brown qui demande à ses musicien*nes de lui donner « something bad ».

le crédit, la dette ne peut que désirer le crédit. Et le crédit ne peut que s'étendre au moyen de la dette. Mais la dette est sociale, et le crédit asocial. La dette est mutuelle. Le crédit ne marche qu'à sens unique. Mais la dette va dans toutes les directions, elle s'éparpille, s'échappe, cherche un refuge. L'endetté*e cherche refuge parmi les autres endetté*es, reçoit d'elleux leur dette, leur offre la sienne. Le lieu du refuge est là où on ne peut que devoir plus, parce qu'il n'y a pas de créancier*e, aucun remboursement n'est possible. Ce refuge, ce lieu de sale dette, est ce qu'on appelle le public fugitif. Parcourant le public et le privé, l'État et l'économie, le public fugitif ne peut être reconnu par sa mauvaise dette, mais seulement par les mauvais*es endetté*s. Pour les créancier*es, ce n'est qu'un lieu où quelque chose cloche, bien que ce quelque chose – la chose inestimable, la chose qui n'a pas de valeur – soit désiré. Les créancier*es cherchent à démolir ce lieu, ce projet, afin de sauver celles qui y vivent d'elleux-mêmes et de leur vie.

Iels l'analysent, collectent des informations à son propos, tentent de l'estimer. Iels veulent le sauver. Iels veulent briser sa matière et en mettre les morceaux à la banque. Mais soudain, la chose que le crédit ne peut pas connaître, la chose fugitive pour laquelle il n'obtient pas de crédit, devient inéluctable.

Une fois que tu commences à voir de la mauvaise dette, tu la vois partout, tu l'entends partout, la sens partout. C'est la réelle crise pour le crédit, sa réelle crise de l'accumulation. Désormais, la dette commence à s'accumuler sans lui. C'est ça qui la rend si mauvaise. On l'a perçue hier dans une démarche, dans un déhanché, un sourire, le mouvement d'une main. On l'a entendue dans une faille, une coupure, une tonalité, la façon de rebondir qu'ont les mots. On l'a sentie dans la façon dont quelqu'un*e met de côté le meilleur morceau, juste pour te le donner, et ça y est, c'est loin, donné, une dette. Iels veulent que dalle. Tu dois

l'accepter, tu dois accepter ça. Tu es endetté*e, mais tu ne peux pas faire crédit parce qu'iels ne le prendront pas. Et là, le téléphone sonne. C'est les créancier*es. Le crédit te traque. La dette oublie. Tu n'es pas chez toi, tu n'es pas toi, tu as déménagé sans adresse de suivi appelée refuge.

L'étudiant*e n'est pas chez ellui, hors du temps et d'aucun lieu, sans crédit, dans une dette mauvaise. L'étudiant*e est mauvais*e débiteur*ice, menacé*e par le crédit. L'étudiant*e fuit le crédit. Le crédit poursuit l'étudiant*e, proposant d'ajuster le crédit à la dette, jusqu'à ce qu'assez de dettes et assez de crédits se soient empilés. Mais l'étudiante a une habitude, une mauvaise habitude. Elle étudie. Elle étudie mais n'apprend pas. Si elle apprenait, iels pourraient mesurer son progrès, l'évaluer, lui faire crédit. Mais l'étudiante continue à étudier, continue à planifier d'étudier, continue à se démener pour étudier, continue à étudier un plan, continue à élaborer une dette. L'étudiante ne compte pas payer.

Dettes et oubli

La dette ne peut être effacée, elle ne peut qu'être oubliée pour être mémorisée. Effacer la dette, c'est rétablir le crédit. C'est de la justice réparatrice. La dette peut être abandonnée pour une sale dette. Elle peut être oubliée pour une mauvaise dette, mais elle ne peut être effacée. Seul*es les créancier*es peuvent effacer, et seul*es les endetté*es, les mauvais*es endetté*es, peuvent rendre justice. Les créancier*es effacent la dette pour proposer du crédit, pour proposer la source même de la douleur de la dette, une douleur pour laquelle il n'y a qu'une seule justice, mauvaise dette, oublier, se souvenir à nouveau, se souvenir qu'elle ne peut être payée, ne peut être créditée, marquée reçue. Ce sera le jubilé lorsque le Nord aura dépensé son

propre argent, n'aura plus rien, et dépensera à nouveau, à crédit, avec des cartes volées, sur le dos d'un*e ami*e qui sait qu'iel ne reverra jamais cet argent. Ce sera le jubilé lorsque le Sud global ne fera pas crédit pour des contributions au rabais à la civilisation mondiale et au commerce mais conservera ses dettes, ne les échangera que pour les dettes des autres, un troc parmi ceux qui ont l'intention de ne jamais payer, qui ne seront jamais autorisé*es à payer, dans un bar à Penang, à Port-d'Espagne, à Bandung, où votre crédit ne vaut rien.

Le crédit peut être rétabli, restructuré, réhabilité, mais la dette effacée est toujours injuste, toujours impayée. Le crédit rétabli est justice rétablie, et la justice réparatrice est toujours le règne renouvelé du crédit, un règne de terreur, une rafale d'obligations à remplir, mesurer, respecter, endurer. La justice n'est possible que lorsque la dette n'oblige jamais, n'exige jamais, n'équivaut jamais au crédit, au paiement, au remboursement. La justice est possible seulement lorsqu'elle n'est jamais demandée, dans le refuge de la mauvaise dette, au sein du public fugitif des inconnu*es et non dans les communautés, au sein des sous-communs, non des quartiers, parmi ceux de quelque part qui ont toujours été là. Chercher la justice à travers la réparation c'est faire le bilan de la dette, et l'équilibre n'est jamais atteint. Ça fonce vers le risque, le versatile, l'incertain, plus de crédit en quête de plus de dette, plus de dette à la merci du crédit. Réparer n'est pas conserver, encore une fois. Il n'y a pas de refuge dans la réparation. La conservation est toujours nouvelle. Elle vient de l'endroit où on s'est arrêté*es alors qu'on était en fuite. Elle est faite de ceux qui alors nous ont accueilli*es. Iels disent que c'est cet espace qui est mauvais, que c'est cette pratique qui doit être réparée, l'anaéconomie sans abri de la visite.

Les publics fugitifs n'ont pas besoin d'être réparés. Ils doivent être conservés, c'est-à-dire déplacés, cachés,

relancés avec la même blague, la même histoire, toujours ailleurs que là où le bras long des créancier*es les recherche, préservés de la réparation, au-delà de la justice, au-delà de la loi, en pays mauvais, en dette mauvaise. Ils sont organisés [*planned*] lorsqu'on les attend le moins, organisés lorsqu'ils ne suivent pas le processus, organisés quand ils fuient la réglementation, s'évadent de la gouvernance, s'oublient et se souviennent d'eux-mêmes, n'ont pas besoin d'être pardonnés. Ils ne sont pas dans le tort, bien qu'ils ne soient pas, en fin de compte, des communautés; ils sont des endettés à distance, des mauvais endettés, oubliés mais jamais pardonnés ~²⁰. Fais crédit là où il est dû, et ne rends aux mauvais*es endetté*es que de la dette, cette mutualité qui seule te dit ce que tu ne peux pas faire. Tu ne peux pas me rembourser, me faire crédit, te libérer de moi, et je ne peux pas te laisser partir quand tu n'es plus là. Si tu veux faire quelque chose, oublie cette dette, et souviens-t'en plus tard.

Vue de loin, la dette est oubliée, et remémorée à nouveau. Prenez le mouvement autonome, et la mise à distance de sa dette envers la tradition radicale noire. Dans le mouvement autonome, dans le militantisme du post-opéraïsme, il n'y a pas de dehors, le refus opère à l'intérieur et crée sa rupture, sa fuite, son exode depuis l'intérieur. Il y a la production biopolitique et il y a l'empire. Il y a même ce que Franco Berardi « Bifo » appelle trouble de l'âme. En d'autres termes, il y a cette mise à distance de la dette envers une politique globale de la noirceur provenant de l'esclavage et du colonialisme, une politique radicale noire, une politique de dette sans paiement, sans crédit, sans limite. Cette dette a été construite dans une lutte avec l'empire avant l'empire, quand le pouvoir ne résidait pas seulement dans les institutions ou les gouvernements, quand chaque propriétaire, chaque colon avait le pouvoir violent d'un État omniprésent.

20 N. d. T. : en anglais une dette se pardonne, *a forgiven debt* est une dette effacée.

Cette dette est attachée à ceux qui, par une insolence idiote ou des plans nocturnes, se sont échappés sans partir, sont partis sans s'extraire. Cette dette a été partagée avec ceux dont l'âme était recherchée pour sa force de travail, dont l'esprit était né marqué d'un prix. Et elle est encore partagée, jamais créditée, elle ne cède jamais au crédit, une dette que tu joues, une dette que tu promènes, une dette que tu aimes. Et sans crédit, cette dette est infiniment complexe. Elle ne se résout pas en profit, ne saisit pas de biens, ni ne s'équilibre en paiement. La tradition radicale noire est le mouvement qui fait face à cette dette et la travaille. La tradition radicale noire est un travail de dette. Elle opère dans la mauvaise dette de ceux endettés mauvais. Elle travaille intimement et par mise à distance jusqu'à l'autonomie, par exemple, elle se souvient, et oublie. La tradition radicale noire est de la dette non-consolidée.

Dettes et refuge

On est allés à l'hôpital public et il était privé, mais on a passé la porte de la salle où les infirmiers prennent le café, sur laquelle était écrit « privé », et c'était public. On est allés à l'université publique et elle était privée, mais on est allés chez le coiffeur du campus, et c'était public. On est entrés dans l'hôpital, dans l'université, dans la bibliothèque, dans le parc. On nous a proposé du crédit pour nos dettes. On nous a accordé la citoyenneté. On nous a accordé le crédit de l'État, le droit de privatiser toute ruine publique. Tout bon citoyen ne peut faire s'équilibrer le crédit et la dette. Iel est estimé parce qu'iel connaît la différence, parce qu'iel connaît sa place. Une sale dette mène à de sales publics, des gens inouïs, fracturés, dont il n'y a rien à tirer. On a été nommés citoyens

d'honneur. On a honoré nos dettes envers la nation. On a évalué le service, noté la propriété, payé les frais.

Ensuite on est allés au salon de coiffure et iels nous ont servi un petit déjeuner de Noël, et on est allé à la salle des infirmier*es prendre le café et des pilules rouges. On allait s'enfuir mais on n'a pas été obligés. Iels ont couru. Iels ont couru à travers l'État et à travers l'économie, comme une coupe secrète, une insurrection publique, un pli fugitif. Iels ont couru mais iels ne sont allé*es nulle part. Iels sont resté*es pour qu'on puisse rester. Iels ont vu notre dette venir à des kilomètres. Iels nous ont montré que ça c'était le public, le vrai public, le public fugitif, et où le chercher. Cherchez-le ici, là où iels disent que l'État ne fonctionne pas. Cherchez-le ici, dans cette rue où iels disent que quelque chose ne va pas. Cherchez-le ici, là où les nouvelles réglementations doivent être instaurées. Cherchez-le ici, là où des mesures plus strictes doivent être prises, où les ceintures doivent se serrer, où les convocations doivent être adressées, où les quartiers doivent être passés au karcher. Partout où la dette s'organise. Partout où tu peux rester, te préserver, planifier. Quelques minutes, quelques jours sans les entendre te dire que quelque chose ne va pas chez toi.

Dettes et gouvernance

On les entend dire, ce qui ne va pas chez vous c'est votre sale dette. Vous ne travaillez pas. Vous échouez à payer votre dette envers la société. Vous n'avez pas de crédit, mais ça on s'y attendait. Vous avez un mauvais crédit, et c'est ok. Mais une mauvaise dette, c'est un problème. Une dette qui ne cherche que d'autres dettes, indépendamment des créancier*es, fuyant le redressement. Démanteler la dette, ça c'est mal. Mais quand bien même, ce qui ne va pas chez

vous peut être réparé. D'abord on vous donne une chance. On l'appelle gouvernance, une opportunité d'être intéressé*e, peut-être même une chance d'être désintéressé*e. C'est la réglementation. Ou on vous impose des mesures, si vous êtes encore dans le faux, dans le mal. Une mauvaise dette n'a aucun sens, c'est-à-dire qu'elle ne peut être perçue par les sens du capital. Mais une thérapie est disponible. La gouvernance veut de nouveau relier votre dette au monde extérieur. Vous êtes sur le spectre, le spectre capitaliste des intérêts. Vous êtes du mauvais côté. Votre sale dette semble déconnectée, autiste, dans son propre monde. Mais vous pouvez être amélioré*es. Vous pouvez obtenir du crédit, en fin de compte. La clef, ce sont les intérêts. Dites-nous ce que vous voulez. Dites-nous ce que vous voulez et on pourra vous aider à l'obtenir, à crédit. On peut baisser le taux pour votre intérêt. On peut augmenter le taux pour que vous y prêtiez attention. Mais on ne peut pas le faire seul*es. La gouvernance ne fonctionne que si vous travaillez, si vous nous faites part de vos intérêts, quand vous réinvestissez vos intérêts dans la dette et le crédit. La gouvernance est la thérapie de vos intérêts, et vos intérêts vous redonneront du crédit. Vous aurez un investissement, jusque dans la dette. Et la gouvernance obtiendra de nouveaux sens, de nouvelles perceptions, de nouvelles avancées dans le monde de la sale dette, de nouvelles victoires dans la guerre contre ceux qui n'ont pas d'intérêts, ceux qui ne parleront pas pour iels-même, ne participeront pas, n'identifieront pas leurs intérêts, n'investiront pas, ne communiqueront pas, ne réclameront aucun crédit.

La gouvernance n'aspire pas au crédit. Elle n'aspire pas à la citoyenneté, même si on le croit souvent. La gouvernance aspire à la dette, la dette qui aspirera au crédit. La gouvernance ne peut pas connaître ce qui peut se partager, être mutuel, être (mis en) commun. Pourquoi octroyer du

crédit, pourquoi octroyer la citoyenneté? Seule la dette est productive, seule la dette rend le crédit possible, seule la dette laisse régner le crédit. La productivité précède toujours la norme, même si les étudiant*es de la gouvernance ne le comprennent pas, même si la gouvernance elle-même le comprend à peine. Mais la norme advient, et aujourd'hui on appelle ça réglementation, le règne de la précarité.

Et qui sait où cela te frappera, quel*le créancier*e croisera ta route. Tu as beau garder les yeux baissés, peu importe, iel forcera sa politique, défoncera toutes les protections que tu as élaborées, toute mauvaise dette que tu trafiques. Ta vie est réduite à un hasard vicieux, une violence arbitraire, une nouvelle carte de crédit, un nouvel emprunt pour acheter une voiture, arrachée à ceux qui t'ont caché*e, arrachée à ceux qui partageaient la sale dette avec toi. Iels n'ont plus aucune nouvelle de toi.

Étude et planification

L'étudiant*e n'a pas d'intérêts. Les intérêts de l'étudiant*e doivent être identifiés, déclarés, poursuivis, examinés, conseillés, et crédités. La dette produit des intérêts. L'étudiant*e sera endetté*e. L'étudiant*e sera intéressé*e. Intéressez les étudiant*es! L'étudiant*e peut être évalué*e à l'aune de ses dettes, peut évaluer ses dettes à l'aune de ses intérêts. Iel est à portée de vue du crédit, à portée de vue d'un diplôme, de devenir créancier*e, de s'investir dans une formation, d'être reconnu*e citoyen*ne. L'étudiant*e avec des intérêts peut exiger certaines mesures, peut énoncer des mesures, se donner du crédit, poursuivre les mauvais*es endetté*es à coup de bonnes mesures, de mesures de bon sens, de mesures bien fondées. L'étudiant*e avec crédit peut privatiser sa

propre université. L'étudiant*e peut initier sa propre ONG, en inviter d'autres à identifier leurs intérêts, à les mettre sur la table, à rejoindre la conversation mondiale, à parler pour elleux-mêmes, à obtenir du crédit, à gérer la dette. La gouvernance est maintien des intérêts. Crédit et dette. Il n'y a pas d'autre définition d'une bonne gouvernance, pas d'autre intérêt. Le public et le privé en harmonie, en règle, à la poursuite de la mauvaise dette, sur la trace des publics fugitifs, traquant la preuve du refuge. L'étudiant*e obtient son diplôme.

Mais pas touxtes. Quelques-un*es restent malgré tout, engagé*es dans l'étude (au) noir·e [*black study*] ~²¹ dans les classes sous-communes de l'université. Iels étudient sans but, font des plans sans répit, se révoltent sans réglementation, conservent sans patrimoine. Iels étudient dans l'université et l'université les soumet, les relègue à l'état de ceux qui n'ont pas d'intérêts, pas de crédit, pas de dette qui comporte des intérêts et rapporte du crédit. Iels n'obtiennent jamais leur diplôme. Iels ne sont juste pas prêt*es. Iels construisent quelque chose là-dedans, quelque chose là-dessous. La dette mutuelle, la dette qu'on ne peut rembourser, la dette illimitée, la dette non-consolidée, la dette envers chacun*e au sein d'un groupe d'étude, envers les autres dans la salle des infirmier*es, envers les autres dans un salon de coiffure, envers les autres dans un squat, un trou à rat, un bois, un lit, une étreinte.

Et iels se retrouvent dans les sous-communs de l'université pour élaborer leur dette sans crédit, leur dette jamais comptabilisée, sans intérêt, sans remboursement. Là iels retrouvent ces autres qui évoluent dans une contrainte différente, dans la même dette, une distance, un oubli, remémoré mais seulement après coup. Ces autres-là transportent des sacs de coupures de presse, sont assis*es au bout du bar, sont aux fourneaux, assis*es sur un carton au kiosque, discutent à travers des barreaux ou parlent

21 N. d. T.: traduction en discussion avec le travail en cours de Mawena Yehouessi et Nadir Khanfour sur l'article de Fred Moten « The Case of Blackness ». Nous pensons l'étude noire en même temps que l'étude au noir, si ce n'est un travail au noir. Une noirceur raciale, économique-capitaliste,

affective, créatrice et sociale; mais aussi une noirceur alchimique (*L'œuvre au noir* de Marguerite Yourcenar): cette première étape de la transmutation, l'étape de la mélancolie, avant l'étape du blanc, du jaune, puis du rouge, moment de la pierre philosophale.

en langues. Ces autres ont comme passion de vous raconter ce qu'iels ont découvert, et iels s'étonnent que vous vouliez les écouter, alors même qu'iels vous attendaient. Parfois, l'histoire n'est pas claire, ou bien elle commence par un chuchotement. Elle se répète mais écoute, c'est encore drôle, à chaque fois. Ce savoir a été abîmé, et la recherche refusée. On leur refuse l'accès aux livres et personne ne les publiera. La réglementation en place a conclu qu'iels sont des conspirateur*ices, des hérétiques, des criminel*les, des amateur*ices. La réglementation déclare qu'iels ne peuvent supporter la dette et n'obtiendront jamais de crédit. Mais si tu écoutes de près, iels te diront : on ne gérera pas la dette, on ne peut pas gérer la dette, la dette nous traverse, et il n'y a pas assez de temps pour tout vous dire, tant de mauvaise dette, tant à oublier et dont se souvenir à nouveau. Mais si on les écoute, iels diront : viens on fait des plans ensemble. Et c'est ce que nous allons faire. Nous le disons à vous touxtes, mais à personne d'autre.

5

Planification et réglementation

*Let's get together, get some land
Raise our food, like the man
Save our money like the mob
Put up the factory on the job ~²²*
– James Brown, « Funky President ».

L'espoir sur lequel Cornel West écrivait en 1984 n'était pas destiné à devenir ce que nous appelons « réglementation ». Ceux qui l'ont pratiqué, à l'intérieur et contre le grain de chaque contingence imposée, avaient toujours un plan. À l'intérieur et en dehors des tréfonds du reaganisme, contre cet arrière-plan et au moyen d'une irruption ressuscitante dans la politique dont on pourrait dire que Jesse Jackson l'a tout à la fois symbolisée et étouffée, quelque chose que West qualifie de radicalisme noir, qui « espère contre l'espoir... pour survivre à un présent déplorable ».

22 N. d. T. : ou « Rassemblons-nous, pour acheter des terres / Cultiver notre nourriture, comme cet homme / Planquer notre argent comme la mafia / Mettre l'usine sur le coup ».

qui affirme un surréalisme métapolitique qui voit, et voit à travers la preuve de l'incapacité de masse, tranchant le désespoir qu'elle engendre. L'exubérant espoir métacritique a toujours dépassé toute circonstance immédiate dans les mises en œuvre quotidiennes incalculablement variées de l'art fugitif de la vie sociale. Cet art se pratique sur et par-dessus le bord de la politique, sous sa surface, dans la décomposition animatrice et improvisée de son corps inerte. Il émerge comme une posture créant l'ensemble, un jeu de positions cinétiques, mais prend également la forme d'une notation incarnée, d'une étude, d'une partition. Son bruit codé est dissimulé juste sous les yeux de ceux qui refusent de voir et d'entendre – même lorsqu'ils la placent sous une surveillance constante – la chose dont ils sollicitent et sont l'imitation répressive. Aujourd'hui, plus d'un quart de siècle après l'analyse de West, et à la suite de l'itération qui a eu l'audace d'intervenir pour nommer l'espoir foyer tout en le désavouant encore et encore et en participant à étendre et à préparer son éclipse presque totale, les restes de la politique américaine exsudent à nouveau l'espoir. Ayant en apparence perdu l'avantage en s'installant dans et pour les techniques carcérales du possible, devenant ainsi sans le vouloir le mode privilégié d'expression d'une forme de désespoir, l'espoir semble désormais n'être qu'une simple question de réglementation. La réglementation, d'autre part, apparaît maintenant être tout sauf une question simple.

Ce que nous appelons réglementation est la nouvelle forme que prend le commandement lorsqu'il s'établit. On remarque qu'avec ces nouvelles incertitudes quant à où et comment la plus-value est générée, où et comment elle sera ensuite générée, les mécanismes économiques de contrainte ont été remplacés par des formes directement politiques. Évidemment, comme l'a compris Fanon, pour le sujet colonial ce changement n'en est pas un, et comme

Nahum Chandler l'a souligné, le problème de la ligne de couleur ~²³ n'est pas une question d'accumulation primitive du capital, ni nouvelle ni ancienne. Le problème n'est autre que la façon dont la différence entre le travail et le capital demeure antérieure au solde restant et est rendue abondante ou en abondance. De plus, ce que nous appelons réglementation apparaît à présent non parce que le management a échoué sur le lieu de travail, où il prolifère comme jamais, mais parce que le management économique ne peut remporter la bataille qui sévit dans la sphère de la reproduction sociale. Ici le management rencontre des formes de ce qu'on nommera planification [*planning*] qui résistent à chacun de ses efforts pour imposer une contrainte de rareté en s'emparant des moyens de reproduction sociale. Dans les sous-communs de la sphère de la reproduction sociale, les moyens, c'est-à-dire les planificateur*ices, font toujours partie du plan. Et le plan c'est d'inventer les moyens dans une expérience commune initiée depuis n'importe quelle cuisine, n'importe quelle porte de service, n'importe quel sous-sol, n'importe quel hall d'immeuble, n'importe quel banc de parc, n'importe quelle soirée improvisée, toutes les nuits. Cette expérimentation continue avec l'informel, menée par et avec les moyens de la reproduction sociale, comme celle à venir des formes de vies, c'est ce que nous entendons par planification. La planification dans les sous-communs n'est pas une activité, ce n'est pas la pêche ou la danse, l'enseignement ou l'amour, mais l'incessante expérimentation avec la présence future des formes de vie qui rendent de telles activités possibles. Ce sont ces moyens qui, lui ayant été volontairement abandonnés, ont finalement été dérobés par le socialisme d'État dont la perversion de la planification est un crime qui n'a d'égal que le déploiement de la réglementation dans l'économie de commandement que nous connaissons aujourd'hui.

23 N. d. T. : en anglais *color line*, ligne de partage de couleur ou frontière de couleur, est un concept introduit par Frederick Douglass et popularisé par W. E. B. Du Bois dans *The Souls of Black Folk* (1903), en français *Les Âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, La Découverte, 2007.

Évidemment, les vieux modes de commandement n'ont jamais disparu. L'État carcéral est toujours en vigueur et les guerres stratégiques contre la drogue, la jeunesse, la violence et le terrorisme ont cédé la place à des guerres logistiques de drones et de crédit. Aussi horrible que soit ce commandement d'État, il mandate et délègue maintenant son pouvoir à des agent*es qui semblent innombrables, entièrement responsables et identifié*es, qui performent les versions internes contemporaines des miliciens ~²⁴ et des colons des délégations antérieures de la violence d'État. Ou plutôt, puisque les miliciens et les colons n'ont jamais vraiment disparu, mandatés pour la ségrégation, l'anti-communisme, les migrations, et l'hétéropatriarcat de la famille nucléaire, dans une grande partie du Nord global, ce que les mesures représentent, c'est une nouvelle arme dans les mains de ces citoyen*nes-milicien*nes. *Stand your ground* [Défendre son territoire ~²⁵] – parce que l'homme n'est pas né pour fuir, parce que sa couleur ne va pas s'en aller, parce que, encore et encore, le colon doit invoquer le désaveu, et cibler la trace épidermique de son propre désir de refuge – n'est que l'itération la plus connue de la propagation et du mandat renouvelés de la violence d'État, dirigée contre les quartiers fugitifs, promeneurs, des sous-communs.

Ni satisfait d'abandonner le domaine de la reproduction sociale, ni de le conditionner pour le lieu de travail – les deux mouvements toujours liés de la relative autonomie de l'État capitaliste – aujourd'hui le capital veut en être. Il a entrevu la valeur de la reproduction sociale et cherche le contrôle de ses moyens, non plus seulement en les convertissant en productivités à l'intérieur des formes industrialisées du soin, de l'alimentation, de l'éducation, du sexe, etc., mais en accédant et en contrôlant

24 N. d. T. : en anglais *night riders* désigne les membres du Ku Klux Klan, en référence aux attaques racistes perpétrées de nuit. Nous avions aussi pensé à traduire par « voltigeur », ayant en tête la répression policière des manifestations algériennes à Paris.

25 N. d. T. : *Stand your ground* désigne une loi étatsunienne qui élargit les conditions de légitime défense, n'obligeant pas la personne qui se « défend » à reculer si elle est en droit de se trouver là où elle est. Cela s'oppose au « duty to retreat », soit l'obligation de se réfugier en lieu sûr, si c'est possible, plutôt que de se défendre. L'application de ces lois varie selon les États. On pourrait aussi traduire *stand your ground* par « tenir sa position ».

directement l'expérimentation informelle avec la reproduction sociale de la vie elle-même. Pour ce faire, il doit interrompre les plans en cours des sous-communs. Et c'est ici, avec une ironie amère, que l'espoir dont West pouvait encore parler en 1984, et qui par la suite est redevenu souterrain, est conjuré comme une image dont la défaillance est aussi la monstruosité. Ce dont on parle, dans sa survie, alors que la planification émerge, dans son déclin, comme espoir, qui a été déployé contre nous dans une forme toujours plus perverse et réduite par l'axe Clinton-Obama durant la majeure partie de ces vingt dernières années.

La planification désigne l'autosuffisance au niveau social, elle reproduit dans son expérimentation non seulement ce dont elle a besoin, la vie, mais ce qu'elle désire, la vie dans la différence, dans le jeu de l'antagonisme général. La planification émerge de la solidité, de la continuité, et le reste de cette auto-suffisance sociale, bien qu'elle ne s'arrête pas là, ayant mis en place ces mouvements complexes. Elle commence, par cette perturbation du commencement, avec ce qu'on pourrait appeler la préservation militante. Et ce sont là ses moyens. La réglementation mandate ceux volontaires, ceux qui en viennent à être volontaires, pour briser ces moyens afin de les contrôler, comme il fut nécessaire à l'usine de déposséder l'ouvrier*^e de son savoir-faire en brisant ses moyens de production. Et elle fait cela en diagnostiquant les planificateur*^{ices}. La réglementation affirme que quelque chose ne va pas chez ceux qui planifient, quelque chose cloche profondément, ontologiquement. C'est le premier coup de la réglementation en tant que commandement dispersé, mandaté. Qu'est-ce qui ne va pas chez eux ? Iels ne changeront pas. Iels n'accepteront pas le changement. Iels ont perdu espoir. C'est ce que disent les représentant*^{es} de l'autorité. On doit leur donner espoir. Iels doivent voir que le changement est la seule option. Ce que les

représentant*es de l'autorité entendent par changement, c'est l'imprévu, le risque, la flexibilité et l'adaptabilité des fondements infondés du sujet capitaliste creux, dans le domaine d'assujettissement automatique qu'est le capital. La réglementation, ainsi déployée dans l'uniform(e)ité exclusive et excluante de l'imprévu comme consensus imposé, cherche à la fois à nier et à détruire les plans en cours, les initiations fugitives, les opérations noires, de la multitude.

En tant que résistance depuis le haut, la réglementation est un nouveau phénomène de classe, parce que prendre des mesures pour les autres, désigner les autres comme incorrect*es, est aussi l'audition pour une économie post-fordiste avec laquelle les représentant*es de l'autorité croient récompenser ceux qui acceptent le changement, mais qui, en réalité, les coïncent dans l'imprévu, la flexibilité, et cette précarité administrée qui s'imagine immunisée contre ce que Judith Butler pourrait appeler notre précarité sous-commune. Cette économie est alimentée par une insistance automatique et constante sur l'externalisation du risque, l'exposition de toute forme de vie à un risque imposé depuis l'extérieur, de manière à ce que le travail contre le risque puisse être récolté sans fin.

La réglementation est la forme que prend l'opportunisme dans cet environnement, comme l'adoption du caractère politique, radicalement extra-économique, du commandement aujourd'hui. C'est une démonstration du vœu de contingence, de la volonté d'être rendu*e contingent*e et de rendre contingent tout ce qui t'entoure. C'est une démonstration conçue pour te séparer des autres, dans l'intérêt d'une universalité réduite à une propriété privée qui n'est pas la tienne, qui est la fiction de ton propre avantage. L'opportunisme ne perçoit rien d'autre, n'a pas d'alternative, mais se distingue par sa propre vision, sa capacité à voir le futur de sa propre survie dans

ce trouble en s'opposant à ceux qui ne peuvent imaginer survivre dans ce trouble (même s'ils doivent le faire tout le temps). La réglementation dit de ceux qui survivent à la brutalité de la seule survie qu'ils manquent de vision, qu'ils sont coincé*es dans un mode de vie essentialiste, et, dans les cas les plus extrêmes, qu'ils sont sans intérêts, d'une part, et incapables d'être désintéressé*es, de l'autre. Toute expression de la réglementation, quel que soit son but ou son contenu, est avant tout une démonstration de la capacité de chacun*e à approcher le sommet dans la hiérarchie de l'économie post-fordiste.

Comme opération venant du haut conçue pour briser les moyens de la reproduction sociale et les rendre immédiatement productifs pour le capital, la réglementation doit d'abord faire face au fait que la multitude est déjà productive pour elle-même. Cette imagination productive est son génie, sa tête collective, impossible et pourtant matérielle. Et c'est un problème car les plans sont en marche, les opérations noires sont en cours, et dans les sous-communs toute l'organisation est faite. La multitude profite de chaque temps calme, chaque crépuscule, chaque instant de préservation militante, pour planifier ensemble, lancer, composer (dans) son temps surréel. Il est difficile pour la réglementation de nier ces plans frontalement, d'ignorer ces opérations, de prétendre que ceux qui restent en mouvement doivent s'interrompre et acquiescer une vision, de contester que les communautés de base doivent croire en la fuite pour fuir. Et si c'est difficile pour la réglementation, l'étape suivante et cruciale l'est aussi : instiller la valeur de la contingence radicale, ordonner la participation dans le changement depuis le haut. Bien entendu, certains plans peuvent être rejetés par la réglementation – des plans qui éclosent plus sombres que bleus, du côté criminel, depuis l'amour. Mais la plupart exigeront plutôt une autre approche du commandement.

Alors comment est-ce que la réglementation tente de briser ces moyens, cette préservation militante, toute cette planification ? Après avoir fait le diagnostic que quelque chose ne va pas avec les planificateur*ices, vient la prescription : aide et correction. La réglementation aidera. La réglementation apportera son aide au plan, et plus encore, la réglementation corrigera les planificateur*ices. La réglementation découvrira ce qui n'est pas encore théorisé, ce qui n'est pas encore entièrement contingent, mais surtout, ce qui n'est pas encore lisible. La réglementation est une correction, s'imposant avec une violence mécanique aux incorrect*es, aux incorrigé*es, à ceux qui ne savent pas chercher leur propre correction. La réglementation se distingue de la planification en distinguant ceux qui demeurent dans la réglementation et réparent les choses de ceux qui demeurent dans la planification et doivent être réparé*es. Voici le principe de base de la réglementation. Elle répare les autres. Dans le prolongement de l'œuvre de Michel Foucault, nous pourrions dire que ce principe de base a pour corollaire le souci du bon gouvernement, comment réparer les autres en les maintenant dans une position d'équilibre, même si cela requiert aujourd'hui un recalibrage constant. Mais les objets de cet ajustement constant entraînent cette attention parce qu'ils ne veulent simplement pas gouverner du tout, et encore moins être gouverné*es. Briser ces moyens de planification, et ainsi les déterminer par recomposition et privatisation, est le but indissociable, l'instrumentalité nécessaire, de la réglementation en tant que commandement. Elle veut éliminer toute forme de préservation militante, briser le mouvement du repos social – au sein duquel le prochain plan reste toujours potentiel – ayant le rêve d'une puissance établie, installée. C'est désormais ce que signifie le changement, ce à quoi sert la réglementation, alors qu'elle envahit la sphère reproductive sociale

où, comme le soulignait Leopoldina Fortunati il y a trente ans, la lutte fait rage.

Et parce que cette réglementation émerge de façon matérielle de l'opportunisme post-fordiste, elle doit permettre de manière optimale à chaque préposé**e* à la réglementation de profiter de l'opportunité de réparer les autres en tant qu'autres, en tant que ceux qui n'ont pas simplement commis une erreur de planification (ou, en fait, l'erreur de planifier) mais ceux qui sont elleux-mêmes dans l'erreur. Et depuis la perspective de la réglementation, de cet opportunisme post-fordiste, il y a en effet un problème avec ceux qui planifient ensemble. Iels sont détraqué**es* – au lieu de constamment placer leur position dans la contingence, iels sont dans un lieu mobile à la recherche d'une solidité depuis laquelle planifier, d'une cale au sein de laquelle imaginer, d'un amour sur lequel compter. Encore une fois, ce n'est pas seulement un problème politique du point de vue de la réglementation, mais un problème ontologique. Effleurant la terre sous leurs pieds, trouvant une échappée anti et pré-contingente à chaque pas sur le sol, les différences s'échappent dans leurs propres profondeurs extérieures. Elles signalent l'essentialisme problématique de ceux qui pensent et agissent comme s'iels étaient quelque chose de particulier, bien qu'en même temps, du point de vue de la réglementation, ce quelque chose soit tout ce qu'iels disent qu'il est, c'est-à-dire rien de particulier.

Pour sortir ces planificateur**ices* du problème de l'essentialisme, de cette fixité et de ce repos chorégraphiques, de cette sécurité, de cette base et de cette courbe en ligne de basse, iels doivent parvenir à imaginer qu'iels peuvent être plus, qu'iels peuvent faire plus, qu'iels peuvent changer, qu'iels peuvent être changé**es*. Après tout, iels continuent à faire des plans et les plans échouent par principe. Les plans doivent échouer parce que les

planificateur*ices doivent échouer. Les planificateur*ices sont statiques, essentiel*les, parviennent tout juste à survivre. Iels n'y voient pas clair. Iels entendent des choses. Iels manquent de perspective. Iels échouent à percevoir la complexité. Pour les autorités, les planificateur*ices n'ont pas de vision, pas de réel espoir pour l'avenir, juste un plan ici et maintenant, un plan qui existe vraiment.

Iels ont besoin d'espoir. Iels ont besoin de vision. Iels ont besoin d'avoir leur vue dégagée sur les plans furtifs et les élans nocturnes de leurs vies désespérées. Iels ont besoin d'une vision. Car, du point de vue de la réglementation, il fait trop sombre là-dedans, dans le cœur noir des sous-commun*es, pour voir. Tu peux entendre quelque chose, tu peux ressentir quelque chose de présent au moment de sa propre formation. Mais les autorités peuvent apporter l'espoir, et l'espoir peut élever les planificateur*ices et leurs plans, les moyens de la reproduction sociale, à la surface et dans la lumière, hors de l'ombre, loin de ces ressentis obscurs. Les autorités réparent les autres, non en s'imposant au soi mais en imposant le soi, en tant qu'objet de contrôle et de commandement, que l'on nous considère capables d'être des soi ou non. Qu'iels manquent de conscience ou de politique, d'utopisme ou de sens commun, l'espoir est là.

Ayant été mené*es à la lumière et vers leur propre vision nouvelle, les planificateur*ices deviendront des participant*es. Et on leur apprendra à rejeter l'essence au profit de la contingence, comme si la planification et l'improvisation, la flexibilité et la fixité, la complexité et la simplicité s'opposaient dans une contrainte qu'on n'a pas d'autre choix que d'habiter, à la manière d'un foyer exilique où la réglementation séquestre sa propre imagination, de sorte qu'iels soient protégé*es les un*es des autres. Il est crucial que les planificateur*ices choisissent de participer. La réglementation est un effort de masse.

Les intellectuel*les écriront des articles dans les journaux, les philosophes donneront des conférences sur les nouvelles utopies, les blogueur*ses débattront et les politicien*nes feront des compromis ici, où le changement est la seule constante de la réglementation. Participer au changement est le second principe de la réglementation.

Désormais l'espoir est orienté vers cette participation au changement, cette participation comme changement. C'est l'espoir que la réglementation répand comme du gaz lacrymogène dans les sous-communs. La réglementation ne tente pas seulement d'imposer cet espoir, mais aussi de l'incarner. Ceux qui demeurent dans la réglementation le font non seulement en invoquant la contingence, mais aussi en la conduisant et ainsi, en un sens, iels prouvent son existence. Ceux qui demeurent dans la réglementation sont préparé*es. Iels sont éligibles au changement, responsables quant au changement, disponibles au changement. La réglementation n'est pas tant une position qu'une disposition, une disposition à l'affichage. C'est pourquoi la manifestation principale de la réglementation est la gouvernance.

La gouvernance ne devrait pas être confondue avec le gouvernement ou la gouvernementalité. La gouvernance est avant tout une nouvelle forme d'expropriation. C'est ce qui déclenche une certaine forme d'affichage, affichage d'intérêts comme désintéressement, affichage de convertibilité, affichage de lisibilité. La gouvernance est une instrumentalisation de la réglementation, un ensemble de protocoles représentationnels, où on se met aux enchères et où on parie simultanément sur soi-même, où le public et le privé se soumettent à la production post-fordiste. La gouvernance est la récolte des moyens de reproduction sociale mais elle apparaît comme les actes volontaires, et ainsi comme la pulsion de mort, des choses récoltées. Étant donné que le capital ne peut saisir directement l'affect, la

pensée, la socialité et l'imagination qui constituent les moyens sous-communs de la reproduction sociale, il doit prospecter ces moyens dans le but de les extraire et de les abstraire en tant que travail. Cette prospection, qui est la véritable bio-prospection, cherche à briser une intégrité jusque-là préservée de manière militante. La gouvernance – le sacrifice volontaire et dissociatif d'intérêts, la participation volontaire au privé général et à la privation publique – accorde au capital ce savoir, cette capacité à créer de la richesse. La réglementation fait ce don, se manifestant violemment en tant que provocation morale. Ceux qui corrigeraient et ceux qui seraient corrigé*es convergent autour de cet impératif de la soumission constamment mis en œuvre, non seulement dans cet éventail d'établissements correctionnels que Foucault a analysé – les prisons, les hôpitaux, les asiles –, mais aussi dans les entreprises, les universités et les ONG. Cette convergence est perçue non seulement dans les structures et les affects d'une guerre sans fin, mais aussi dans les processus brutaux et dans le traitement, la transformation perpétuelle de la paix.

Malgré ses propres espoirs d'universalité de l'exclusion, la gouvernance est réservée aux initié*es, à ceux qui savent comment articuler les intérêts de façon désintéressée, à ceux qui votent et savent pourquoi iels votent (non parce que quelqu'un*e est noir*e ou femme mais parce qu'iel est intelligent*e), à ceux qui ont des avis et veulent être pris au sérieux par des gens sérieux. Pendant ce temps, la réglementation doit toujours poursuivre la sphère quotidienne des plans secrets et ouverts. La réglementation dresse le curriculum contre l'étude, le développement de l'enfant contre le jeu, le capital humain contre le travail. Elle oppose prendre la parole et entendre des voix, se faire des contacts et une amitié de contact. La réglementation place la sphère publique, la sphère contre-publique ou la sphère publique noire,

contre l'occupation illégale de ce qui a été privatisé de façon illégitime.

La réglementation n'est pas l'individuel contre le collectif, le cynique contre le romantique, ou le pragmatique contre ce qui est régi par des principes. C'est simplement une vision sans fondement, tissée dans une trame de colon. La réglementation est contre toute conservation, tout repos, tout rassemblement, cuisiner, boire, fumer, si cela mène au marronnage. Sa vision consiste à briser et réparer, faire avancer en réparant, fabriquer de l'ambition et la donner à nos enfants. L'espoir de la réglementation est qu'il y ait toujours plus de réglementation, plus de participation, plus de changement. Mais il y a aussi un danger dans toute cette participation, le danger d'une crise.

Quand ceux qui planifient ensemble commencent à participer sans être réparé*es, cela mène à la crise. Une participation sans plongée totale dans la lumière aveuglante de cette raison terne, sans familles qui fonctionnent ni responsabilité financière, sans respect pour l'État de droit, sans recul ni ironie, sans soumission à l'autorité de l'expertise ; une participation trop bruyante, trop grosse, trop aimante, trop pleine, trop abondante, trop effrayante, cela mène à la crise. Les gens sont en crise. Les économies sont en crise. Nous faisons face à une crise sans précédent, une crise de la participation, une crise de la foi. Y a-t-il encore de l'espoir ? Oui, il y en a, disent les autorités, si on peut se rassembler, si on peut partager une vision du changement. Aux yeux de la réglementation, toute crise de la productivité de la contingence radicale est une crise de la participation, c'est-à-dire une crise provoquée par la participation tordue de ceux qui ont tort et à qui on fait du tort. Voici le troisième principe de la réglementation.

La crise de l'effondrement des crédits causée par les endetté*es des subprimes, la crise quant à la race lors des élections étatsuniennes de 2008 déclenchée par le révérend

Wright et Bernie Mac, la crise au Moyen-Orient engendrée par le Hamas, la crise de l'obésité provoquée par ceux qui mangent mal, la crise de l'environnement produite par les Chinois*es et les Indien*nes : toutes des exemples de participation incorrecte et incorrigée. La matérialisation continue de la planification dans cette participation reflète simplement l'inévitabilité de la crise, selon les autorités qui prescrivent, en guise de correctif, l'espoir d'une correction et l'espérance dans la correction. Iels disent que la participation doit être pleine d'espoir, visionnaire et qu'elle doit embrasser le changement ; que les participant*es doivent être façonné*es comme agent*es du changement, plein*es d'espoir et visionnaires, dans une contrainte générale à se façonner elleux-mêmes. Vantant sa liberté dans l'enfermement du périmètre de l'entreprise, veillant au maintien de cette contingence-là, où façonnement et correction de soi et des autres sont toujours en mode automatique, læ participant*e est l'image en miroir des autorités.

Face à la crise, les autorités nous mèneront vers des changements concrets. Soyez malin*es, disent-iels. Croyez au changement. C'est ce que nous avons attendu. Arrêtez de critiquer et proposez des solutions. Érigez des barrages et proposez des ateliers. Contrôlez les papiers d'identité et donnez des conseils. Distinguez désir de corriger et désir de planifier avec les autres. Traquez sans merci et craignez la préservation militante, dans des sous-communs de moyens sans fins, d'amour parmi les choses. C'est maintenant qu'il faut vous affirmer en charge de la correction des autres et, ce faisant, vous façonner correctement. Maintenant, avant qu'il ne fasse nuit à nouveau. Avant que vous ne vous mettiez à chanter une autre ballade à demi illettrée. Avant que tu ne te fasses l'écho de l'amplification continue d'en bas, des opérations situées au bord du centre mou du rythme normal. Avant que quelqu'un*e ne propose de s'unir pour obtenir un terrain [*get together and*

get some land]. Mais nous ne sommes pas malin*es. Nous planifions. Nous prévoyons de rester, de rebondir, frapper & bouger. Nous prévoyons d'être communistes quant au communisme, de ne pas être reconstruit*es quant à la reconstruction, d'être absolu*es quant à l'abolition, ici dans cet autre lieu sous-commun, en tant que cette autre chose sous-commune, que nous préservons en l'habitant. La réglementation ne peut pas le voir, ne peut pas le lire, mais si tu as un plan, c'est intelligible.

6

Variations sur la cale \rightsquigarrow ²⁶

26 N. d. T: « the hold », nous parlons de la cale, la prise, la contrainte, l'emprise, l'étreinte, le confinement, l'enfermement, l'enserrement.

La logistique, ou le transport

Travailler aujourd'hui c'est, de plus en plus, être sommé*e de faire sans penser, ressentir sans émotion, (se) déplacer sans friction, s'adapter sans questionner, traduire sans pause, désirer sans but, se connecter sans interruption. Il y a encore peu de temps, beaucoup d'entre nous disaient que le travail traversait le sujet afin d'exploiter nos aptitudes sociales, afin d'extraire toujours plus de force de travail de notre travail. Comme l'écrit Franco Berardi « Bifo », l'âme est descendue au niveau de l'atelier de confection, ou, comme le suggère Paolo Virno, elle s'est élevée comme un*e orateur*ice virtuose affranchi*e de partition. De manière plus prosaïque, on a vu l'entrepreneur*se, l'artiste et les parties prenantes, tous et toutes proposé*es comme nouveaux modèles de subjectivité propices à canaliser l'intellect général. Mais aujourd'hui nous sommes amené*es à demander pourquoi même se soucier du sujet, pourquoi passer par de telles entités pour atteindre l'intellect général ? Et pourquoi limiter la production aux sujets, qui correspondent après tout à une si petite partie de la population, à une si petite histoire de l'intellectualité de masse ?

Comme dirait Christian Marrazi, il y a toujours eu d'autres moyens de mettre les corps au travail, et même de maintenir le capital fixe de ces corps-là. Et de toute façon, le sujet est devenu trop encombrant pour le capital, trop lent, trop enclin à l'erreur, trop regardant, pour ne pas dire une forme de vie devenue trop rare et trop spécialisée. Pourtant, ce n'est pas nous qui posons cette question. Cette question est celle, automatique, insistante, principale, du secteur de la logistique. La logistique cherche à complètement se débarrasser du sujet. Voilà le rêve de cette science capitaliste fraîchement devenue dominante. Voilà le moteur de la logistique et des algorithmes qui alimentent ce rêve, la même recherche algorithmique que Donald Rumsfeld citait dans son discours tourné en ridicule sur les inconnues inconnues ~²⁷, un discours bourdonnant [*droning*] qui annonçait la conception d'une guerre de drones. Car si les drones sont sans équipage, ce n'est pas pour protéger les pilotes américain*es. Ils sont sans équipage parce qu'ils pensent trop vite pour les pilotes américain*es.

Aujourd'hui, ce champ de la logistique est entré dans une course effrénée à l'intellect général dans sa forme la plus concrète, soit sa forme potentielle, son informalité, lorsque n'importe quand et n'importe où et n'importe quoi pourrait arriver, pourrait être la prochaine forme, la nouvelle abstraction. La logistique ne se contente plus de diagrammes et d'organigrammes, d'additions et de prédictions. Elle veut vivre dans le concret même, à la fois dans l'espace, le temps et la forme. On doit se demander où la logistique est allée chercher cette ambition et comment elle a pu en venir à imaginer pouvoir demeurer à l'intérieur ou si près du concret, du monde matériel dans son informalité, de la chose avant toute chose. Comment peut-elle proposer d'habiter le rien, et pourquoi?

27 N. d. T. : discours prononcé par Donald Rumsfeld – homme politique étatsunien républicain et ancien pilote de l'armée –, alors qu'il était secrétaire à la Défense en 2002, quant aux preuves de la détention par l'Irak d'armes nucléaires. Rumsfeld déclare : « Reports that say that something hasn't happened are always interesting to me, because as we know, *there are known knowns*; there are things we know

we know. We also know *there are known unknowns*; that is to say we know there are some things we do not know. But *there are also unknown unknowns* — the ones we don't know we don't know. And if one looks throughout the history of our country and other free countries, it is the latter category that tends to be the difficult ones » (c'est nous qui soulignons).

La logistique connaît un essor rapide. En effet, aujourd'hui, lire des choses dans le domaine de la logistique, c'est parcourir un terrain en plein boom, un terrain conquérant. Dans les sciences militaires et l'ingénierie bien sûr, mais aussi en études de commerce, en recherche managériale, la logistique est partout. Et au-delà de ces sciences capitalistes classiques, son ascension trouve des échos, de manière anhistorique, dans les champs émergents de la philosophie centrée sur l'objet ~²⁸ et des neurosciences cognitives, où les conditions logistiques de la production du savoir passent inaperçues, mais pas leurs effets. Dans les sciences militaires, le monde a été renversé. Traditionnellement, la stratégie dirigeait et la logistique suivait. Les plans de bataille dictaient les circuits d'approvisionnement. Plus maintenant. La stratégie, alliée et partenaire traditionnelle de la logistique, se trouve aujourd'hui progressivement réduite à un dommage collatéral dans la course à la domination de la logistique. Dans une guerre sans fin, une guerre sans bataille, seule compte la capacité à continuer de se battre, seule compte la logistique.

De même, l'innovation commerciale est devenue logistique, et non plus stratégique. Bien entendu, l'innovation commerciale ne provient pas du commerce. Elle dérive bien plus souvent de stratégies militaires de résistance à ses propres armées, transférées librement au commerce. Auparavant, cela consistait à transférer des innovations telles que la ligne de production, la formation, la chaîne de commandement depuis les sciences militaires vers l'usine et les bureaux, ou bien à appliquer une guerre psychologique et de propagande aux relations humaines et au marketing. C'était un libre transfert d'innovation stratégique que des manager*ses étaient chargé*es de mettre en œuvre et de maintenir. Plus maintenant. Comme tout en témoigne, depuis internet jusqu'au container de

28 N. d. T. : en anglais *object-oriented philosophy*, aussi traduit en français par philosophie de l'objet.

transport, dans la lignée des guerres froides et des guerres contre la terreur qui aboutissent toujours à l'échec de la stratégie, c'est le libre transfert logistique qui compte. La conteneurisation était un échec en terme d'innovation commerciale, jusqu'à ce que le gouvernement étasunien utilise les containers pour tenter de fournir à ses troupes en Asie du Sud Est assez d'armes, de tise et de drogues pour les empêcher de tuer leurs propres officiers, afin de poursuivre une guerre qui ne pouvait pas être gagnée de manière stratégique. Ceux qui ont rêvé d'internet, sinon ceux qui l'ont conçu, craignaient précisément la corruption de renseignement rendue possible dans les années 1970 – telle que la Commission trilatérale l'avait envisagée – par l'émergence de la démocratie. ARPANET, en tant que réseau de mise en commun du renseignement, ne risquerait pas d'être retourné au moyen du sexe ou de l'idéologie, et encore moins de la puissante association des deux. Il ne risquerait pas d'être déstabilisé par l'émergence de la démocratie. Et c'est ainsi qu'il assurait une accumulation sans fin de renseignements pour une guerre sans fin que beaucoup ne voudraient pas mener. Au défi de Toni Negri – montre-moi une innovation commerciale et je te montrerai une révolte ouvrière –, on pourrait ajouter une pré-histoire : celle de l'État craignant sa propre force de travail.

La conteneurisation en elle-même tient lieu de ce qu'il faudrait nommer la première vague d'innovation régulatrice comme logistique, allant de pair avec la première vague de financiarisation, l'autre réponse du capitalisme à ces insurrections, outre une répression violente. En effet, la logistique et la financiarisation travaillent main dans la main dans ces deux phases de l'innovation : grossièrement, la première agit sur la production à travers les corps, la seconde renouvelle le sujet de la production. La financiarisation est sans doute la mieux connue des deux stratégies

de résistance à la rébellion, avec une première phase de liquidation des usines et des biens de l'État, et une seconde de vente des logements et des banques, à chaque fois dans le seul but de les remettre en location à crédit dans une sorte de prêt sur gage mondial. Ceci a eu l'effet désiré de réorganiser tout sujet lié à de tels objets mis en gage en rapports de solvabilité ~²⁹, capables de parler, de marcher et de contracter leur propre contagion financière, comme Randy Martin et Angela Mitropoulos le suggèrent de différentes manières, produisant finalement une entité prise dans des affects financiers d'une façon qui en fait davantage un objet logistique qu'un sujet stratégique.

Mais pendant tout ce temps la logistique elle-même n'avait d'intérêt durable ni pour ce sujet financiarisé ni pour sa réorganisation. La logistique courait après un plus grand trophée, quelque chose qui l'avait toujours hantée mais qui était devenu plus palpable avec la double vague qui avait produit les populations logistiques lorsque le container était parvenu à contrôler les vagues, les routes et les chemins de fer, au moyen de l'information, des affects, du sens injecté dans la chair comme dans d'autres objets, de nouveau à une échelle et dans une forme impossibles à ignorer. Le trophée semblait presque à portée de main. Bien sûr, le fantasme de ce que Marx appelait les sujets automates, le fantasme d'un capital qui pourrait exister sans le travail, n'a rien de nouveau, mais il est sans cesse exploré à la jonction du capital financier, de la logistique et de la terreur de l'individualité sponsorisée par l'État qui s'illustre dans différents défilés d'attributions et de prélèvements. Aujourd'hui, cela se traduit par le terme capital humain. Le capital humain semblerait être une catégorie stratégique, liée à une stratégie d'investissement dans et de spéculation sur le soi, comme le suggère Michel Feher. Mais comme nous le rappelle Marina Vishmidt, le sujet automate du capital, que le capital humain cherche à imiter,

29 N. d. T. : en anglais *credit report*, il permet aux créancier*es d'évaluer les risques du prêt. On parle aussi de « cote de crédit ».

est un sujet évidé, un sujet occupé à s'évider lui-même, précisément par l'expulsion de la négativité du travail, exilant ceux qui, étant à la fois moins et plus qu'un*e, sont sa figure, son autre, son double, porteur*ses d'une générativité sans réserve. Dorénavant, le capital humain est le substitut du sujet automate, il exécute ses engagements au moyen des compétences de la financiarisation quotidienne et de la logistique, chacune d'elles agissant sur lui comme s'il était un obstacle au mouvement et non un véhicule en mouvement. En d'autres termes, le capital humain s'éloigne du sujet stratégique du néolibéralisme, généralisant en se l'infligeant à lui-même l'éloignement que le sujet impose de manière rituelle à ses intérieurs exilés, faisant de lui-même un objet poreux qui s'exprime toujours comme un sujet, comme dans une performance burlesque de l'ultime réconciliation rêvée par la philosophie. C'est pour cette raison que le capital humain ne peut faire l'objet d'une stratégie, ni d'une gestion, tel qu'on l'entend traditionnellement, et par conséquent nous pouvons observer la perte de vitesse du champ de la stratégie commerciale, qui va de pair avec le déclin du diplôme MBA, et l'essor des études de leadership. Aujourd'hui, les études de leadership pèsent sur les rayons des librairies et sur l'étudiant*e d'école de commerce, mais le leadership ne peut pas gérer [*manage*]. C'est l'éviction du management par la stratégie – dans une tentative désespérée de garder le contrôle du profit privé au détriment d'une forme de production sociale sous le capital – qui devient automatique et, dès lors, pas tant impossible à manager qu'auto-managée. Se déploie ici un cours en et pour une logistique générale. Aborder la logistique c'est aborder le désir affirmé de se débarrasser de ce que la logistique appelle « læ superviseur*se » pour libérer le flux des marchandises du « temps humain » et de « l'erreur humaine ». L'algorithme glouton [*greedy algorithm*] de læ représentant*e de commerce

exige toujours une intervention stratégique, parce qu'il ne peut évoluer face à l'émergence de nouveaux problèmes, à moins que l'on prenne en compte la capacité de détruire comme une évolution, ou l'incapacité qui permet l'auto-destruction, de ce qui est contenu. Il ne peut résoudre, par exemple, le problème de *le voyageur*se canadien** ne \sim ³⁰, lorsque les routes disparaissent sous la neige, créant de nouveaux problèmes pour optimiser les manœuvres des camions. C'est ici que les algorithmes génétiques et évolutionnaires revêtent un habit souvent plus lamarckien que darwinien. Mais une chose est sûre. La stratégie bloque désormais la route aussi bien que la neige empêche l'accès à Sudbury. Pour la logistique, le sujet quelconque, selon les mots de Michael Hardt, doit céder à l'objet quelconque. Les populations logistiques seront créées pour faire sans penser, ressentir sans émotion, (se) déplacer sans friction, s'adapter sans questionner, traduire sans pause, se connecter sans interruption, ou bien elles seront démantelées et neutralisées en tant que corps de la même manière qu'elles sont assemblées, au moyen de ce que Patricia Clough nomme racisme de population. Dès lors, la logistique maîtrise tout ce qu'elle couvre.

Mais ce qui semble être de la navigation en eaux calmes et lisses est loin d'être paisible. L'incertitude assiège la mainmise sur les choses, de la façon décrite par Luciana Parisi : l'algorithme génère sa propre critique, la logistique découvre trop tard qu'en pleine mer, il n'y a pas de porte de derrière \sim ³¹. Et ce n'est pas seulement la classe des gloutonoïdes, les individus possessifs du monde algorithmique, mais aussi ces nouveaux algorithmes génétiques et évolutionnaires, dont les prémisses sont qu'il doit y avoir quelque chose de plus, quelque chose dans ce qu'ils ont saisi et qui reste hors d'atteinte. Ces algorithmes sont définis par ce qu'ils ne sont pas encore et par ce qu'ils ne pourront jamais pleinement devenir, malgré les fantasmes

30 N. d. T. : c'est aussi le problème du plus court chemin en informatique, lorsque les circuits sont partiellement observables.

31 N. d. T. : *back door* en anglais renvoie à la fois à la porte de derrière et à la « porte dérobée », terme informatique qui désigne la voie d'accès clandestine ou anonyme à un système, au moyen par exemple d'un cheval de troie.

de leurs eugénistes matérialistes. Toute tentative de la logistique d'évincer la stratégie, de bannir le temps humain, de créer des connexions sans passer par le sujet, d'assujettir les choses sans les manipuler, résiste à quelque chose qui déjà lui résistait, à savoir la résistance qui fonde la logistique moderne. Soucieuse de déplacer des objets et de se déplacer au travers d'objets, la logistique se retire de l'informalité qui la fonde elle-même ainsi que de ses objets. Il y a quelque/chose que la logistique poursuit sans cesse.

La logisticalité, ou les transporté*es ~ 32

D'où la logistique tient-elle cette ambition de connecter les corps, les objets, les affects, les informations, sans sujet, sans la formalité des sujets, comme si elle pouvait régner en souveraine sur l'informel, cette indétermination générative et concrète de la vie matérielle? En vérité, c'est ainsi que la logistique moderne est née. Ou plus précisément, elle est née en résistance à – donnée comme l'acquis de – cette ambition, ce désir et cette pratique de l'informel. La logistique moderne a été fondée avec le premier grand mouvement des marchandises, celles qui pouvaient parler. Elle a été fondée dans la traite atlantique des esclaves, fondée contre l'esclave de l'Atlantique. Rompant avec l'accumulation par pillage pratiquée par les armées pour passer à une accumulation primitive du capital, la logistique moderne a été marquée, marquée au fer rouge, par le transport de ce travail-marchandise qui n'était pas, et ne serait jamais par la suite, peu importe qui était dans cette cale ou conteneurisé dans ce bateau. De l'équipage hétéroclite qui a suivi les sillages écarlates de ces navires négriers, aux prisonnier*es transporté*es dans les colonies de peuplement, aux migrations de masse de l'industrialisation des Amériques, aux engagé*es [*indentured*] d'Inde,

32 N. d. T. : nous avions d'abord traduit « the shipped » par « déporté*es », pour désigner les humain*es fait*es esclaves et déplacé*es, mais aussi la marchandise expédiée. Nous choisissons les mots « transport » (*shipping*) et « transporté*es » (*shipped*) afin de souligner l'aspect logistique de la manœuvre, le caractère

déshumanisant du commerce triangulaire, mais aussi la continuation de l'usage des techniques ainsi mises en place. *Ship* en anglais partage aussi une racine commune avec *the ship*, le navire. *The shipped*, les déporté*es, les transporté*es, les expédié*es, les emporté*es, les embarqué*es.

de Chine et de Java, aux camions et aux navires traversant vers le Nord la Méditerranée ou remontant le Rio Grande, aux allers simples depuis les Philippines vers les États du Golfe ou du Bangladesh vers Singapour, la logistique a toujours été le transport d'esclaves, et non du travail « libre ». La logistique demeure, comme toujours, le transport d'objets qui est retenu dans le mouvement des choses. Et le transport des choses demeure, comme toujours, l'ir-réalizable ambition de la logistique.

La logistique ne pouvait pas contenir ce qu'elle avait relégué à la cale. Elle ne peut pas. Robert F. Harney, l'historien des migrations « de bas en haut » [*from the bottom-up*] ~³³, disait qu'une fois que tu avais traversé l'Atlantique, tu n'étais plus jamais du bon côté. B Jenkins, migrante envoyée par l'histoire, avait l'habitude de faire tourner un disque brisé au sous-sol pour purifier l'atmosphère lorsqu'elle accueillait ses étudiant*es, ses *panthers*. Aucune position n'était suffisante, aucune position n'était juste. Elle et leurs mères et leurs pères labouraient les mêmes champs, traçaient les mêmes routes dans le désert, (se) tracassant des mêmes associations strictement culinaires. Harney gardait à l'esprit les migrations de masse du Sud et de l'Est de l'Europe au tournant du XIX^e siècle, dans tous leurs états à l'annonce de la modernité logistique. Aucune position. Si le travail-marchandise en venait à occuper une position, la position depuis laquelle la propre abolition de chacun*e devenait nécessaire, alors qu'en était-il de ceux qui avaient déjà été abolis*es et qui étaient restés*es ? Si le prolétariat était situé quelque part dans les circuits du capital, à un endroit donné du processus de production depuis lequel il aurait une vision particulière de la totalité capitaliste, qu'en était-il de ceux qui se situaient partout, c'est-à-dire nulle part, dans ce processus de production ? Qu'en était-il de ceux qui n'étaient pas seulement force de travail mais aussi marchandise, pas

33 N. d. T. : *History from the bottom-up* désigne une approche de l'Histoire qui s'intéresse aux expériences individuelles, et pas seulement aux élites. Elle relève des pratiques de la nouvelle histoire sociale. Nous remercions Lawrence Aje pour son éclairage sur cette notion.

seulement en production mais aussi mis*es en circulation, pas seulement mis*es en circulation mais aussi distribué*es en tant que propriété, pas seulement propriété mais propriété qui se reproduisait et se réalisait elle-même? La position d'aucune position, partout et nulle part, jamais et à venir, d'une chose et de rien. Si on considérait le prolétariat capable de faire voler en éclats les fondations, qu'en était-il des transporté*es, qu'en était-il des conteneurisé*es? Que pouvait une telle chair? D'une certaine manière, la logistique sait qu'il n'est pas vrai que nous ne savons pas encore ce que peut la chair. Il existe une capacité sociale à épuiser, encore et encore, la position comme unique terrain sous-commun. La logistique la connaît comme inconnaissable, elle l'intègre à ses calculs comme une absence qu'elle ne peut posséder mais désire toujours, qu'elle ne peut pas mais désire être, ou du moins côtoyer, entourer. La logistique ressent cette capacité comme jamais auparavant – cet héritage rebelle historique, cette historicité, cette logisticalité, des transporté*es.

La modernité est suturée par cette cale. Ce mouvement des choses, d'objets informes, de sujets déformés, qui ne sont encore rien et déjà. Ce mouvement du rien n'est pas seulement l'origine de la logistique moderne, mais aussi l'annonciation de la modernité elle-même, et pas seulement l'annonciation de la modernité elle-même mais aussi la prophétie insurgée selon laquelle toute la modernité aura en son cœur, dans sa propre cale, ce mouvement des choses, cette vie sociale du rien, hors-la-loi et interdite. Le travail de Sandro Mazzadra et de Brett Neilson sur les frontières par exemple nous rappelle que la prolifération des frontières entre les États, à l'intérieur des États, entre les gens, à l'intérieur des gens, est une prolifération d'États d'apatridie, d'états d'absence d'État. Ces frontières avancent à tâtons vers le mouvement des choses, se cognent à des containers, frappent à la porte des foyers,

harcèlent les camps, crient après les fugitif*ves, s'efforçant toujours de maîtriser ce mouvement des choses, cette logisticalité. Mais cela échoue, les frontières échouent à organiser, parce que le mouvement des choses ne sera pas organisé de manière cohérente. La logisticalité ne sera pas cohérente. Comme le dit Sara Ahmed, il s'agit d'une désorientation queer, de l'absence de cohérence, non des choses, dans la présence (é)mouvante d'absolument rien. Comme Frank B. Wilderson III nous l'apprend, l'impératif d'improvisation est, de ce fait, « de rester dans la cale du navire, malgré mes fantasmes de fuite ».

Mais c'est pour dire qu'il existe des échappées en variations sur la cale du navire. La fugue ordinaire et la course fugitive du labo de la langue, le lieu brutalement expérimental de la phonographie noire. La totalité para-ontologique est en train de se faire. Présente et défaite en présence, la noirceur est un instrument en train de se faire. L'imagination – *Quasi una fantasia* dans son embarquée paralégale, son tissage furieusement travaillé – ne produit rien d'autre que de l'ex(tra)sens dans la cale. Est-ce que tu te souviens du temps de l'esclavage? Nathaniel Mackey écrit à juste titre « Le monde était toujours après, ailleurs, / pas / moyen où nous étions / était là ~³⁴. » Pas moyen que là où nous sommes soit ici. Où nous étions, où nous sommes, c'est ce qu'on voulait dire par « mu », que Wilderson nommerait justement « le vide de notre subjectivité ». Et c'est ainsi que nous restons dans la cale, dans la faille [*break*], comme si nous entrions encore et encore dans un monde brisé, pour suivre la compagnie visionnaire et s'y joindre. Cette île contrepoint, où nous sommes naufragé*es, marron*nes en quête de marronnage, où on s'attarde dans une urgence apatride, dans notre cellule lysée et dislocation retenue, notre position ruinée et notre chapelle lyrique, en (l')étude de notre différence née de la mer, envoyée par sa pré-histoire dans un

34 N. d. T.: Nathaniel Mackey, « On Antiphon Island », *Splay Anthem*, New Directions Publishing Corporation, 2006, ou <https://www.poetryfoundation.org/poems/53095/on-antiphon-island>.

arrivage sans arrivée, telle une poétique de la tradition, de l'articulation anormale, où la relation entre l'articulation et la chair est la distance repliée d'un moment musical qui est, avec emphase et de manière palpable, imperceptible et ainsi difficile à décrire. Ayant défié la dégradation, le moment devient une théorie du moment, de la sensation d'une présence insaisissable dans sa façon de toucher. Ce moment musical – ce moment de l'avènement, de la Nativité dans toute son effroyable beauté, dans l'aliénation qui est toujours déjà née dans et comme *parousia* – est une description/théorie précise et rigoureuse de la vie sociale des transporté*es, la terreur de la jouissance dans ses plis indéfiniment redoublés. Si tu saisis les instruments désespérément imprécis de la navigation conventionnelle, la reconnaissance à l'aveugle des machines à différence, les cadrans maritimes et autres tables d'assurance maudite, tu pourrais tomber sur un tel moment, à environ deux minutes trente dans le morceau « Mutron », un duo d'Ed Blackwell et Don Cherry enregistré en 1982. Tu reconnaîtras ce moment à la manière dont il te demandera de penser la relation entre fantasme et néant : ce que l'on méprend pour du silence est, soudainement, transsubstantiel. La brutale interaction de l'avènement et de la chambre d'écoute requiert l'instigation continue d'une imagination planante et récurrente ; faire ainsi c'est habiter une architecture et son acoustique, mais l'habiter comme si on approchait de l'extérieur ; non seulement pour demeurer dans cette invivabilité mais aussi pour la découvrir et y entrer. Mackey, dans la préface de son insupportablement beau *Splay Anthem*, souligne la provenance et la relation entre les séquences du livre (« L'impulsion de chacune de ces séquences a été donnée par un morceau de musique dont elle prend le titre, d'une part le "Chant d'Andoumboulou" dogon et, d'autre part, les parties 1 et 2 du "Mu" de Don Cherry's [et Ed Blackwell] »). Il parle du mu en

relation à un mouvement circulaire, de spirale ou d'anneau, cette rondeur ou ce rondo qui relie le début et la fin, et à la lamentation qui accompagne l'entrée dans et l'expulsion hors de la socialité. Mais sa parole nous pousse à nous demander si la musique, qui n'est pas seulement de la musique, n'est pas mobilisée au service d'une excentricité, d'une force centrifuge qui nous intime quelque chose dont s'approche aussi Mackey, signalant l'existence extatique de la socialité par-delà le début et la fin, les fins et les moyens, là où on commence à s'intéresser aux choses, à une certaine relation entre la réité, le néant et la noirceur qui se réalise dans un consentement et une consensualité non cartographiée, non cartographiable, sous-commune. La noirceur est le lieu où le néant absolu et le monde des choses convergent. La noirceur est variation sur la cale [*fantasy in the hold*] ~³⁵ et si Wilderson y accède, c'est parce qu'il est de ceux qui n'ont rien, et qui sont ainsi à la fois plus et moins qu'un*e. Il est le transporté. Nous sommes les transporté*es, si nous choisissons de l'être, si nous choisissons d'assumer un coût insoutenable, inséparable d'un profit incalculable.

Comment reconnaître l'accompagnement antiphonal de la violence gratuite – le son qui peut être entendu comme s'il répondait à cette violence, le son qui doit être entendu comme ce à quoi une telle violence répond ? La réponse, le dévoilement, est mu, pas simplement parce que, dans son opposition imposée à quelque chose, le rien n'est compris que pour masquer, comme une livrée épidermique, une sorte d'être (supérieur) et ainsi relatif – par opposition à ce que Nishida Kitaro nommerait l'absolu – mais parce que le rien (cette interaction para-ontologique de la noirceur et du néant, cette socialité esthétique de læ transporté*e, cette logisticalité) demeure inexploré, parce qu'on ne sait ce qu'on veut dire par là, car cela n'est une catégorie ni pour l'ontologie, ni pour l'analyse

35 N. d. T. : ou fantôme retenu à fond de cale.

socio-phénoménologique. Qu'en serait-il si nous devions le comprendre dans son propre refus incorrect des termes, depuis la position épuisée qui n'est pas et qui ne lui est pas propre? « Nous attachons, dit Fanon, une importance fondamentale au phénomène du langage. C'est pourquoi nous estimons nécessaire cette étude qui doit pouvoir nous livrer un des éléments de compréhension de la dimension *pour-autrui* de l'homme de couleur. Étant entendu que parler, c'est exister absolument pour l'autre. » Il affirme en outre que « [l]e Noir a deux dimensions. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. » Mais ceci n'est pas seulement une question de perspective, puisque ce dont nous parlons c'est de cet être radical*^e à côté d'ellui-même de la noirceur, de sa mise à l'écart, son écart à l'intérieur, en dehors de l'imposition de l'extérieur. La position, le territoire du foyer, *chez lui* – l'erreur de traduction de Markman, à côté de la plaque, aveugle mais visionnaire, est révélatrice, *among his own* [parmi les sien*nes] signifiant une relationnalité qui déplace l'impossibilité déjà déplacée du chez-soi. Est-ce que cet être ensemble sans chez-soi [*in homelessness*], ce jeu du refus de ce qui nous a été refusé, cette appositionnalité ~³⁶ sous-commune, peut être un endroit duquel n'émerge ni la conscience de soi, ni le savoir de l'autre, mais une improvisation qui provient de l'autre versant d'une question qui n'a pas été posée? Ne pas simplement être parmi les sien*nes, mais être parmi les sien*nes dans la dépossession, être parmi ceux qui ne peuvent posséder, ceux qui n'ont rien et qui, n'ayant rien, ont tout. Tel est le son d'une question qui n'a pas été posée. Un chœur contre l'acquisition, chant et complainte et *Sprechgesang*, babel et babille et charabia, *relaxin' in Camarillo* au bord d'un ruisseau ou d'une crique, chanter pour elle, la chanter, chanter avec elle, pour l'oiseau au bec crochu, le génératif refrain accrocheur du *petit nègre*, la lance comique du

36 N. d. T. : ou serait-ce l'a-positionnalité sous-commune?

petit nègre, l'escroc cosmique du langage, le *burnin' and lootin'* du pidgin, le parler de Bird, le parler de Bob, le parler du barde, le parler du bar, le parler bébé, le parler BB, préparant les esprits des petits métallurgistes nègres à la méditation. Allez, attelle-toi à cette information sérielle et difficile, ce *medley* cruellement beau du nœud carcéral, cette composition de détentions et ce qui est contenu dans la proximité phonique des détentions. Ce mouvement en spirale dont Mackey souffre d'être brisé et écrasé, l'imposition d'angles rationalisés de manière irrationnelle, des compartiments qui ne contiennent rien d'autre que du souffle et de l'énergie dans une intimité chassée, hantée et sans genre. Y a-t-il une sorte de propulsion, à travers la contrainte [*compulsion*], contre la maîtrise de sa propre vitesse, qui rompt à la fois la récurrence et la progression ? Quel est le son de cette composition ? À quoi ressemble une telle apposition ? Que reste-t-il de cette excentricité après que le relai entre la perte et la restauration a eu son mot à dire ou sa chanson ? En l'absence de confort, dans l'épuisement, il y a une société d'ami*es où tout peut se fondre dans la danse au noir, en étant retenu*e et envolé*e, dans ce qui n'a jamais été le silence. Ne les entends-tu pas murmurer le toucher des un*es des autres ?

Hapticalité, ou l'amour

Ne jamais être du bon côté de l'Atlantique est un sentiment désarmé, le sentiment d'une chose qui déracine avec d'autres. Si tu le surfes, c'est un sentiment qui produit une certaine distance vis-à-vis de l'ordre établi, de ceux qui se déterminent dans l'espace et dans le temps, qui se situent dans une histoire déterminée. Avoir été transporté*e c'est avoir été déplacé*e par d'autres, avec d'autres. C'est se sentir à l'abri avec les sans-abris, à sa place avec

les fugitif*ves, en paix avec les pourchassé*es, au repos avec ceux qui consentent à n'être pas un*e seul*e ~³⁷. Illégales, interdites, les étreintes en fond de cale, la contagion conteneurisée, la logistique sous-traite la logique elle-même pour t'atteindre, mais ceci ne suffit pas à toucher aux logiques sociales, à la poesis sociale, qui parcourent la logisticalité.

Parce que si certaines aptitudes – à (s')unir, traduire, adapter, voyager – se sont forgées dans l'expérience de la cale, ce n'était pas le but. Comme le chante David Rudder «how we vote is not how we party» [«on ne vote pas comme on fait la fête»]. Le terrible don de la cale a été de réunir une communauté de sentiments dépossédés, de créer un nouveau toucher dans les sous-communs. Auparavant, ce genre de toucher n'était qu'une exception, une aberration, un*e chamane, un*e sorcier*e, un*e voyant*e, un*e poète*sse parmi les autres, qui ressentait à travers d'autres, à travers d'autres choses. Auparavant, à l'exception de ces cas, le ressenti était ou bien le mien ou bien le nôtre. Mais dans la cale, dans les sous-communs d'un nouveau toucher, une autre sorte de sensation devient commune. Cette forme de sensation n'était ni collective, ni dépendante d'une décision, elle n'adhérait ou ne se rattachait ni à la colonie, à la nation, à l'État, ni au territoire ou au récit historique; elle n'avait pas non plus été ré-appropriée par le groupe, qui alors ne pouvait pas se ressentir comme un, réunifié dans l'espace et dans le temps. Non, quand Black Shadow chante «are you feelin' the feelin?» ~³⁸ il pose une autre question. Il interroge une manière de sentir à travers d'autres, la disposition à toucher les autres qui te touchent. Voilà le toucher insurrectionnel de la modernité, sa caresse héritée, son parler-peau, son toucher-langue, son discours-souffle et son rire-main. C'est le toucher qu'aucun individu ne peut supporter, qu'aucun État ne peut tolérer. Le toucher que l'on pourrait appeler hapticalité.

37 N. d. T. : *consent not to be a single being*, titre de la trilogie de Fred Moten qui emprunte les mots d'Édouard Glissant, «consent à n'être plus un seul», lors d'une conversation avec Manthia Diawara à bord du Queen Mary II en 2009.

38 N. d. T. : en français «est-ce que tu ressens l'émotion?», «est-ce que tu ressens le ressenti?» ou encore «est-ce que tu touches le toucher?» si l'on s'approche un peu plus de l'acception tactile du ressenti par les auteurs.

Hapticalité, le toucher des sous-communs, l'intériorité du sentiment, l'intuition que ce qui est à venir est déjà là. Hapticalité, la capacité à toucher à travers les autres, la capacité des autres à toucher à travers toi, la capacité à toucher les autres qui te touchent, ce toucher de l'air transporté* n'est pas régulé, ou du moins pas avec succès, par un État, une religion, un peuple, un empire, un lopin de terre, un totem. Peut-être pourrait-on dire que ceux-ci sont maintenant reconfigurés dans le sillage des transporté*es. Toucher les autres est sans médiation, immédiatement social, parmi nous, à nous, et même lorsque nous reconfigurons la religion, ça vient de nous, et même lorsque nous reconfigurons la race, nous le faisons en tant que *race women and men* ~³⁹. Privé*es de ces choses, nous les avons d'abord refusées, dans le contenu, parmi les contenu*es, couché*es ensemble dans le bateau, le wagon, la prison, le dortoir. La peau, contre l'épidermisation ~⁴⁰, (res)sent le toucher. Jeté*es ensemble se touchant les un*es les autres, on nous a refusé tout sentiment, refusé toutes les choses qui étaient censées générer sentiment, famille, nation, langage, religion, lieu, foyer. Bien que forcé*es à toucher et être touché*es, à (res)sentir et être (res)senti*es dans cet espace sans espace, bien que nous soient refusés les sentiments, l'histoire, le foyer, on s'(é)prend les un*es les autres.

Un toucher, un sentiment avec sa propre intériorité, là, sur peau, l'âme [*soul*] non plus à l'intérieur mais là pour être entendue de touxtes, pour être (é)mue. La musique *soul* est un médium de cette intériorité sur la peau, son regret, les lamentations pour l'hapticalité brisée, ses pouvoirs autorégulateurs, l'invitation à reconstruire ensemble la sentimentalité, se touchant à nouveau les un*es les autres, *how we party* [comme on fait la fête]. Voilà notre hapticalité, notre amour. Voilà l'amour des transporté*es, l'amour comme transporté.

39 N. d. T : membre fidèle de la communauté noire qui dédie sa vie à la défense des droits des Noir*es.

40 N. d. T : processus d'inscription de la race sur la peau décrit par Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, Paris, Points Essais, 1971, p. 8.

Il y a un toucher, un ressenti dont tu veux toujours plus, qui te libère. Marx n'est jamais aussi proche de l'antagonisme général que lorsqu'il dit « de chacun* e selon ses moyens, à chacun* e selon ses besoins », mais nous avons lu ceci comme la possession des moyens, la possession des besoins. Et si nous considérions l'expérimentation du confinement [*the hold*] comme la fluidité absolue, la dimension informelle de cette condition de besoins et de moyens ? Et si moyens et besoins étaient perpétuellement en jeu et que nous trouvions quelqu'un* e pour nous déposséder de sorte que ce mouvement devienne notre héritage. Ton amour me renforce, ton amour m'affaiblit. Et si « l'entre-les-deux », le désir égaré, l'articulation, était ce rythme, cette expérimentation, héritage des transporté*es, dans les eaux tumultueuses de la chair ; l'expression qui pourrait saisir moyens et besoins en les laissant se recombiner perpétuellement. S'il m'(é)meut, me transporte ~⁴¹, me fait dériver par là, parmi nous, dans les sous-communs. Tant qu'elle dérive, elle peut ne pas être.

Qui sait d'où Marx tient cet héritage de la cale, d'Aristote niant sa société esclavagiste, des conversations de Kant avec des marins, de l'auto-érotisme bizarre d'Hegel ou juste du fait d'être laid, sombre et fugitif. Comme le dit Zimmy, tu sais mon ange, nos pères étaient des esclaves, et on ne peut pas ironiser là-dessus. Ce toucher est l'étreinte qui laisse aller (allons-y) encore et encore pour nous déposséder des moyens, nous emplir de besoins, nous donner les moyens de nourrir ce besoin, ce toucher. On entend le parrain et la vieille taupe nous appeler à devenir, peu importe les années qui nous restent, philosophes du toucher.

Love,
S/F

41 N. d. T. : en anglais, les auteurs écrivent *sends me*, comme dans la chanson de Sam Cooke *You Send Me*, Keen Records, 1957.

L'antagonisme général,
conversation avec
Stephen Shukaitis

STEPHEN J'aimerais commencer notre conversation par une petite plaisanterie métaphorique empruntée d'une idée de Selma James sur laquelle je suis tombé récemment. Selma racontait un conseil d'écriture que C. L. R. James lui avait donné : selon lui, elle devait remplir une boîte à chaussures de différentes idées et pensées. Lorsque la boîte serait pleine, elle aurait à disposition tout le nécessaire pour écrire. Si vous deviez présenter à quelqu'un* votre travail de collaboration sous la forme d'une boîte à chaussures conceptuelle, qu'y aurait-il à l'intérieur ? Qu'est-ce qu'il y aurait dedans ?

FRED Quand j'ai lu ça je me suis dit que, si j'avais été Selma James, j'aurais demandé une clarification. S'il y a une chose que je fais et qui ressemble un peu à ça, c'est que j'ai toujours avec moi des petits carnets où je note des choses sans arrêt. Si je n'ai pas mes carnets, j'écris sur des bouts de papier que je glisse dans ma poche. Ce qui est

drôle c'est que je ne considère pas cela comme une boîte à chaussures, parce que 95% du temps quand j'écris des trucs ça se termine là. C'est plutôt que je pense à quelque chose, je l'écris et ensuite je n'y repense plus jamais. Il est même rare que je le tape à l'ordinateur.

Ce qui me frappe dans cette question, surtout quand je pense au travail en collaboration, avec Stefano, c'est que d'une certaine manière on n'a pas vraiment besoin d'une boîte à chaussures parce que j'ai toujours le sentiment que, lorsque je dors, lui est éveillé et pense à quelque chose. Aussi, parce que je travaille si étroitement en lien avec ma femme, Laura, il ne s'agit pas d'avoir une boîte à chaussures où écrire mes pensées, mais plutôt d'avoir de longues conversations avec quelques personnes. Ce que j'essaie de dire c'est que pour moi le contenu de la boîte est moins important que le processus continu qui consiste à discuter avec quelqu'un*e d'autre, et les idées qui émergent alors. Je n'ai pas cinq ou six idées auxquelles je réfléchis et sur lesquelles je travaille toujours que je pourrais sortir de ma boîte. Il y a plutôt cinq ou six personnes avec qui je suis toujours en train de penser. Si tu me demandais, je ne pourrais pas te dire «oh il y a ces quatre ou cinq idées auxquelles je reviens constamment et que je dois avoir dans ma boîte». Je ne crois pas que ça se passe comme ça. C'est plutôt comme s'il y avait une ou deux choses dont je discutais avec certaines personnes depuis toujours. Et la conversation progresse au fil du temps, on pense à des choses nouvelles et on dit des choses nouvelles. Mais les idées qui me restent en tête sont habituellement des choses que quelqu'un*e d'autre a dites.

STEFANO C'est difficile pour moi de répondre à cette question parce que je suis quelqu'un qui ne prend jamais de notes sur ce qu'il lit. Parce que je sais que je n'y reviendrai pas. En ce sens, je ne suis pas un collectionneur. Mais

je crois aussi qu'il y a quelque chose, ce n'est pas forcément une boîte, mais peut-être comme le dit Fred un ensemble de conversations. Ce qui me semble aussi intéressant c'est que les conversations elles-mêmes peuvent être écartées, oubliées, mais il y a quelque chose qui se poursuit au-delà de la conversation et qui se révèle être le véritable projet. Je pense que c'est la même chose dans la mise en place de toute collaboration ou collectivité : il ne s'agit pas de ce que vous faites mais de ce qui se passe quand vous le faites, c'est ça qui devient important, et le travail en soi est une sorte de combinaison de deux modes d'être. Pour le dire dans les termes de *læ transporté*^e* [*the shipped*], ce n'est pas la boîte qui importe mais l'expérimentation entre les *in/confiné*^es* [*the un/contained*].

STEVPHEN Peut-être que la métaphore de la boîte à chaussures était plus utile à Selma parce qu'elle était plus isolée en termes de contact social et tentait d'écrire seule. Elle essayait de penser dans l'isolation, ce qui comporte ses propres risques et écueils. À travers les textes que vous avez écrits ensemble, il y a un ensemble de concepts que vous développez et avec lesquels vous travaillez de façons en quelque sorte idiosyncratiques – peut-être sont-ils les produits de ce dialogue continu que vous poursuivez depuis des années. Pouvez-vous expliquer comment ces concepts spécifiques ont émergé de ces conversations ?

STEFANO Je pourrais te faire une liste de quelques-uns de nos concepts, comme « sous-communs » [*undercommons*] ou « planification » [*planning*], ou ceux avec lesquels on a travaillé dernièrement, autour du trouble [*unsettling*] et de *læ transporté*^e*. Mais d'une certaine manière, il me semble que ce que j'explore avec Fred, et ce que j'aurais tendance à explorer dans d'autres situations qui ne sont pas autant développées mais que nous avons essayées, par

exemple avec le collectif de l'Université de Londres Queen Mary, c'est : les concepts sont des façons de développer un mode de vivre ensemble, un mode d'être ensemble qui ne peut être partagé comme modèle mais qui l'est en tant que fait. Ainsi, je me sens plutôt comme un « voleur d'idée » à ce sujet, comme Guattari dirait – je pirate des concepts et squatte des termes pour nous aider à faire quelque chose. Ce qui ne revient pas à dire que nous ne passons pas beaucoup de temps à développer et à essayer de comprendre ces concepts, ou à essayer de comprendre comment de nouvelles situations ou circonstances pourraient nous amener à vouloir continuer le concept, non plus que le terme ne suffit plus à ce que nous essayons de dire ici. Je pense à des choses que Fred a écrites en réponse à la question de savoir si les occupations du mouvement Occupy pouvaient être comprises comme ce que l'on appelle « planification ». Et Fred a répondu : « Ouais, non seulement planification mais aussi étude [*study*] et aussi ce qu'on peut même nommer "étude noire" [*black study*] ». C'était pour moi un exemple de lieu où les concepts nous laissent continuer à naviguer à travers différentes situations. Dans ce sens, j'imagine qu'ils sont là, en quelque sorte, pour nous, même si je ne les considère pas comme conceptuels au sens auquel on pense peut-être plus traditionnellement en philosophie, où on doit les élaborer en système.

FRED Je pense que c'est juste. Il me semble que, de multiples façons, ce qui est drôle dans le fait de travailler en collaboration avec quelqu'un*e, c'est qu'on arrive littéralement ensemble aux termes. Stefano va suggérer différentes choses qu'il a lues et que je ne connais pas, différents types d'expériences qu'il aura traversées. Il choisira un terme auquel je n'aurais jamais pensé et je me trouverai complètement emporté par le terme, je voudrai travailler avec. D'autres fois je vais vouloir faire quelque chose au terme.

Une métaphore me vient en tête. Tu pourrais en parler comme si tu avais une sorte de boîte à outils, ou un genre de coffre à jouets. Mes enfants, ce qu'ils font surtout avec les jouets c'est les transformer en accessoires. Ils sont constamment engagés dans cet immense projet de faire semblant. Et les jouets qu'ils possèdent sont les accessoires de ces scènes. Ils ne jouent pas comme il faudrait – une épée est ce avec quoi on tape dans une balle, une batte est ce avec quoi on fait de la musique. Je ressens la même chose avec ces termes. En fin de compte, ce qui importe le plus c'est que l'objet est mis en jeu. Ce qui est le plus important avec le jeu c'est l'interaction. Un jour, nous étions en voiture et mes enfants jouaient à ce jeu nommé « famille », en gros ils ont inventé une famille alternative et ils parlent juste de ce que fait cette famille alternative. Cette fois, alors qu'ils commençaient vraiment à apprécier le jeu, mon fils aîné m'a regardé, je le voyais dans le rétroviseur, il m'a dit « papa, on a une boîte, et on va te laisser ouvrir cette boîte, et si tu ouvres la boîte, tu peux entrer dans notre monde ». Ça suscite un truc du genre : il y a ces accessoires, ces jouets, et si tu t'en empires, tu peux pénétrer une nouvelle pensée, entrer dans un nouvel ensemble de relations, une nouvelle manière d'être ensemble, de penser ensemble. En fin de compte, c'est la nouvelle manière d'être ensemble et de penser ensemble qui est importante, pas l'outil ou l'accessoire. Ou alors l'accessoire est important seulement dans la mesure où il te permet d'entrer ; mais une fois que tu y es, c'est plus sur la relation et l'activité que tu veux vraiment insister. Ceci étant dit, si quelqu'un* lit nos trucs et pense qu'il peut tirer quelque chose des termes « planification », « sous-communs » ou « logistique », c'est super, mais ce qui compte c'est ce qu'il en fait ; c'est l'endroit où iel les emmène dans ses propres relations. Quand des gens lisent leurs propres trucs, ça les mène

à chercher et à lire les nôtres. Ça produit aussi un autre type de relation entre nous, même si nous n'en avons pas forcément connaissance.

STEFANO Juste, prends un jouet...

STEVPHEN En partant de là, j'aimerais vous poser une question sur la manière dont vous abordez l'écriture ensemble. Si les concepts sont des outils pour vivre ou des coffres à jouets pour jouer, lorsqu'on prend un texte qui est terminé, à moins que vous ayez un texte spécifique dont je n'ai pas connaissance, on n'a généralement pas cette impression de jeu ou de vie. Ce que l'on perçoit est un produit fini dans lequel l'animation collective de l'œuvre qui le précédait – ce qui est la chose la plus importante, je suis d'accord – se perd en chemin en quelque sorte. Comment surmontez-vous ça ? Ou bien est-ce qu'il y a un moyen de signaler, à l'intérieur d'un texte écrit, « ne prenez pas ceci trop au sérieux, sortez et jouez avec » ?

STEFANO Eh bien, une façon que j'ai de faire ça est de réviser la manière dont je dis les choses. Certaines personnes peuvent ainsi dire de mon style qu'il est répétitif, notamment parce que je paraphrase constamment, mais aussi parce que j'essaie de montrer que je joue avec quelque chose, plutôt que c'est terminé. Si je poursuis en quelque sorte l'écriture « da dam da dam da dam » comme pour faire rimer les mots, c'est notamment pour exprimer qu'on est ici en répétition. Et parce qu'on répète, tu pourrais aussi te saisir d'un instrument. Donc pour moi, cela doit être là, dans l'écriture, dans une forme elle-même. Le signaler hors de l'écrit ne suffit pas, envoyer le texte et dire « oh c'est vraiment ouvert à ceci à cela », ça ne suffit pas. D'une certaine manière, c'est à l'intérieur même de l'écriture que la chose ne s'est pas refermée. Écrire

avec quelqu'un*e d'autre c'est en partie toujours garder quelque chose d'ouvert, parce qu'on se demande toujours « est-ce qu'iels pensent ainsi touxtes les deux, qui a dit ça ? » Au lieu de m'en inquiéter, je trouve ça bien. Dans ce sens, cela signifie que le texte est déjà ouvert à plus d'un*e.

FRED Je suis plutôt d'accord. Parfois, lorsqu'on écoute quelqu'un*e, on tente de déterminer qui est à gauche, qui est à droite. Et puis on réalise que ce n'est pas si important. On passe tout ce temps à essayer de læ comprendre, pour réaliser ensuite qu'il reste cette part de jeu et d'interaction qui se déroule encore dans le texte. Ce n'est pas une chose morte. Ce qu'on écoute ou ce qu'on lit bouge encore, vit encore. Se forme encore.

Il y a ce truc auquel j'ai essayé de réfléchir l'année dernière, en enseignant *Peau noire, masques blancs*, en le lisant et en réalisant enfin – peut-être parce que je suis un peu lent – que « oh merde, Fanon a fait médecine. C'est important ». J'ai été alors fasciné par l'usage que fait Fanon du terme « lyse ». Il n'écrit pas « critique » ni même « analyse » mais invoque ce procédé biochimique de dissolution des cellules que les chercheur*ses essaient ensuite de reproduire. Tout à coup, lire Fanon revient à essayer de comprendre ce que les biochimistes veulent dire quand iels parlent de « lyse ». Qu'est-ce qu'un*e docteur*esse voudrait dire par là ? Puis me remémorer que chez Platon il y a un dialogue qui s'appelle *Lysis* et qui tourne et retourne autour de ce qu'il y a d'infini dans l'analyse ou la théorie de l'amitié. Le texte de Fanon reste ouvert et continue d'ouvrir. Maintenant tu dois y entrer. Et quand t'y es, alors, tu dois t'en extraire. Mais en fait il te souffle hors de lui – c'est ce qui arrive avec l'œuvre d'un*e seul*e auteur*ice lorsque tu réalises que ce n'est pas l'œuvre d'un*e seul*e auteur*ice. OK, c'est sous son nom, et on pourrait dire bien sûr que ce que je dis n'est pas seulement simple

et vrai, mais aussi banal. Quiconque comprenant quoi que ce soit à la lecture en arrivera à dire : « Ben oui, c'est de l'intertextualité ». Mais, il y a une autre manière de penser ça qui te permet de réaliser que c'est bien plus profond. On ne parle pas du simple fait de l'intertextualité. C'est différent. Reconnaître qu'un texte est intertexte est une chose. Voir que le texte est un espace social en est une autre. C'est une manière plus profonde de l'envisager. Dire que c'est un espace social c'est dire qu'il s'y passe des trucs : des gens, des choses s'y rencontrent et interagissent, déteignent les un*es sur les autres, s'effleurent les un*es les autres – et tu entres dans cet espace social, pour essayer d'en faire partie. Bref, je crois que ce que je veux dire c'est que les termes sont importants dans la mesure où ils te permettent, t'invitent, te poussent, ou exigent que tu entres dans cet espace social. Mais une fois que tu es entré*e dans cet espace social, les termes n'en sont qu'une partie et il y a aussi d'autres choses. Il y a des choses à faire, des endroits où aller, des personnes à rencontrer en lisant et en écrivant – et il s'agit peut-être même de tenter de trouver une façon d'être éthiquement responsable dans ce monde avec d'autres choses.

C'est en poésie que notre collaboration a commencé. Et c'est probablement la meilleure façon de le présenter. Toutes ces choses que je viens de dire et qui n'ont pas de sens : oublie ! On pensait à des trucs à faire. Traîner ensemble, parler, boire. À la longue, ça dégénérait, à tel point qu'on finissait par écrire quelque chose. Mais la collaboration est bien plus ancienne que la production de textes. La première chose que nous avons écrite ensemble, « Doing Academic Labor » ~ 42, c'était dans les années 90. Je ne sais plus. Mais on a traîné quinze ans ensemble avant de publier quoi que ce soit. Avec un peu de chance, lorsque notre dernier papier sera publié, on aura encore une quinzaine d'années à traîner ensemble.

42 N. d. T. : ou faire le travail universitaire, universiter, universitaier.

STEFANO Et puis la publication suivante... [rires]. Quand tu parlais du texte comme espace social, je pensais à ce moment inouï où le texte est assez ouvert pour qu'au lieu d'être étudié il devienne en fait une occasion pour l'étude. Alors on entre dans le monde social de l'étude, un monde dans lequel on commence à perdre le fil de ses dettes, à voir que tout l'intérêt c'est d'en perdre le fil et de simplement les assembler d'une façon qui permette à toutes de sentir qu'ellil ou iel peut contribuer ou ne pas contribuer à être dans un espace. Il me semble qu'il ne s'agit pas de dire il n'y a plus personne pour insister ou persister à nous emmener dans cet espace-temps de l'étude, mais plutôt que le texte est une manière pour cette sorte d'emphase sur l'étude d'être ouverte, d'être une emphase qui n'a pas besoin de porter sur l'autorité ou sur un leadership continu ou quoique ce soit de ce genre, mais une sorte d'invitation à d'autres personnes à prendre des trucs. Je réfléchis de plus en plus à l'étude pas comme quelque chose où chacun*e se dissout en l'étudiant*e, mais où chacun*e se relaie à faire des choses les un*es pour les autres ou pour d'autres, et où on s'autorise à être possédé*e par les autres tandis qu'iels font quelque chose. C'est aussi une sorte de dépossession de ce à quoi on aurait pu autrement s'accrocher, et cette possession est d'une certaine façon volontairement abandonnée, et puis une autre possession se produit par les autres.

Je pense que cette notion s'applique aussi à l'espace social du texte, même là où l'étude n'apparaît pas encore. Si on pense à comment on lit un texte, on y entre et on en sort à certains moments, et ces moments de possession sont pour moi l'occasion de dire, bon, comment cela pourrait-il se généraliser? Ce(tte) sens/ation [*sense*] de dépossession et de possession par les dépossédé*es est une façon de penser ce que Fred et moi appelons l'antagonisme général, un concept qui traverse tout notre travail,

comme il traverse notre sens/ation du monde. La production insurrectionnelle de la différence qu'est l'antagonisme général ne peut être apprivoisée ni par l'autorité féodale ni par la violence sociale qu'est le capitalisme, et encore moins par les initiatives politiques telles que les dialogues agonistiques ou les sphères publiques alternatives. Mais là où le but n'est pas de supprimer l'antagonisme général mais d'expérimenter avec son potentiel informel, là se trouvent les sous-communs, ou plutôt, partout et chaque fois qu'il y a expérimentation à l'intérieur de l'antagonisme général, on trouve les sous-communs. Être possédé*e par les dépossédé*es, proposer la possession à travers la dépossession, est une expérimentation de la sorte et entre autres, une façon de penser l'amour, et ça aussi peut émerger de l'étude. Je crois que c'est ce qu'on essaie de faire avec la School for Study [École de l'Étude].

STEPHEN En préparant cet entretien j'ai eu recours à une approche typique du web 2.0 en demandant sur facebook quelles questions je devrais poser. Je vous en ai envoyé quelques-unes. Une question qui semblait plutôt intéressante était de savoir s'il était possible de faire partie des sous-communs sans étudier, ou bien si les sous-communs incluent, ou pourraient inclure, les travailleur*euses de l'université en dehors du corps professoral, et des formes de travail affectif qui ne sont pas directement pédagogiques ?

FRED La plupart des questions posées sur facebook étaient de l'ordre de « comment est-ce qu'on entre dans les sous-communs ? », eh bien tu vois, les « sous-communs » c'est une boîte, et si tu l'ouvres tu peux entrer dans notre monde. Certain*es semblent réticent*es au terme « étude », mais y a-t-il une façon d'être dans les sous-communs qui n'est pas intellectuelle ? Y a-t-il une façon

d'être intellectuel*le qui n'est pas sociale? Quand je pense à la manière dont nous utilisons le mot «étude», je crois que nous sommes attachés à l'idée que l'étude est ce qu'on fait avec d'autres. C'est parler et se balader avec des gens, travailler, danser, souffrir – une irréductible convergence des trois, contenus dans l'expression pratique spéculative. Il y a l'idée d'une répétition – être dans un genre d'atelier, jouer dans un groupe, en impro, des vieux assis devant chez eux, ou des gens qui travaillent ensemble à l'usine... ces différents modes d'activité. L'intérêt d'appeler ça «étude» est de souligner que l'intellectualité incessante et irréversible de ces activités est déjà présente. Ces activités ne sont pas anoblies parce que maintenant nous disons «oh, si tu faisais ces trucs d'une certaine façon, on pourrait dire que tu es en train d'étudier». Faire ces choses signifie être impliqué*e dans une sorte de pratique intellectuelle commune. Ce qui est important c'est de réaliser que ça a déjà été le cas – parce que cette réalisation (te) permet d'accéder à toute une histoire de la pensée, diverse, alternative.

J'aimerais ajouter à ce sujet qu'il me semble qu'on cherche trop la précision ou la légitimité de ce terme. C'est pas tant que je veux dire «oh, iel n'a pas compris ce qu'on veut dire par étude». C'est plutôt «ok, bon, si ce terme te dérange, tu peux en utiliser un autre». On peut dire «ma compréhension de l'étude ne correspond pas à ce que je pense pouvoir tirer de ce que vous racontez les gars». Aussi cette personne doit avoir une relation paléonymique ~⁴³ compliquée avec ce terme. Iel doit se situer dans une sorte de relation appositionnelle vis-à-vis de ce terme. Iel doit en prendre un morceau, en extraire quelque chose et s'en éloigner, faire son propre chemin. Dès lors que tu es à présent dans ce qu'on appelle une relation de dissidence, tu es précisément engagé*e dans ce que j'entends par étude.

Du coup, à la question «est-ce que ça suppose forcément "l'étude" ?», ma première réaction est : ok, tu

43 N. d. T. : d'après l'expression de Jacques Derrida, «paléonymique» désigne les connotations d'un mot au regard de son usage et de son contexte, le déplacement d'un mot vers un nouveau champ, soit l'utilisation d'un mot ancien avec un nouvel usage, à la manière d'une répétition qui comporte une différence.

ne comprends pas ce qu'on veut dire par étude. Puis ma deuxième réaction : mais c'est pas grave que tu ne comprends pas ce qu'on veut dire par étude, parce que maintenant tu vas faire autre chose. Donc ma première réaction était d'être correct et de dire « par l'étude, voilà ce qu'on veut dire. Je crois que ce que tu cherches dans ce qu'on est en train de dire c'est précisément ce qu'on entend par l'étude ». Et j'ajouterais « t'as l'air d'avoir un problème avec l'étude. Comment peux-tu avoir un problème avec l'étude ? Si tu comprenais vraiment ce qu'est l'étude, tu saurais que c'est cette sorte de socialité. C'est juste ça ». Mais après je dirais que je suis un trou du cul. C'est comme lui reprocher de ne pas avoir une compréhension adéquate et assez respectueuse du terme – et ce que je dis c'est précisément que c'est son incompréhension, son refus actif de comprendre le terme, qui est une prolongation de l'étude. Insiste encore. Je considérerai toujours sa tendance à éviter ou à désavouer l'étude comme un acte d'étude. Mais s'il voit les choses autrement, c'est ok.

STEFANO En même temps j'aimerais bien qu'on en dise plus au sujet de *l'étude*. Je ne crois pas qu'il s'agisse d'être complètement passif^{es} à ce sujet et de dire « fais ce que tu veux ». Il y a des raisons pour lesquelles nous avons choisi de poursuivre avec ces termes, et l'une des raisons clés – dont Fred a déjà parlé – est notre sentiment qu'il importe d'insister sur le fait que l'étude se déroule déjà, y compris lorsqu'on entre dans une classe, et ce même avant qu'on ne pense commencer le cours. C'est la même chose avec la planification. Pense à la manière dont nous utilisons « réglementation » [*policy*], comme une manière de penser pour les autres, à la fois parce qu'on pense que les autres sont incapables de penser et aussi parce qu'on pense que d'une certaine façon on est capable de penser. C'est le pendant de l'idée selon laquelle il y a quelque chose qui

cloche avec quelqu'un* e d'autre – croire que tu as réussi à te corriger [*fixed*] toi-même, et cela te donne ainsi le droit de dire que l'autre a besoin de correction. La *planification* c'est l'inverse, c'est dire « tu vois, ce n'est pas que les gens ne pensent pas par elleux-mêmes ou qu'iels n'agissent pas pour elleux-mêmes ensemble de concert de ces différentes manières. Si tu vois les choses ainsi, c'est parce que tu t'es corrigé* e de cette façon particulière d'après laquelle iels auront toujours quelque chose qui cloche à tes yeux, c'est pourquoi tu tentes de déployer une réglementation à leur encontre ». Le déploiement même de cette réglementation est le symptôme le plus révélateur du fait qu'il y a un truc que tu ne piges pas si tu penses devoir le faire. Et je pense vraiment que c'est la même chose avec l'étude. Je pense que c'est tout aussi bien si les gens ne l'utilisent pas ou s'iels trouvent autre chose. Et en même temps je crois que l'enjeu de l'étude est que la vie intellectuelle est déjà au travail autour de nous. Quand je pense à l'étude, je peux tout autant penser aux infirmier*es dans le coin fumeur*ses qu'à l'université. Ce que je veux dire c'est que selon moi ça n'a vraiment rien à voir avec l'université, si ce n'est que, comme le dit Laura Harris, l'université est cet incroyable rassemblement de ressources. Parce que, quand on y pense, c'est chouette d'avoir des livres.

FRED Évidemment le coin fumeur*ses est aussi un incroyable rassemblement de ressources.

STEFANO Oui. Je ne conçois pas l'étude et l'université comme ayant ce genre de connexion – même si initialement nous écrivions sur ce que nous connaissions, et c'est pourquoi les sous-communs ont d'abord émergé en relation avec l'université. Je ne vois aucune relation nécessaire entre les sous-communs et l'université. Et, étant donné que pour moi les sous-communs sont un genre

de comportement ou d'expérimentation continue avec et en tant qu'*antagonisme général*, une certaine manière d'être avec d'autres, c'est presque impossible de les concilier à des formes particulières de vie institutionnelle. Les sous-communs seraient évidemment découpés, mais de différentes façons et en différents espaces et temps.

FRED Étudier ne se limite pas à l'université. Ce n'est ni contenu dans, ni détenu par l'université. L'étude est en relation avec l'université, mais seulement dans la mesure où l'université n'est pas nécessairement exclue des sous-communs qu'elle tente d'exclure avec tant d'acharnement.

STEPHEN Précisément, la question à laquelle vous êtes en train de répondre a été posée par Zach Schwartz-Weinstein, au sujet de l'histoire du travail universitaire en dehors de l'éducation. Cela me mène à la question que j'aimerais vous poser. Il me semble que vous travaillez à une conception bien plus large et dense de l'étude. Mais votre travail a commencé dans les années 90, vous vous intéressez alors aux conditions de travail propres à l'université. Ainsi, j'ai une question sur la manière dont une conception plus large de l'étude correspond aux conditions plus spécifiques du travail universitaire dont vous parlez. Vous parlez de la façon dont certaines formes de travail universitaire empêchent le collectif ou, parce qu'elles encouragent presque un investissement très individualiste dans le travail, empêchent ce genre de projet plus large d'émerger. Est-ce propre au travail universitaire ou bien est-ce plus globalement commun aux formes de travail qui demandent ce type d'investissement? Ainsi, ma question serait la suivante: comment comprenez-vous la relation entre les formes particulières de la composition de classes du travail universitaire et des schémas sociaux plus larges? Je pense qu'il est simple de confondre le particulier et le général.

FRED Lorsque je réfléchis aujourd'hui à la question, ou au problème, du travail universitaire, j'y pense ainsi : ce qui m'intéresse c'est de savoir comment les conditions du travail universitaire sont devenues défavorables à l'étude – comment les conditions sous lesquelles les travailleur*ses universitaires travaillent en réalité, excluent et empêchent l'étude, rendent l'étude difficile, sinon impossible. Quand je participais à l'organisation du travail en tant qu'étudiant, avec l'Association of Graduate Student Employees [Association des Étudiant*es de Deuxième Cycle Salarié*es] de l'université de Berkeley en Californie, j'étais frustré par la manière dont certain*es étudiant*es avaient de s'envisager comme des travailleur*ses reposait sur l'idée que les travailleur*ses n'étudient pas. Mais c'était plus qu'une simple romanticisation du travail authentique et qu'un désaveu de notre propre « inauthenticité » en tant que travailleur*ses. C'était que l'image que nous avions de nous-mêmes en tant que travailleur*ses universitaires en était venue à adhérer à la manière même dont les conditions du travail universitaire empêchaient l'étude. Nous avons réellement accepté l'empêchement de l'étude comme activité sociale, alors même que nous y participions, que nous y prenions plaisir, que nous nous organisions comme activité sociale. C'est comme si on s'organisait afin d'obtenir le droit de mieux encore nous inscrire dans l'isolation. On n'aurait jamais dit que nous étions en train d'étudier (dans) la façon de nous organiser, nous n'avons jamais approché tout un tas d'autres modes d'étude, qu'ils soient ou trop en surface de, ou trop enfouis sous, l'université. Je crois que nous n'avons jamais reconnu le fait que l'aspect le plus insidieux, vicieux, brutal des conditions de notre travail était qu'il régulait et supprimait l'étude.

STEFANO Oui, c'est un aspect de ce qui nous dérangeait. D'autre part, il semblait que l'université – et la façon dont on travaille dans l'université – se trouvait là où l'étude était censée se produire. Cela signifiait donc que, d'une part, certain*es étudiant*es semblaient désavouer l'étude, et que d'autre part, de nombreux*ses universitaires affirmaient avoir le monopole de l'étude ou bien être au cœur de l'étude – et cela signifiait d'abord, d'après moi, que l'étude elle-même devenait, comme le dit Fred, presque impossible à l'université. C'était précisément ce qu'on ne pouvait pas faire à l'université, non seulement en raison des différentes positions de chacun*e, mais aussi à cause de l'administration de l'université. Mais, en second lieu, cela signifiait qu'il était impossible de reconnaître ou d'admettre cette histoire fantastique de l'étude qui se déroule au-delà de l'université.

Ceci dit, c'est peut-être aussi – je ne sais pas ce qu'il en est pour Fred, mais moi j'avais besoin de mieux le comprendre – que j'étais un travailleur universitaire et que j'avais besoin de me positionner au-delà des restrictions que cela induisait. De plus, le modèle universitaire qui empêche l'étude s'était généralisé de plusieurs façons. Du coup, ce n'est plus simplement à l'université que l'étude est empêchée. Car s'il est bien un véritable transfert de connaissance opéré depuis l'université, c'est celui de son processus de travail spécifique. Iels sont parvenu*es à transférer le travail universitaire vers l'entreprise privée, de manière à ce que tout le monde pense être universitaire, que tout le monde pense être étudiant*e – ces sortes d'identités 24h sur 24. Des gens proposent le modèle de l'artiste ou de l'entrepreneur*se, mais non, c'est trop individuel, le capitalisme a toujours un processus de travail. L'université est une sorte de chaîne d'usine, une sorte de processus de travail idéal pour réintroduire une version de la plus-value absolue à l'intérieur de la journée de travail,

en essayant de façonner le travail pour qu'il corresponde à ce modèle que l'on associe à l'université. Quand on regarde attentivement ce qui se passait vraiment au sein de l'université, ce qui a véritablement été transféré c'est tout sauf l'étude, mais l'ensemble du régime de travail et tous les algorithmes d'organisation utilisés afin de démanteler l'étude tout en performant le travail intellectuel. Ainsi, l'autre raison de demeurer à l'intérieur de l'université n'est pas seulement l'accès à certaines ressources, ou le fait que l'espace d'enseignement reste relativement, bien qu'inégalement, ouvert, ni uniquement parce que l'étude se poursuit malgré tout dans ses sous-communs, mais parce qu'il y existe ce modèle particulier de processus de travail, qui se trouve exporté, qui se trouve généralisé dans les industries dites créatives et ailleurs, et qui est déployé de façon experte contre l'étude. C'est quelque chose que Paolo Do a observé en Asie, où l'expansion de l'université correspond à l'expansion de ce funeste processus de travail au sein de la société.

STEPHEN La Precarious Workers Brigade [Brigade des Travailleur*ses Précaires] et la Art Workers' Coalition [Coalition des Travailleur*ses de l'Art] mettent en avant l'argument selon lequel ce qui est intéressant avec le travail artistique ne lui est pas nécessairement inhérent mais consiste en ce qu'il est un laboratoire pour un certain mode d'extraction de la valeur, qui peut ensuite être généralisé au-delà de la sphère de l'art.

STEFANO Oui, tout à fait. J'ai beaucoup appris d'eux.

STEPHEN En lien à un autre point que vous soulevez, dès lors qu'on commence à parler des «étudiant*es comme collègues [*co-workers*]», ne serait-ce pas une manière de désavouer le désaveu de l'étude? Dans vos

écrits précédents sur le travail universitaire, vous parlez de la façon dont les universitaires ne peuvent reconnaître leurs étudiant*es comme des collègues parce que cela poserait problème. Aussi, qu'est-ce que cela signifierait de reconnaître l'existence de ce processus de co-travail, non seulement à l'intérieur de l'université mais de façon plus générale ?

STEFANO Aujourd'hui je ne formulerais peut-être pas les choses de la même manière qu'à l'époque. Je pensais alors que nous étions engagés dans une critique interne du travail universitaire, critique à laquelle je me sens moins lié à présent. Ce n'est pas que je la fuis mais il me semblait qu'on avait besoin de faire ça afin de ne plus ressentir le besoin de continuer à le faire. Au lieu de le formuler ainsi, je pourrais avancer qu'il y a une sorte de peur à l'université quant à une sorte d'amateurisme – l'immaturité, la pré-maturité, le fait de ne pas obtenir son diplôme, de ne pas être prêt*e en quelque sorte – or c'est ce que l'étudiant*e peut représenter parfois. Et l'on suppose que notre boulot auprès de l'étudiant*e consiste à l'aider à surmonter tout ça afin qu'iel obtienne des crédits et un diplôme. Aujourd'hui c'est ce moment qui m'apparaît comme étant le plus intéressant, parce que c'est le moment où ta pré-maturité, ton immaturité, ton n'être-pas-prêt*e sont aussi une sorte de disposition à être affecté*e par d'autres, dépossédé*e et possédé*e par d'autres. Mais bien sûr, à l'université, iels s'efforcent de se débarrasser de tout ça, pour qu'on soit des individus pleinement auto-déterminés prêts à travailler, ou comme le dit Paolo Virno, prêts à afficher le fait d'être prêts à travailler. Il me semble du coup qu'il est moins question de l'étudiant*e en tant que collègue – même s'il est vrai que les étudiant*es font une grande part du travail – que de l'étudiant*e, comme le dit Denise Ferreira da Silva, en tant qu'exemple d'un corps

affecté. Et bien entendu les professeur*es, à l'instar des philosophes dont parle Denise, craignent un*e tel*le étudiant*e, alors même que c'est l'objet de leur travail, que c'est pour elleux un point nécessaire du cycle de production. Iels essaient d'évincer tout ce qui ressemble à cette sorte d'affection entre les corps et de produire des individus auto-déterminés. Entrer dans ce moment avec l'étudiant*e, à ce niveau affectif, est ce qui m'intéresse un peu plus aujourd'hui que la question, disons, de læ considérer comme un*e travailleur*se, même si je ne pense pas que ce soit erroné. Ça me semble simplement dérisoire au regard de ce qui pourrait se produire.

FRED Lorsque je repense à ces textes plus anciens, il me semble que nous avons simplement continué à avancer, continué à nous déplacer, mais que ce mouvement reposait sur le fait que nous essayions de penser à l'endroit où nous nous trouvions à l'époque. Ce sont les conditions dans lesquelles nous vivons et agissons, et nous devons nous efforcer d'y penser. Quelque chose ne va pas, demandons-nous pourquoi et comment il se peut que les choses n'aillent pas comme on le voudrait – et nous avons simplement eu la témérité de croire que notre désir d'un autre mode d'être au monde devait être lié à notre tentative de comprendre la façon dont nous vivions et les conditions dans lesquelles nous vivions à ce moment-là. En d'autres termes, et ça me semble crucial, je ne pensais pas à essayer d'aider qui que ce soit. Je ne pensais pas à l'université comme à une sorte de lieu exalté dans lequel évoluer serait la marque d'un certain privilège, ni que la bonne façon de faire avec ou de reconnaître ce privilège était de s'emparer de ce savoir ou de ces ressources auxquelles j'avais accès et de tenter de les distribuer d'une manière plus équitable aux pauvres gens qui n'avaient pas la relation que nous avons à l'université. Je n'ai jamais pensé ainsi

ce que nous faisons. Simplement, je me disais toujours : l'université est foireuse. C'est foireux ici. Pourquoi est-ce foireux ? Pourquoi est-ce tant le bordel, pourquoi n'est-ce pas comme cela devrait être ? Ouais, il y a des choses ici, mais évidemment il y a aussi des choses ailleurs. L'idée c'est : ici c'est foireux, comment pouvons-nous y réfléchir de manière à nous aider à nous organiser pour améliorer les choses ? Nous essayons de comprendre la problématique de notre propre aliénation à partir de notre capacité à étudier – l'exploitation de notre capacité à étudier se manifestant comme un assemblage de produits universitaires. C'est ce que nous avons tenté de comprendre. Et ce qui nous a frappé c'est que c'est ce que les travailleur*ses qui sont aussi des penseur*ses ont toujours tenté de comprendre. Pourquoi ne pouvons-nous pas être ensemble et penser ensemble d'une manière qui nous fait du bien, d'une manière qui devrait nous faire du bien ? Pour la plupart de nos collègues et étudiant*es, quelle que soit l'envie de flouter cette distinction, cette question est la plus difficile à faire envisager aux gens. Tout le monde est toujours énervé et se sent mal, mais il est très rare d'entendre une conversation au cours de laquelle les gens se demandent « pourquoi est-ce que cela ne nous fait pas du bien ? ». Tant de personnes sont en colère et ne se sentent pas bien, mais il semble difficile pour elles de demander collectivement « pourquoi est-ce que cela ne nous fait pas du bien ? ». J'adore la poésie, mais pourquoi est-ce que lire, penser, écrire sur la poésie dans ce contexte ne nous fait pas du bien ? Je pense que c'est la question que nous avons commencé à essayer de poser.

STEPHEN C'est particulièrement difficile de poser cette question en Angleterre, où l'on considère que tout le monde est de toute façon misérable et très poli à ce sujet.

FRED Mais c'est ce qui est insidieux, la naturalisation de la misère, la croyance que le travail intellectuel exige l'aliénation et l'immobilité, et que la souffrance et la nausée qui en découlent sont une sorte de médaille d'honneur, un genre de bannière qu'on peut apposer à sa robe d'universitaire ou autre. La joie est suspecte, on ne peut pas s'y fier, c'est une marque de privilège illégitime ou d'une sorte de refus de gonflement de regarder franchement les choses foireuses en face, quelque chose qu'on ne peut évidemment que faire lorsqu'on est isolé*es. Il s'agit juste de ne pas être isolé*e ainsi ; étudier l'antagonisme général depuis l'antagonisme général. *Les Souliers de Saint-Pierre* [*The Shoes of the Fisherman*] est mon film préféré et j'aimerais ressembler au personnage, le père Telemond. Il croit au monde. Comme Deleuze. Je crois au monde et je veux en être. Je veux en être jusqu'au bout parce que je crois en un autre monde pour le monde et je veux en être, dans ça. Et j'ai prévu de garder la foi, comme Curtis Mayfield [*I plan to stay a believer*]. Mais tout ça me dépasse, ça va bien au-delà de Stefano et moi, et à travers le monde : l'autre chose, l'autre monde, le bruit joyeux de l'eschaton scandé et dispersé, le refus sous-commun de l'université de la misère.

STEFANO Il y a près de sept ans j'ai quitté les États-Unis pour la Grande-Bretagne, un système universitaire où les étudiant*es de deuxième cycle enseignaient à échelle industrielle, pour un système plus semi-féodal avec tout un tas d'assistant*es précaires à la place. Mais ensuite, j'ai rencontré des camarades qui souffraient des systèmes baroniaux en Italie et ailleurs en Europe du Sud, et s'ils voulaient étudier, ils devaient quitter l'université, en tout cas d'un point de vue stratégique. Cela a ouvert une autre question pour moi : lorsqu'on quitte l'université pour étudier, dans quelle mesure est-ce qu'on doit continuer à reconnaître qu'on ne quitte pas le lieu de l'étude et qu'on

ne bâtit pas un nouveau lieu, mais bien qu'on entre dans un tout autre monde où l'étude est déjà en cours au-delà de l'université? J'ai ressenti que je devais pouvoir percevoir ce monde, ressentir ce monde, toucher ce monde, y entrer, pour rejoindre l'étude qui se déroulait déjà de différentes manières informelles, se défaisant et se formant. Lorsque je parle d'une pratique spéculative, quelque chose que j'ai appris en travaillant avec l'artiste de performance Valentina Desideri, je parle du fait de marcher à travers l'étude, et non seulement du fait d'étudier en marchant avec d'autres. Une pratique spéculative est pour moi l'étude en mouvement, marcher avec d'autres et discuter des idées, mais aussi de ce qu'on va manger, d'un vieux film, d'un chien qui passe, d'un nouvel amour, c'est aussi parler en faisant quelque chose, interrompre l'autre sorte d'étude qui peut se dérouler, ou peut être en pause, l'étude que nous traversons, à laquelle nous avons peut-être été invité^s à nous joindre, cette étude à travers les corps, à travers l'espace, à travers les choses, c'est l'étude comme pratique spéculative, lorsque la pratique située d'une salle de classe ou d'un squat s'extrait pour rencontrer l'étude en général.

STEPHEN Le week-end dernier, alors que je lisais le manuscrit, j'ai interrogé Stefano sur l'ordre des chapitres. On lit différemment certains textes lorsqu'on change l'ordre de lecture, parce que l'orientation narrative est différente selon où on commence et où on arrive. Je crois que je réalise notamment que le projet est moins, disons, «voici un récit cohérent qui fonctionne de la manière suivante», mais plutôt des choses qui sont réunies, restent ouvertes et devraient être présentées comme un ensemble qui ne dit pas forcément «notre raisonnement commence à 1 et se termine à 5». C'est un ensemble de choses qui résonnent les unes avec les autres plus qu'elles ne se développent en séquences.

STEFANO Ouais, je crois aussi. Je pense que chacune correspond à une manière différente d'aborder un ensemble de questions similaires, de penser l'antagonisme général, de penser la noirceur, de penser les sous-communs. Je pense que Fred et moi cherchons toujours à essayer d'approcher ce qui nous plaît, d'approcher le mode de vie qui nous plaît. Nous savons que cela implique parfois de passer par certains types de critique de ce qui nous retient. Mais d'après moi, ce qui se passe chaque fois, c'est que j'essaie d'élaborer un mode différent de vivre ensemble avec d'autres, d'être avec d'autres, non seulement avec d'autres personnes mais aussi avec d'autres choses et d'autres sortes de sens. À un certain moment, j'ai ressenti intensément le fait que ce genre de monde de réglementation émergeait partout – et j'ai eu envie de discuter avec Fred de la manière dont on pourrait retrouver nos trucs au milieu de tout ce travail de réglementation dans lequel tout le monde semblait toujours et partout produire de la réglementation. J'avais en tête l'image d'une sorte de retour vers un monde dans lequel tout individu autodéterminé avait le droit de produire une réglementation brutale immédiatement pour quiconque n'était pas autodéterminé^e, ce qui est une situation fondamentalement coloniale ou esclavagiste – et une sorte d'ubiquité de la réglementation qui soudainement n'émanait plus seulement du gouvernement mais aussi de foutues boutiques à réglementation au sein de chaque université, des boutiques de réglementation indépendantes, des blogueur^{*ses} etc. Pour moi, ces gens de la réglementation sont comme des milicien^{*nes} [*night riders*]. À ce moment-là j'ai réalisé qu'il était nécessaire de faire face à ça en termes de : à votre avis, qu'est-ce qui est à l'origine de cette sorte d'attaque frénétique, de cette mobilisation totale du « corrigé » ? Qu'est-ce qui l'a provoquée ? C'est pour ça qu'on s'est retrouvés à parler de planification. Mais il y a aussi un moment où Fred est très

directement capable d'aborder la noirceur dans un texte. Ainsi nous pouvions commencer avec quelque chose qui nous semblait être élaboré à partir de notre mode de vie, de la tradition radicale noire dont nous avons hérité. Et le texte se conclut avec une sorte de mise en garde autour de la gouvernance.

Je pense que j'approche toujours Fred, le fait de traîner avec Fred ainsi, nous savons que nous aimons certaines choses, alors comment pouvons-nous les développer cette fois, non seulement l'un pour l'autre, mais aussi pour d'autres. Pour dire à d'autres, continuons à lutter, continuons à faire ce qu'on fait. Il est donc vrai que ce n'est pas un raisonnement qui se construit. D'après moi, c'est s'emparer de différents jouets pour voir si on peut retourner à ce qui nous intéresse vraiment. Cela ne veut pas dire que cela ne change pas. J'ai une compréhension plus riche de la vie sociale aujourd'hui qu'il y a quelques années. Lorsque j'ai commencé à travailler avec Fred, la vie sociale avait, selon moi, beaucoup à voir avec l'amitié et le refus – le refus de faire certaines choses. Et puis progressivement je me suis de plus en plus intéressé à ce terme, « préservation », j'ai commencé à penser « eh bien, le refus est quelque chose qu'on fait à cause d'eux, que faisons-nous à cause de nous ? » Récemment, j'ai commencé à penser un peu plus aux développements du soin et de l'amour. Ainsi, mon monde social s'élargit avec notre travail. Mais chaque texte reste pour moi une autre manière de toucher à ce que nous aimons et à ce qui nous éloigne de ce que nous aimons. En ce sens, ce n'est pas une enquête scientifique qui commence par un bout et se termine à un autre.

FRED C'est drôle, cette omniprésence de la production de réglementation, la délégation constante des travailleur*ses de l'université vers les appareils du pouvoir policier. Et iels sont comme des milicien*nes, des *paddy rollers* ~ 44,

44 N. d. T. : patrouille de Blancs armés chargés d'arrêter les esclavisé*es en fuite.

tout le monde est en patrouille, tente de capturer ceux qui tentent de s'enfuir – tout particulièrement elleux-mêmes, iels tentent de capturer leur propre fugitivité. C'est en réalité ce envers quoi la réglementation est d'abord dirigée. Je pense qu'une immense part de la réglementation a simplement trait à, disons, une certaine réduction de la vie intellectuelle – réduire l'étude à la critique, et puis en même temps, une réduction brutale, vraiment, vraiment terrible, de la critique au fait de démasquer, qui fonctionne selon l'idée générale que la misère universitaire naturalisée aime la compagnie dans son isolation, comme une sorte d'aliénation communautaire tordue dans laquelle les personnes sont liées ensemble, non par le sang ou une langue commune mais par le mauvais sentiment qu'iels sont en compétition. Ainsi, le résultat est que, comme le suggérait Stefano, tout un tas de gens passe beaucoup de temps à penser à des choses qu'iels ne veulent pas faire, qu'iels ne veulent pas être, au lieu de commencer avec ce qu'iels veulent et d'agir en conséquence.

Dont Rhine est l'une des personnes qui nous a posé des questions sur Facebook. Il fait partie d'un collectif politique/artistique nommé Ultra-red avec lequel j'ai eu la chance de travailler il y a quelques semaines à New York. Dont parlait des Mississippi Freedom Schools, et Ultra-red utilise le curriculum des Freedom Schools dans ses performances. Ce sont des performances pédagogiques. Ce qu'iels mettent en œuvre est essentiellement une sorte de pratique mobile et itinérante de l'étude située autour d'un ensemble de protocoles concernant la problématique et les possibilités du son. Ce qu'iels mettent en œuvre c'est ce processus qui, d'après moi, est très intéressant, il constitue un modèle de manière d'être ensemble avec des personnes différentes dans le monde, en différents lieux. Là où je veux en venir c'est que le curriculum des Mississippi Freedom Schools posait plusieurs questions

à ceux qui participaient, étudiant*es et enseignant*es. L'une des questions était : de quoi avons-nous besoin que nous n'avons pas ? Que voulons-nous ou voulons obtenir ? Mais l'autre question, qui me semble précéder la première de manière absolument irréductible, est : qu'avons nous que nous voulons conserver ? Et bien sûr, il y a une façon de penser ce qui se passait au Mississippi en 1964 fondée sur l'idée que la dernière question qu'on imaginerait pertinente pour ceux dans cette situation, pour les Noir*es au Mississippi en 1964, c'est ce qu'ils ont qu'ils voudraient conserver. L'hypothèse est qu'ils vivaient une vie de privation absolue – qu'ils n'étaient rien et n'avaient rien, et rien est ici entendu au sens habituel comme signifiant l'absence. Ce que cette deuxième, mais précédente, question présuppose c'est (a) qu'ils ont quelque chose qu'ils veulent conserver, et (b) que non seulement ces gens qui les niquaient n'avaient pas tout, mais aussi qu'une part de ce que l'on veut c'est s'organiser nous-mêmes autour du principe que l'on ne veut pas tout ce qu'ils ont. Non seulement une grande partie de ce qu'ils ont est mauvaise, mais surtout leur mode d'avoir l'est tout autant. Nous ne voulons pas de ça. Nous n'avons pas besoin de ça. Et ce que je veux dire c'est qu'il y a une sorte de compréhension tout à fait sclérosée de ces problématiques d'avoir et de ne pas avoir, de privilège et de sous-privilège, qui structure l'université en tant que lieu dans lequel prolifère la réglementation.

C'est ainsi qu'on a commencé à penser à l'université, parce que nous y étions. Et Stefano disait, justement il me semble, que ce que nous étions parvenus à comprendre c'était que notre tentative de comprendre les conditions dans lesquelles nous travaillions nous menaient à reconnaître que ces conditions étaient cultivées ailleurs, que ces conditions proliféraient partout à travers le monde – que l'université était l'*avant-garde* de la production de

réglementation, un lieu dans lequel l'omniprésence de la réglementation était façonnée pour d'autres domaines du monde social. Et puis les gens disaient « en réalité, on peut avoir une compréhension très sclérosée de l'étude, ou disons, de la production et de l'acquisition du savoir, et cela peut être le centre autour duquel on organise l'exportation de tout ce processus, de toute cette problématique de production de la réglementation » Donc ouais, désormais le lieu de travail sera pensé sur le modèle de la salle de classe d'une *free school*. Plus de bureaux fixes ou individuels, mais des tables rondes. Les gens pourront genre se déplacer et nous dirons que nous nous intéressons à votre formation continue, que nous voulons que vous vous sentiez libres d'exprimer vos idées. Ce que faisaient ces gens, c'était en fait s'emparer de la coquille vide de ce qu'on appelait autrefois enseignement et dire « nous pouvons utiliser cette coquille afin d'exporter l'appareil de réglementation à tout le monde social ». Nous avons réalisé que non seulement nous tentons de comprendre ce qui est tordu quant à notre propre situation, mais aussi comment est-ce que les conditions essentielles de notre propre situation sont en train d'être exportées partout.

STEFANO Ouais, c'est vrai. La réglementation est tout particulièrement dirigée vers les pauvres, et l'une des raisons de cela est surtout, comme le disait Fred, la richesse d'avoir sans posséder – qui existe parmi les pauvres, ce qui ne revient pas à dire que les pauvres ne sont pas pauvres par ailleurs – le principe social d'avoir sans propriété est ambivalent. D'une part il est évident que c'est ce que recherche le capital, c'est toutes les conneries des droits de propriété intellectuelle, qui consistent à garder les choses vagues pour que les gens soient productifs. Mais d'autre part, cela ne peut pas vraiment être respecté sur le long terme, et je pense que c'est pour cette raison qu'on

se retrouve avec cette chose étrange, ce que je nomme néolibéralisme extrême, avec un va-et-vient entre parfois ces sortes de drones vicieux contre les pauvres, ces milicien*nes qui produisent de la réglementation depuis n'importe quelle position dite corrigée contre n'importe qui dit avoir besoin de correction, et à la minute qui suit, la gouvernance est déployée contre les pauvres. Et cela a à voir avec les alternatives à la propriété qui je pense sont un héritage de læ pauvre, ou bien un déshéritage de celui-ci, ou quelque chose comme ça. Tu vois, mauvais rôle, mauvais flic.

Je crois qu'il y a ici à l'œuvre une relation entre réglementation et gouvernance. Toutes les deux sont générées depuis l'université – pas seulement à l'université, mais aussi dans les ONG et d'autres endroits. Mais, ce qui m'étonne, c'est qu'avec la réglementation, ce à quoi on doit souvent faire face, c'est à une personne qui pense connaître le problème. Avec la gouvernance, on fait plutôt face à une situation dans laquelle quelqu'un*e imagine en premier lieu que, plutôt que de devoir corriger une personne pour extraire quelque chose d'elle, il y a la possibilité d'une sorte d'extraction directe, et c'est aussi ce que désire le domaine de la logistique. En ce sens, la gouvernance me rappelle la manière dont Mario Tronti parle du processus de travail. Tronti n'utilise pas le terme « processus de travail », il dit « voilà, læ travailleur*se apporte tout : la relation de classe, l'antagonisme, la socialité. La seule chose que le capital apporte c'est le processus de travail, iels le mettent en place ». Comme le dit Poulantzas, iels l'initient et le contrôlent. Il me semble que c'est ce qu'est la gouvernance. La gouvernance n'est que le processus de travail. C'est la plus petite des choses, mais c'est le moment organisationnel, la résistance organisationnelle à ce qu'on fait. Et c'est parce qu'il s'agit du moment organisationnel dans lequel nous nous trouvons – une situation dans laquelle

celleux qui participent à des formes d'organisation, comme par exemple les enseignant*es, sont bien plus immédiatement confronté*es, en raison de la réglementation, de la gouvernance et de leur ubiquité, avec le fait d'être presque immédiatement de la police ou bien de trouver une autre façon d'être avec les autres. On est immédiatement forcé*es de choisir. Pour donner une idée de pourquoi il y a tant d'anxiété à l'université, presque immédiatement, il me semble aussi qu'on ne peut plus se cacher à l'intérieur d'une institution libérale imaginée. Dans ce type d'institutions algorithmiques où seule opère la logistique de l'efficacité, on est très vite ou bien la police lorsqu'on travaille dans l'université, ou bien contraint*es de trouver une autre façon d'être dans l'université. Il me semble que c'est à cause de la réaction aux formes grandissantes d'autonomie dans la vie sociale, une réaction qui prend la forme de la gouvernance et de la réglementation. Les universitaires sont pris*es là-dedans. Iels doivent se confronter au fait qu'il est impossible de ne pas choisir un camp.

STEPHEN Je vais vous demander maintenant quelles sont les autres manières de répondre à l'attractivité de la gouvernance ? Ou bien, quels sont vos intérêts, que voulez-vous ? Je pense au monde des ONG, où l'on recherche le travail immatériel, les intérêts afin d'être gouverné*e. Comment trouvez-vous une réponse à ça ? Si j'y pense depuis le point de vue de l'attractivité c'est parce que je sais que certain*es de mes ami*es et moi-même nous sommes retrouvé*es dans l'université, ou dans le monde des ONG, parce que nous essayions d'éviter d'être entraîné*es vers une sorte de processus de travail. Nous pensions que c'était un moyen de fuir. Mais la fuite s'est simplement révélée être une autre sorte de prospection, dans laquelle iels ont été finalement entraîné*es vers une forme différente de travail, une forme presque plus profonde et plus problématique.

STEFANO Ouais, iels ont été entraîné*es dans un processus de méta-travail. L'élément clé des ONG – et, dans une certaine mesure, c'est vrai pour l'université, mais pas au même degré en raison de la figure étrange qu'est l'enseignant*e – la véritable éthique de l'ONG n'est pas de s'exprimer pour un groupe qui ne s'exprime pas, mais en quelque sorte de faire s'exprimer ce groupe pour lui-même. Il s'agit toujours de dire « ce groupe doit trouver sa voix et s'exprimer pour lui-même, se défendre contre le barrage et ce genre de choses ». D'un côté, on pense « merde, qu'est-ce qu'on pourrait faire d'autre ? Faut bien lutter contre le barrage », et de l'autre il me semble qu'on demande aux gens de se donner une certaine forme d'identité. Je pense que c'est ce que Gayatri veut dire lorsqu'elle parle du premier des droits comme étant celui de refuser des droits. Il me semble que l'ONG peut souvent être un laboratoire pour tenter de solliciter les gens, de prospecter les gens, certaines façons qu'ils ont d'être ensemble, de les amener à traduire cela, finalement, pour le capital. Je ne suis pas fan de cette idée selon laquelle nous serions impénétrables, invisibles ou quelque chose du genre, aux yeux du capital. Mais il y a toujours des élaborations de la vie sociale qui ne sont pas appréhendées ou exploitées par le capital. Le capital, dans sa puissance d'agir, passe forcément à côté. La gouvernance est une façon de le rendre plus lisible d'une certaine manière. Ce n'est pas parce que quelqu'un*e essaie d'être illisible. Je crois qu'une fois qu'on tente d'être illisible, on est déjà lisible.

Donc, si tu me demandes que faire dans de telles circonstances, je suis d'accord sur le fait que c'est une question difficile et en pratique je continue d'enseigner dans des circonstances qui incluent aussi une certaine finition de l'étudiant*e, je les note et des choses comme ça. Et je ne dis pas que les gens devraient soudainement arrêter de

faire le travail des ONG. Mais je crois aussi qu'il est nécessaire que nous tentions d'élaborer d'autres formes qui ne nous imposent pas ces étapes politiques, qui n'exigent pas de devenir assez auto-déterminant*es pour avoir une voix et des intérêts – et pour reconnaître que les gens n'ont pas besoin d'avoir d'intérêts pour être les un*es avec les autres. Tu n'es pas obligé*e de commencer en disant «je suis comme-ci comme-ça, voilà ce que j'aime faire». Les gens n'ont pas à être mis en relation par des foutus sites de rencontre. On n'a pas à s'élaborer en tant qu'individus pour être avec d'autres personnes – et, pour autant que je sache, c'est en fait un obstacle à être avec d'autres.

FRED Je pensais à quelque chose que tu disais plus tôt Stefano, quant à la façon dont le capital initie, ou fournit une structure. Et je voulais dire que j'aimerais réfléchir un peu plus à ce supposé pouvoir d'initiative qu'aurait le capital. Parce que selon moi, ce que tu appelles «initier» c'est ce que je comprends comme «appeler une situation à l'ordre».

STEFANO Oui, et puis ça déclenche quelque chose.

FRED C'est comme ça que ça marche. Et il y a deux manières de penser l'attractivité de cela. La première est une sorte de productivité normative qui exige l'ordre, qui exige de répondre à l'appel à l'ordre. Une autre manière d'y penser serait la suivante: on doit répondre à l'appel à l'ordre afin d'être reconnaissable – et être reconnaissable selon les termes de l'ordre constitue l'unique mode de vie au monde qui soit réel et authentique. C'est comme ce moment, lorsqu'on entre dans une salle de cours, on est *læ prof*, on arrive un peu en avance et les gens s'agitent, une conversation est déjà en train d'avoir lieu. Certaines personnes parlent peut-être de quelque chose dont tu vas

parler lors du cours, d'autres de quelque chose de tout à fait différent – et en même temps, je pensais moi-même à quelque chose dont on allait parler en cours, ou bien à quelque chose de tout à fait différent. À ce moment-là, ma position, ce que je suis censé faire, devient à un certain degré un instrument de gouvernance. Ce que je suis censé faire c'est appeler cette classe à l'ordre, ce qui suppose qu'il n'existe pas déjà une véritable organisation, qu'il n'y a pas déjà d'étude, pas de planification en cours. Je l'appelle à l'ordre et ensuite quelque chose peut se passer, la connaissance peut être produite. Voilà ce qu'on suppose.

C'est très compliqué. Ce qui m'intéresse beaucoup c'est simplement de ne pas appeler la classe à l'ordre. Et d'une certaine façon, on peut considérer cela littéralement comme un simple geste lié à une sorte de mode dramatique, performatif. En gros tu dis, voyons ce qui se passe si je ne fais pas ce geste d'appeler la classe à l'ordre – simplement cet instant où mon timbre de voix change et devient légèrement plus autoritaire pour que tout le monde comprenne que le cours a commencé. Et si je disais juste « bien, nous voilà. Nous sommes ici, maintenant ». Au lieu d'annoncer que le cours commence, simplement observer que la classe a commencé. On croirait que c'est un geste simple et pas très important. Mais je pense que c'est très important. Et je pense aussi qu'il est important de reconnaître à quel point il est difficile de ne pas le faire. En d'autres termes, à quel point il serait difficile de ne pas émettre l'appel à l'ordre de manière régulière. Reconnaître aussi à quel point ce serait important et intéressant, quelles nouvelles choses pourraient émerger de la capacité à refuser d'émettre l'appel à l'ordre. En reconnaissant toutes les sortes de choses qui pourraient avoir lieu, voir ce qu'il se passe lorsqu'on refuse de devenir un instrument de gouvernance à ce moment-là, voir comment se produira une

espèce d'inconfort. J'ai eu des étudiant*es qui feraient l'appel à l'ordre, comme s'il y avait un vide de pouvoir et que quelqu'un*e devait intervenir.

STEPHEN Comme on a fait pression sur George Orwell pour qu'il abatte l'éléphant.

FRED Je suis tellement saoulé par ce genre de discours autour d'une espèce de narcissisme étrange – ce narcissisme à double tranchant du travail universitaire – avec lequel d'une part on naturalise sa misère et d'autre part on accepte complètement l'idée de son privilège absolu. D'un côté, on se réveille misérable tous les matins, pensant « c'est comme ça ». Et de l'autre, on se réveille en pensant « comme je suis privilégié*e d'être là où je suis. Pense à tous les pauvres gens qui n'ont pas le privilège d'être ici. » L'un des effets négatifs, nocifs, de ce type de narcissisme en particulier est qu'il ne prend pas en compte le fait qu'un des trucs super avec l'université (je ne dis pas que c'est le seul endroit où cela se produit, mais c'est un endroit où cela se produit) c'est que chaque jour où tu rentres dans ta classe, tu as l'opportunité de ne pas émettre l'appel à l'ordre, et de voir ce qui se passe alors. Et le foutu président d'université ne va pas frapper à ta porte pour te demander « comment ça, tu n'as pas fait l'appel à l'ordre ? »

STEPHEN Eh bien, ce qui était drôle pour moi c'était ma tentative de ne pas être responsable en ce sens, et plutôt d'essayer de commencer à partir des questions « pourquoi sommes-nous ici ? Que faisons-nous ici ? »... Disons que ça ne s'est pas tout à fait bien passé, plus précisément l'université a répliqué en disant « vous n'êtes pas compétent ! On va vous envoyer en formation et vous montrer comment faire les appels à l'ordre ».

FRED Et encore une fois, je n'ai pas l'expérience de Stefano, qui lui a travaillé dans les deux systèmes universitaires, mais je sais qu'aux États-Unis iels ne viennent pas, l'administration ne vient pas à mon cours. Ce à quoi je crois que nous faisons face ici c'est une situation dans laquelle la supposition de la nécessité de l'appel à l'ordre est si forte qu'iels peuvent compter sur les gens pour le faire. Iels n'ont pas à vérifier ce que tu fais. On suppose que c'est tellement nécessaire et indispensable, alors pourquoi est-ce que tu ferais autrement ? Et c'est super, parce qu'alors iels ne te contrôlent pas. Tu peux faire différemment. Ce n'est pas ce genre de surveillance, discipline ou régulation du travail au sens d'une force imposée depuis l'extérieur. Le piège c'est que c'est toi qui produis tes règles, tu es ta propre force de police. Avec un peu de chance, on t'aura formé*e de manière à ce que tu saches que tu dois faire l'appel à l'ordre. Alors, tu dois te contrôler toi-même.

Ce que j'essaie de dire en réalité c'est que je crois qu'il est important de distinguer la capacité du capital, ou de l'administration, à initier et son pouvoir d'appeler à l'ordre. Il y a une différence. Iels n'initient rien du tout. En d'autres mots, l'appel à l'ordre n'est pas, en réalité, une initiation. Si c'est une initiation, c'est une initiation au sens d'être initié*e au sein d'une confrérie. Disons que c'est un nouveau commencement. C'est un moment de renaissance étrange et monstrueuse. C'est littéralement renaître dans la réglementation, dans la gouvernance. Mais quelque chose se passait avant ça. Et ce moment initiatique est à double tranchant. Tu commences quelque chose de nouveau, mais tu essaies aussi, d'une façon en quelque sorte brutale et radicale, de mettre fin à quelque chose – et ce qui est terrible c'est que c'est un moment de colonisation : tu mets fin à quelque chose et en même temps tu tentes aussi d'affirmer que cela n'a jamais existé.

« Non seulement je vais t'empêcher de faire ce que tu fais, mais je vais aussi te convaincre que tu ne l'avais jamais fait. »

STEFANO Oui c'est ça. C'est dans ce contexte que je crois que nous posons tous les deux la question qui nous importe. En d'autres circonstances, Fred et moi avons parlé de ça en relation à une sorte particulière de morceau, un morceau de soul qu'on peut entendre chez Curtis Mayfield ou Marvin Gaye, où quelque chose se passe, appelons ça l'expérimentation avec/dans l'antagonisme général, et alors le morceau commence. On peut entendre le public, on peut entendre la foule, et alors il commence à chanter, ou bien la musique commence à jouer. Ce qui m'intéresse, donc, c'est : comment peut-on encore chanter sans appeler quelque chose à l'ordre ? Dans le sens où ne pas appeler à l'ordre n'est pas dire qu'on ne veut rien faire avec les autres, qu'on ne veut rien commencer avec les autres. Dans l'étude, nous avons nos propres versions de l'insistance et de la persistance.

FRED La forme n'est pas l'éradication de l'informel. La forme est ce qui émerge de l'informel. Ainsi l'exemple classique de ce type de morceau dont tu parles Stefano est « What's Going On? » de Marvin Gaye – et bien sûr le titre te le dit déjà : purée, quelque chose se passe [*something's going on*] ! Ce morceau naît du fait que quelque chose se passait déjà. Et, depuis une certaine perspective limitée, on reconnaît ça, il y a ces gens qui s'agitent, discutent, se saluent les un*es les autres – puis quelque chose qu'on reconnaît comme de la musique émerge de ça. Mais si on y réfléchit la moitié d'une foutue seconde, on se dit « mais la musique jouait déjà ». La musique était déjà en train d'être jouée. Donc, ce qui émerge n'est pas la musique au sens général, par opposition au non-musical. Ce qui émerge est une forme, depuis quelque chose

qu'on nomme informalité. L'informel n'est pas l'absence de forme. C'est ce qui donne la forme. L'informel n'est pas le sans-forme. Et ce que font ces gens au début de « What's Going On ? » c'est l'étude. Et, lorsque Marvin Gaye commence à chanter, c'est aussi de l'étude. Ce n'est pas l'étude qui émerge de l'absence d'étude. C'est une extension de l'étude. Et la musique populaire noire – je connais mieux celle des années 60 et après – est juste remplie de ça. Cela devient plus que ce qu'on appellerait simplement un dispositif – et cela découle aussi de la notion d'album live. L'intérêt est que c'est plus qu'un simple dispositif. C'est plus qu'un simple trope. C'est presque comme si tout le monde devait, disons, ranger ce moment à l'intérieur de ses pratiques d'enregistrement, juste pour se rappeler, et pour te faire savoir que c'est de là que vient la musique. Elle ne vient pas de nulle part. Si elle venait de nulle part, si elle venait de rien, elle tenterait simplement de nous dire qu'on a besoin d'une nouvelle théorie du rien et d'une nouvelle théorie du nulle part.

STEFANO Oui, et c'est aussi partout dans le rap, où il s'agit toujours de dire « c'est ici que nous vivons et (en) voici le son ».

FRED Je te l'ai dit, « this is how we do it » [« c'est comme ça qu'on fait »]. Mes enfants écoutent des trucs et, j'essaie de m'en empêcher mais parfois je leur fais « laissez-moi vous mettre de la bonne musique ». Si tu écoutes les Staple Singers, « I'll Take You There », il y a un petit chœur, un petit quatrain de quatre lignes, et puis tout le milieu du morceau c'est juste Mavis Staples qui demande au groupe de commencer à jouer. « Little Davie we need you now » [« Little Davie (le bassiste), on a besoin de toi maintenant »]. Puis son père, le guitariste génial Roebuck "Pops" Staples : elle lui fait, « daddy, daddy ». Puis les paroles font

« somebody, play your piano » [« que quelqu'un*e joue de son piano »]. C'est tout le milieu du morceau. C'est le cœur du morceau. Pas ces foutues paroles. Juste elle qui dit « jouez », et ils jouent déjà. Et ce n'est pas un appel à l'ordre. C'est une reconnaissance, et une célébration, de ce qui se passe déjà.

STEVPHEN Ou t'as James Brown qui dit « take it to the bridge ~⁴⁵ ».

STEFANO Ouais, et je crois que c'est pour ça que je ne peux pas penser en terme de management du commun – parce qu'il me semble que le premier acte de gestion consiste à imaginer que ce qui est informel, ou ce qui est déjà en train de se passer, appelle à être organisé, plutôt que rejoint, plutôt que de trouver les moyens d'expérimenter avec cet antagonisme général. Aussi, c'est pour ça que je crois que lorsqu'on parle d'une sorte de trouble [*unsettling*], ce dont on parle c'est de rejoindre quelque chose qui est déjà constamment troublé, qui est transporté, contre ce qui lui est imposé. Tu as complètement raison parce que Poulantzas, quand il parle d'initiation, tout ce qu'il dit au fond c'est « il est 9h, allumez les machines ». Je veux dire, y a pas moyen que ça soit le début de quelque chose de significatif, autre que du contrôle.

STEVPHEN Quand vous parlez de « l'organisation prophétique », qu'est-ce que vous entendez par « prophétie » et « organisation » ? Si vous n'invoquez pas juste quelque chose qui n'est pas là, j'essaie de comprendre ce que la notion de prophétique signifierait en ce sens, est-ce que ce serait invoquer ce qui est déjà là ?

STEFANO Pour moi, « prophétique » et plein d'autres termes qu'on utilise sont juste des formes qui permettent

45 N. d. T. : ou « amène-le au pont », « pousse-le au bridge » en musique.

d'enrichir ce qui est, de manière à ce que ce ne soit pas aplani, comme on l'entend si souvent en politique. C'est juste une façon de penser l'enrichissement déjà-existant d'être, la qualité déjà-sociale du temps et de l'espace, ce qui signifie que tu peux être simultanément à plusieurs endroits, être plus qu'un*e seul*e, et que voir des choses et entendre des choses est simplement une manière d'être avec d'autres. C'est la position de toutes les positions et d'aucune, comme Fred et moi le disons, la position de læ transporté*e, de læ conteneurisé*e, læ troublé*e et læ troublant*e.

FRED Ce que tu viens de dire me semble juste. Il s'agit clairement de voir des choses et d'entendre des choses. C'est drôle, je suis agréablement surpris qu'on ait utilisé le terme prophétique, je me réjouis qu'il soit là maintenant, parce que je l'associe tellement à Cornel West. Auparavant, j'aurais pu être vigoureusement opposé à l'usage de ce terme, certainement à cause de l'association avec le pragmatisme établie par West. Mais maintenant, je me dis, ce terme est cool, parce qu'il s'agit de voir des choses et d'entendre des choses. Autrement dit, on parle de la capacité à être à deux endroits en même temps, mais aussi deux fois au même endroit. En d'autres termes, c'est proche de la notion de futur dans le présent de C. L. R. James – et traditionnellement, læ prophète a accès aux deux. Læ prophète est celui qui révèle la brutale vérité, qui a la capacité de voir la brutalité absolue du déjà-existant, de la pointer du doigt et de dire cette vérité, mais aussi de voir l'autre voie, de voir ce qu'elle pourrait être. Ce double sens, cette double capacité : voir ce qui est juste devant toi et voir à travers ça, ce qui t'attend. L'une des raisons pour laquelle le travail universitaire est devenu sclérosé, disons, est précisément qu'il imagine que le mode principal – en particulier d'un certain type de travail universitaire de gauche – est

une sorte de clairvoyance sur ce qui se passe réellement aujourd'hui, et que le travail peut être réduit à ça. Ou, pour le dire autrement, tant que l'on conçoit le travail ainsi, on ne fait vraiment le travail qu'en l'absence de jeu, où le jeu serait conçu comme un faire-semblant, comme voir ce qui pourrait être, comme du fantasme.

Au-delà et au-dessous de l'appel à l'ordre

STEPHEN J'aimerais revenir à la question d'émettre un appel à l'ordre, et plus particulièrement de ne pas émettre cet appel à l'ordre. Prenons comme exemple l'album *Nation Time* de Joe McPhee. D'un côté on dirait vraiment que McPhee émet un appel à l'ordre, qu'il harangue l'auditoire dans un jeu bien huilé d'appel et réponse : « What time is it? », « Nation time » ~ 46. Mais d'un autre côté, quel que soit l'ordre émis à travers cet appel à l'ordre, si c'en est un, il s'effondre aussitôt ou mute en quelque chose d'autre qui naît à travers l'improvisation collective. Fred, ceci est étroitement lié à la façon dont tu décris la noirceur comme quelque chose qui survient « dans la rupture » [*the break*] – mais je me demandais comment on peut à la fois appeler à l'ordre et appeler à la mutation, ou à une rupture, ou peut-être à un autre type d'ordre.

FRED L'énonciation de « nation time », d'abord chantée par Amiri Baraka et suivie par les échos, les riffs échangés, improvisés et les reconfigurations de McPhee, est, j'ai toujours pensé, une sorte d'annonce de l'international et, au-delà et par là, de l'anti-national. Le nationalisme noir, comme extension du panafricanisme – qui est une résistance à une certaine Afrique depuis l'intérieur de l'Afrique justement perçue comme une combinaison vénale, administrative et accumulative de prélèvement et de division –,

46 N. d. T. : en français « C'est quelle heure? », « L'heure de la nation ».

tranche la nation, il me semble. Je veux dire, ça ne fait sens pour moi qu'en tant que résistance au système westphalien – richement différenciée de l'intérieur – qui se réalise pleinement dans l'invention et la destruction simultanées de l'Afrique, dans l'interaction brutale entre la perversité coloniale et l'organisation du meurtre racial à grande échelle. Ce qu'on appelle lutte nationale, comment elle se manifeste dans l'affirmation culturelle, et ce qui apparaît comme une oppression internationale versus une oppression nationale et l'imposition d'une brutalité paroissiale, voilà ce que cherche Fanon ; afin d'en faire la critique mais aussi de détruire et démanteler le terrain où se tient le colon, la position depuis laquelle émane la violence de la colonialité et du racisme. Je ne crois pas qu'on invente tout ça. Je veux dire, je pense que ce qu'on pointe est réel – ce phénomène dans lequel l'appel à la nation est un anti-nationalisme, dans lequel l'appel à l'ordre est, en fait, un appel au désordre, à réaliser la lyse. Je crois que c'est là que tu veux en venir avec ta question Stevphen, et il me semble que c'est ce qu'on entend dans la version de McPhee. Et ce qui est cool c'est le caractère strident et strié de son appel et de la réponse. Aucune pureté de ton, ni dans sa trompette, ni dans sa voix, ni dans les voix de ceux qui, faute d'un meilleur terme, répondent ; l'æ soliste est déjà moins et plus qu'un*e seul*e, comme le dit Cedric Robinson dans *The Terms of Order*, qui est en réalité une incroyable et fabuleuse ode au désordre, celui considéré*e comme ayant émis l'appel est en réalité l'effet d'une réponse qui l'æ précède, ceci est l'informalité génératrice depuis laquelle émerge sa forme. Iels connaissent déjà la réponse à la question qu'iels l'ont envoyé*e poser. Iels savent déjà l'heure qu'il est et cette combinaison de réponse et de question, ce rassemblement dans la brèche de toutes ces voix déjà brisées, c'est là que la musique devient revendication, prend la forme d'une revendication, qui surgit

sous l'apparence d'une seule voix ou d'un appel national. C'est comme un délire (comme dirait Deleuze, inspiré par Hume) qui prend la forme de, se mouvant dans l'habitude, prenant l'habitude, d'une articulation souveraine, quelque chose qu'un « je » ou un « nous » dirait. Mais ce que c'est en réalité – ce que disent les gens quand ils disent des trucs comme « Qu'est-ce c'est ? » – c'est un relais de souffle qui vient d'ailleurs, qui semble venir de nulle part. C'est facile de non seulement se tromper sur l'origine, mais aussi de se tromper complètement en y pensant en termes d'origine. Je ne pense pas que McPhee soit ou cherche à être dans l'originel. Il y a peut-être un passage secret, ouvert par un mot unique et secret, pour se mouvoir à travers cette constante organisation et désorganisation de la revendication qui prend la forme-en-déformation d'une voix seule consentant et demandant à être multipliée et divisée. Cette affirmation de Fanon quant à la nature névrosée de la revendication, dans une conception déjà existante de l'ordre psychologique ou d'une normalité ou quoi que ce soit – et c'est quelque chose qu'il dit dans *Peau noire* – est liée à la sorte de reconnaissance du fait qu'un mouvement anticolonial tendrait nécessairement au désordre complet, à la lyse totale. Et la névrose est liée non seulement au fait que du point de vue de la souveraineté, la revendication de la destruction de la souveraineté n'a aucun sens mais aussi au fait que la revendication est formulée dans sa langue folle, dans le vêtement fou de celui qui pense qu'il est l'élus*. Donc l'appel à l'ordre est un appel pour et depuis le désordre. C'est, je pense, de là que McPhee vient. Si tu écoutes, tu peux entendre d'où il vient.

STEFANO: Pour moi, en ce qui concerne les mouvements d'occupation, trois choses se sont jouées en une, ce qu'on pourrait appeler la requête, la revendication [*demand*], et l'appel. La requête est ce truc au sujet duquel Wendy

Brown est toujours un peu parano : faire une requête à l'autorité, revient à y être déjà impliqué*e. Pour sûr, il y a eu des personnes de l'occupation pour qui quand les gens disaient « revendication » ce qu'ils entendaient en réalité c'était « requête » – requête à quelqu'un*e – « nous voulons que vous réformiez la finance, nous voulons que vous le fassiez ». Ensuite, il y a la revendication, non-négociable, qui est je pense ce qui intéresse Kathi Weeks. Mais là, il y a une minute, tu parlais d'un appel, un appel au désordre qui est déjà une action, l'action ontologique de quelque chose. Ainsi, la revendication est sans compromis, mais elle relève quand même de l'affirmation de quelque chose qui n'est pas là, ce qui joue parce qu'il y a en effet des choses qui ne sont pas là. Mais je pense que dans l'appel, tel que je l'entends, l'appel, comme celui de l'appel et réponse, la réponse est déjà là avant que l'appel ne retentisse. On est déjà dans quelque chose.

Pour moi, l'appel est ce que ces gens essayaient de formuler quand ils disaient « ce sont des revendications biopolitiques », ou « c'est une politique biopolitique », c'est-à-dire que ce n'est ni une demande faite à l'autorité ni une revendication de quelque chose contre l'autorité. C'est plutôt qu'une sorte de revendication était déjà en train d'être réalisée, satisfaite dans l'appel lui-même. Je ne pense pas que c'était tout à fait clair pour moi, ni peut-être pour certaines personnes d'*Occupy* – peut-être que quand c'est devenu clair cela en a effrayé certain*es ; en tout cas, quand c'est devenu clair cela a effrayé les autorités. Et c'était bien sûr encore plus clair, non pas avec le mouvement *Occupy* mais avec les émeutes de Londres, Fred a élégamment écrit à leurs propos, et ici on en parle en terme d'irruptions de logisticalité, qui donne naissance à la science capitaliste de la logistique, aujourd'hui sous une forme rampante. Ce qui est intéressant avec ces émeutes c'est, et j'en ai parlé avec des jeunes, après les trois jours,

et iels disaient touxtes la même chose : « Pendant trois jours, on dirigeait Londres. Pendant trois jours, Londres était à nous. Pendant trois jours, ça marchait comme nous on voulait que ça marche. » Et en réalité, iels ne revendiquaient rien. Iels ont juste commencé. Il y a eu un appel : sortons et allons diriger la ville pendant trois jours. Cela dit, peut être qu'iels ne l'ont pas dirigée comme tout le monde l'aurait fait si l'appel avait été plus complet ou différent. Et bien sûr ces jeunes ont touxtes reçu des peines de prison absolument ridicules et tout ce qui va avec. *Occupy* n'était rien comparé à ça considérant la vicieuse répression d'État mise en œuvre par la justice. Sans vouloir minimiser la violence contre les gens d'*Occupy* aux Etats-Unis. Les émeutes étaient vraiment cet endroit où tu entendais ce type d'appel. Alors je ne suis pas surpris que l'appel à travers les réseaux sociaux soit ce qu'iels ont criminalisé le plus rapidement.

FRED J'aimerais dire autre chose sur la revendication. J'aimerais encore m'attarder sur ce terme. Parce que je vois bien la différence entre requête et appel. Je voudrais revenir à l'histoire du mot « revendication », qui signifie aussi « faire une réclamation », et parfois « faire une réclamation légale » – et toute la notion de revendication c'est que tu parles avec une sorte d'autorité. L'autorité de la revendication pourrait être donnée par l'État, dans la mesure où tu sers comme agent*e de l'État, de manière à ce que tu aies avec toi l'État, ses pouvoirs de violence et de coercition lorsque tu formules la revendication. Mais il y a aussi la notion de réclamation ou de revendication dans laquelle l'autorité de la revendication provient d'une sorte de délire ou de fantasme multiphonique qui sape l'autorité univoque de la souveraineté. C'est ce à quoi je pense au regard de McPhee et de son ton. Tu écoutes ce disque. On est en 1970. Coltrane est mort en 67, mais il est

encore partout dans l'atmosphère. Et son ton, qui était un ton d'appel – « appel » est un mot super, « appel » comme faire appel mais aussi le son qui vibre ; il y avait dans sa musique une intensité urgente, une stridence. Donc, là où je veux en venir c'est qu'il y avait cette idée de cacophonie de la revendication.

Les gens qui en gros disaient « nous ne voulons formuler aucune revendication » – il y avait ici deux éléments. Une manière potentielle de dire que nous résistions à formuler une réclamation est de dire que ce à quoi nous résistions vraiment c'était à formuler une requête. Nous ne voulons pas faire une réclamation, parce faire une réclamation revient à émettre une requête, ce qui revient alors à déjà consentir à l'autorité de l'État à recevoir ou décliner ta requête, après le fait d'avoir reconnu ta position, ton droit à émettre une requête, même si c'est la cause de ta blessure, même si ta reconnaissance par l'État aggrave plus qu'elle ne guérit cette blessure. C'est donc une formulation à la Wendy Brown. Ensuite, une autre version de ça est liée au fait que la revendication émerge d'une certaine forme d'autorité. Le discours dûment autorisé et faisant autorité d'une revendication prend la forme d'un discours unique et univoque. Au fond, une sorte de porte-parole souverain* e noie à présent, ou tente de réunir à l'intérieur de son propre discours hymnique, toutes les autres sortes de discours. Alors émerge à nouveau une notion unique et univoque de la revendication, quand en fait ce que tu as c'est tout un tas de gens qui font tout un tas de revendications, certaines étant contradictoires – et nous voulions maintenir cette sorte de multiplicité an-hymnique et anathémique, parce que là était tout l'enjeu.

Et si le discours autoritaire était détaché de la notion de porte-parole univoque ? Et si le discours autoritaire était en réalité délivré dans la multiplicité et la multivocalité de la revendication ? C'était aussi quelque chose qui se

produisait au même moment en musique, et ainsi la figure de læ soliste était déplacée. Même si læ soliste n'occupait en un sens que temporairement un genre de position souveraine, le retour aux pratiques collectives d'improvisation signifiait en quelque sorte « nous produisons une musique assez complexe et riche pour que lorsque vous l'écoutez vous entendiez une multiplicité voix, des voix formées dans la multiplicité. En gros, nous déplaçons la centralité de læ soliste ». En d'autres termes, même avec la figure de læ soliste, il y a cet épuisement, cette augmentation de l'instrument, ce frisson du saxophone – et c'est quelque chose qu'on entend dans le jeu de McPhee avec *Nation Time*. Il jouait des harmoniques avec la trompette, de manière à ce qu'elle devienne autre, autre chose qu'un instrument à une ligne, qu'elle devienne un instrument à accords, sociale. Et ce jeu d'accords nous apparaît à l'oreille comme des cris, des crissements, quelque chose de codé ou dénigré comme extra-musical – comme bruit plutôt que signal. Ainsi, je tente de considérer cette notion de revendication comme appel, comme réclamation, où on ne fait pas appel à l'État mais les un*es aux autres. Un appel, dans cette émission – on fait tout ce son, tout ce bruit. On est un ensemble, et c'est intimement lié à ces notions d'étude et de socialité dont nous parlons.

Je veux donc dire que je suis d'accord avec tout ce que tu dis sur l'appel, mais je crois vouloir conserver, garder ce mot « revendication », simplement pour la façon précise qu'a Fanon de l'utiliser, parce qu'il en parle en relation à une compréhension régulatrice et intéressée de la névrose par læ colon.

STEFANO J'aime cette partie, mais ce qui me questionne chez Fanon c'est que pour lui la revendication semble futuriste. Et il me semble que lorsqu'on s'est penchés à nouveau sur les Panthers, une des choses qui nous paraissait si

géniale c'est qu'ils avaient un programme révolutionnaire qui était en partie lié à la préservation. C'était comme une révolution au présent de la vie noire déjà-existante.

FRED Écoute, c'est ça, t'as raison. J'aime le fait que Fanon l'associe à la névrose. Dans *Peau noire*, ce qui relève de la névrose est problématique, et c'est je crois tout à fait lié, ou bien cela mène à une certaine compréhension de la socialité noire comme pathologique, et il n'y a rien ici que Fanon cherche à préserver, dans *Peau noire*. Alors que dans *Les damnés de la terre*, je crois qu'il veut préserver beaucoup de cela. En même temps, la névrose est aussi la condition du souverain, de la tentative habituelle de réguler le désordre génératif et général. Que signifie appeler au désordre dans la « langue natale » du souverain ? Comment parvenir à l'évasion continuelle de l'origine qui est d'où ou depuis quoi provient cet appel, ou plus précisément, passe à travers ? Le chemin forgé par la négation et l'inversion ne nous y emmène pas, ou bien il nous mène ailleurs, vers une illusion d'origine ou de foyer, un lieu disponible pour ou bien par un mouvement de retour. Je crois que Fanon essaie toujours d'avancer contre le grain de cette trajectoire de retour, de cette inversion de l'image ou de la position. C'est pour cette raison qu'il est crucial de s'accorder avec l'œuvre de Césaire, Baraka ou Samuel Delany : pour comprendre que les différents retours qu'ils semblent réaliser ou dessiner sont toujours plus et moins que ça. Fanon perçoit que, depuis une perspective normative, la prise de position anticoloniale même semble folle. Pour moi, avant tout, c'est une bonne chose. Ça vaut le coût. C'est-à-dire que cela a trait à « je vais revendiquer cette chose qui depuis ta perspective semble folle ». Mais bien sûr le problème, je crois, avec Fanon dans *Peau noire*, c'est qu'on peut faire cette chose qui semble folle depuis la perspective normative, mais bien sûr de manière

complexe, il n'y a pas de perspective non-normative. Le non-normatif est précisément l'absence de point de vue, ce qui est la raison pour laquelle il ne peut jamais s'agir de préservation. À un moment, il me semble, il en arrive à croire au monde, soit à un autre monde, où nous habitons et peut-être même cultivons cette absence, ce lieu qui émerge ici et maintenant, dans l'espace et dans le temps du souverain, comme absence, obscurité, mort, comme des choses qui ne sont pas (comme le dirait John Donne).

Et ce que je veux faire c'est dire, contre le grain de Fanon, mais d'une façon qu'il me permet et me demande de formuler: non, regardons ce bordel depuis notre perspective, depuis la perspective de ceux qui sont relégués au secteur des fouilles, ou, pour être plus précis, j'espère, depuis la perspective absente, ou l'absence de perspective, de l'œ déliant, de l'œ plus et moins que fouille. Et ce que nous disons c'est qu'on revendique ça, non seulement parce que cela va contre le grain du normatif, non seulement parce que cela nous permet d'appeler à quelque chose dans le futur, mais parce que c'est ce que nous sommes et ce que nous faisons en ce moment même. En réalité, ce n'est pas ce que dit Fanon dans *Peau noire*, mais je crois qu'il s'en approche avant d'être interrompu. Ce n'est pas simplement pour contenir ou éviter les pièges de la spontanéité ou les problèmes de la conscience nationale, c'est précisément pour se les rappeler et garder en tête ce qui les provoque, pour considérer ce qui bouge vers et dans cette interaction de l'étude et un sens toujours en expansion de qui et de ce que nous sommes. Ce « qui, nous » derridien est déjà actif dans l'air algérien de Fanon – cette question ouverte de l'humain et de son son, que nous pouvons désormais approfondir un peu plus dans une écologie générale ou quelque chose de semblable à un « plan d'immanence » deleuzien. Et il me semble qu'on pourrait se projeter vers l'extérieur depuis la dernière

œuvre de Fanon pour ensuite y revenir et extraire quelque chose de cette interaction du névrotique et de la revendication, quelque chose dont il commence à s'approcher dans les chapitres des *Damnés de la terre* sur les troubles mentaux et la lutte anticoloniale, parce qu'il reconnaît alors que la lutte anticoloniale est complètement liée à une forme de cogitation en quelque sorte non-normative et radicale, que cela doit être, parce que c'est, pensé d'une autre manière. Et tout ce truc que dit Shakespeare : læ lunatique, l'amant*e, læ poète*sse sont un même concentré d'imagination. Il suffit de modifier : læ lunatique, l'amant*e et la guérilla anticoloniale, tu vois?, sont un même concentré d'imagination. Et c'est une formulation esthétique qu'élabore Shakespeare. Mais elle a d'immenses conséquences sociales, qui doivent être éclairées, ce vers quoi tend Fanon d'une certaine manière, quelque chose que l'on associe avec la noirceur et les sous-communs, quelque chose qu'il tente d'atteindre, quelque chose que nous tentons d'apprendre à atteindre, comment l'atteindre ou le saisir. Mais ce que nous comprenons comme la zone sociale de la noirceur et des sous-communs est précisément la zone dans laquelle on émet cette réclamation – de manière à ce que la revendication soit une chose doublement vocalisée, une énonciation dans l'intérêt de plus encore que ce qu'elle demande. Tu dis ce que tu veux, mais ce que tu veux est plus que ce que tu dis, en même temps que tu dis ce que tu es, sous l'apparence de ce que tu n'es pas. Il y a aussi ces mots de Baraka que McPhee connaissait certainement : «Voici ce qu'est la nouvelle musique noire : trouve le soi, et tue-le». Ce genre de choses est dit depuis la position névrosée, dans l'habitude de la névrose, de læ soliste. Mais læ soliste n'est pas qu'un*e. Tout comme il s'agissait toujours de plus que «le droit de vote», de plus que le goût de l'eau qui sort de cette fontaine plutôt que celle-ci.

STEFANO Et je crois que c'est en partie directement connecté au fait d'être transporté*e, parce que cela signifie être déraciné*e ~⁴⁷ d'une position. Une fois qu'on est dans tous les circuits du capital, on est à chaque position, et à ce moment-là, la revendication devient une chose et du futur et du présent, une chose qui a été réalisée et ne s'est pas encore produite. Alors cela revient selon moi à ce qu'on disait un peu plus tôt quant à entendre et voir des choses, et quant à la relation entre la revendication et la prophétie, ce qui encore une fois dépend complètement du fait d'avoir été transporté*e.

FRED C'est exactement comme ce dont tu parlais : dans une autre version de *læ* transporté*e, de la logisticalité, Woody Guthrie voyage planqué dans un train de marchandises avec des potes qui sont chacun*e l'oreiller de l'autre. Et on peut passer immédiatement de ça à « I ain't got no home anymore in this world » [je n'ai plus de foyer en ce monde]. On peut passer de « I ain't got no home anymore in this world » à *Ascension* ou *Interstellar Space* de Coltrane, où la forme musicale n'est que perturbation, fabrication d'une forme nouvelle, au-delà de l'idée d'un certain retour structurel nécessaire à une tonique. Ainsi, il n'y a pas de centre tonal. Il n'existe pas une telle maison. Les improvisations sont en ce sens déracinées. Évidemment cela se produit aussi chez Arnold Schoenberg, ou qui que ce soit d'autre. L'intérêt serait donc de reconnaître que l'esthétique la plus aventurière et expérimentale, dans laquelle la dissonance s'émancipe, va main dans la main avec l'expérience la plus terrible, brutale et tordue qui consiste à être simultanément détenu*e et abandonné*e.

Cette logisticalité à double tranchant, où celui qui est transporté*e est aussi un*e trafiquant*e, transportant quelque chose avec ellui – et ce qu'iel transporte est d'abord et avant tout une sorte d'inlocalisabilité radicale.

47 N. d. T. : en anglais *unmoored*, ce qu'on dit d'un bateau dont on a levé l'ancre.

Ce que je veux dire c'est qu'il y a une certaine manière de penser cette impossibilité à être localisé*e, cet épui-
 sement de la localisation, qui ne peut qu'être comprise
 comme privation. Ainsi, via Frank Wilderson qui, lorsqu'il
 élabore sa théorie de l'antagonisme particulier qui struc-
 ture la vie noire dans le monde administré, offre aussi cette
 fabuleuse articulation du désir de chez-soi – «je ne veux
 pas être un hobo cosmique ~ 48» – ce qui est nécessaire
 à toute détermination à vivre sans chez-soi [*homelessness*].
 Woody Guthrie était un hobo cosmique, Coltrane était un
 hobo cosmique, donc même si je pouvais être autre chose
 qu'un hobo cosmique, je crois que ce que je vais faire c'est
 embrasser la vie sans abri pour toutes les possibilités que
 cela porte, aussi dur que cela soit, aussi dur*es qu'iels
 soient. Le dénuement est dur, cela ne fait aucun doute.
 Mais le foyer est encore plus dur. Et c'est plus dur pour
 toi, et c'est plus dur pour touxtes les foutu*es autres aussi.
 Évidemment, je ne me préoccupe pas trop des souffrances
 du colon. Les terribles difficultés que s'impose le colon ne
 sont pas mon problème, bien qu'en fin de compte elles
 soient bien réelles. Pour utiliser les termes diaboliques de
 Theodore Roosevelt, c'est la générale «imposition de la
 distribution de propriété ~ 49» que je tente de penser et
 de saboter. Il savait que l'individualisme de la possession
 – celui de l'individu qui se possède lui-même – était aussi
 dangereux pour les amérindien*nes qu'une couverture
 infestée de variole. La civilisation, ou plus précisément la
 société civile, avec toute son hostilité transformatrice, était
 mobilisée au service de l'extinction, de la disparition. Ce
 bordel est génocidaire. Nique le foyer dans ce monde, si
 tu crois en avoir un.

STEFANO Tout comme les gens avec qui on est allés en
 cours, ou peut-être quelques-un*es de tes étudiant*es de
 Duke, ou bien les colons du monde en général.

49 N. d. T. : en anglais «imposition
 of severalty» renvoie
 à la distribution des terres aux
 amérindien*nes et à la
 réglementation de leurs droits
 de propriété aux États-Unis,
 imposant la propriété privée et
 participant à la dépossession
 des amérindien*nes de leurs terres.

48 N. d. T. : ou peut-être
 un clochard céleste.

FRED Ouais, eh bien ceux qui affirment et revendiquent joyeusement leur propre sens d'eux-mêmes en tant que privilégié*es ne sont pas ma préoccupation première. Je ne m'en fais pas pour elleux en priorité. Mais j'adorerais qu'iels en arrivent à avoir la capacité de s'inquiéter d'eux-mêmes. Parce qu'alors peut-être qu'on pourrait parler. C'est comme avec Fred Hampton : il disait « la puissance blanche aux Blanc*hes. La puissance noire aux Noir*es ». Je crois qu'il voulait dire « écoute, la problématique de la coalition est que ce n'est pas quelque chose qui émerge afin que tu puisses m'aider, une manœuvre qui remonte toujours à tes propres intérêts. La coalition émerge de ta reconnaissance du fait que c'est tout pété pour toi, de la même façon que tu as déjà compris que c'est tout pété pour nous. Je n'ai pas besoin de ton aide. J'ai juste besoin que tu comprennes que cette merde t'achève aussi, bien que plus doucement, tu captés espèce d'enfoiré*e ? » Mais, cette position dans laquelle on n'a pas de foyer, pas de chez-soi, dans laquelle on est littéralement décentré*e, dérouté*e, impossible à localiser, je crois que c'est important. Encore une fois, il me semble qu'il y a quelque chose à tirer de ce moment où Fanon fait un double alignement de la revendication et de la névrose. D'une certaine manière cela revient à dire que c'est comme Malcom X, lorsqu'il parle de la distinction entre nègre*sse de maison et nègre*sse des champs. La première distinction qu'il fait est que læ nègre*sse des champs demande « où est-ce que je peux trouver un meilleur travail que ça ? Où est-ce que je peux trouver une maison mieux que ça ? » Iel revendiquait un lieu qui en fait n'était pas le sien, mais ce qu'iel revendiquait en réalité c'est la possibilité d'un lieu. Et Malcom répond « Non ! Je serai dehors dans les champs. Pas seulement dans l'espoir de quelque chose de plus, de quelque chose d'autre que ce que tu crois avoir mais aussi parce qu'il y a quelque chose dans les champs, que même dans la privation il y a une ouverture. »

STEFANO Oui, je crois que c'est aussi quelque chose que j'ai encore ressenti lors des émeutes de Londres. C'est toujours cette question, « pourquoi est-ce qu'ils défoncent leur propre quartier ? » Bien sûr, l'une des raisons c'est qu'ils ne possèdent pas ces quartiers. Mais aussi « parce qu'y a forcément quelque chose de mieux qu'un chez-soi ».

FRED C'est comme ce truc que disait la secrétaire d'État, qu'est-ce qu'elle disait déjà ? Quelles sont les causes des émeutes ? Et elle répondait, « la criminalité partagée ».

STEFANO Elle sait pas à quel point elle était proche de la vérité.

FRED Elle est ridicule, et pourtant il y a quelque chose là-dedans de profond et vrai en quelque sorte. Je crois qu'on peut très bien défendre qu'être humain*e dans le monde c'est, et que cela devrait être, pure criminalité. Ce qui implique aussi, et avant toute chose, que légiférer est une activité criminelle.

STEFANO Ce blabla de génération du droit [*jurisgenerative*]...

FRED En gros, ces jeunes étaient là, « nique ». Et t'as raison, si tu veux dire que Occupy n'en est jamais arrivé là.

STEFANO Oui, c'en est jamais arrivé là.

FRED Certaines personnes ont commencé à dire « occupons tout. Occupons partout » – et c'est plus en phase. Mais « on viendra pas chez vous vous embêter ». Si c'est le mieux que tu puisses faire, alors c'est ok aussi. Il vaut mieux embêter quelqu'un*e à mort que mourir. Mais on peut dépasser ça aussi.

STEPHEN Il y a autre chose que je voulais vous demander. Je crois qu'une part de la réticence quant aux revendications provient d'un certain inconfort avec une pensée sur l'État, ou bien une pensée liée à l'État, quant à comment se rapporter à l'État. Là, je vais vous poser deux ou trois questions, donc il se peut que ce soit un peu le bazar. Pour ne pas trop s'attarder sur les définitions, j'essaie de percevoir la différence entre votre manière de comprendre les sous-communs et, disons, l'infrapolitique, ou bien des choses qui nous viennent de gens comme Tiqqun, qui parlent de zones d'opacité. Comment est-ce qu'on pourrait y comparer cette notion, notamment par rapport à une réflexion sur l'État? L'une des choses que, depuis quelques années, je tente de t'encourager à creuser, Stefano, c'est le réflexe de répulsion viscérale que tu as face à quelqu'un comme James Scott. On dit « James Scott » et il sursaute!

FRED Ton genou n'a pas sursauté une fois en douze ans! J'adorerais voir ton genou bondir!

STEPHEN Ma question est liée à sa conception de l'État, et plus particulièrement de ce qui ne peut être compris par l'État. Dans un livre comme *L'œil de l'État*, il y a certaines choses que l'État ne peut comprendre. Il ne peut pas comprendre l'infrapolitique, ça lui est tout à fait incompréhensible. Je suspecte que tu répondras « non, c'est stupide. Bien sûr qu'il a une compréhension de l'infrapolitique. Il le fait tout le temps. » Et c'est pourquoi j'aimerais te poser la question de la différence entre sous-communs et infrapolitique, par rapport à l'État. Je suppose que tu es moins réticent quant au rôle de l'État.

STEFANO Ce n'est pas que je suis moins réticent, c'est plutôt que je suis moins convaincu qu'il y ait quelque

chose qu'on nomme État, parce que j'y ai travaillé. Ok, le gouvernement et l'État ne sont pas une même chose, mais je n'ai jamais pu comprendre l'État autrement que comme l'effet de certaines sortes de travail. Et, lorsque j'étais impliqué dans cette sorte de travail, il y avait plein de sortes de sous-communs dans les départements où je travaillais. Il y avait un sous-travail. L'étude se produisait constamment dans le gouvernement. Et si le gouvernement produit essentiellement les effets de l'État de divers manières, ce qui semble être ce que pensent Tim Mitchell et quelques-un*es des gens les plus intelligents autour de la théorie de l'État, alors, pour moi, il ne s'agit pas d'être pour ou contre l'État, mais d'être, comme Tronti dirait, à l'intérieur ou contre l'État, et aussi avec et pour les sous-commun*es de l'État. Donc, je ne m'aligne pas seulement sur le fait qu'il y a un État, une économie, une société, même qu'il y a un État et le capital de façon si claire. J'ai une approche de l'État bien plus phénoménologique, si je peux utiliser ce mot qu'en quelque sorte je déteste. Quand on s'approche, apparaît là tout un bordel en cours. La plus grande partie est mauvaise. La plupart des effets sont mauvais. Mais, en même temps, une partie de la meilleure étude, quelques-un*es des plus fou*illes des sous-communs ont travaillé dans des bureaux du gouvernement, dans des départements locaux du gouvernement, au département des véhicules à moteur.

Je me rappelle arriver un jour, moi et mon ami Pete, on essayait de trouver une couverture pour *State Work*, mon bouquin là-dessus. On est allés à la grande poste qu'ils ont ensuite fermée, dans le sud de Manhattan. C'était à l'époque où la poste était juste remplie de gens qui y travaillaient, avant les attaques du 11 septembre 2001 à New York. Je suis allé à celle de Durham récemment, et ça m'a rappelé comment c'était à New York, avant que ce soit tout sécurisé. Ce n'était que quelques personnes, mais c'était comme ça : une grande vieille poste. Chacun*e avait son

guichet, et à la poste de Manhattan, derrière presque chaque bureau il y avait une femme noire ou latina qui avait tout décoré pour elle. Et c'était plein de posters de Mumia, photos d'enfants, de Michael Jackson, de trucs de syndicats, tout ça. Chaque guichet, alors à chaque fois qu'on passait, on avait une vue différente. Et je me dis que si ces personnes sont celles qui sont supposées produire un effet nommé État, alors, il y a forcément là aussi des sous-communs. Donc, cela n'a pas d'intérêt pour moi de dire que je peux faire ça et que je serai invisible pour l'État. Ou, je ne formule pas d'appel parce que l'État m'aura. Ce n'est pas pour dire que l'État ne me jettera pas en prison ou ne jette pas les gens en prison tout le temps. C'est seulement que je n'aime pas commencer depuis cette position.

STEPHEN Ça ressemble plus à projeter une sorte de personnage fétiche accidentel de l'État qui le perçoit comme un ensemble, un tout coordonné, et bien sûr, très sensé.

STEFANO Ouais, et aussi je crois que le fait que les gens travaillent sur un État des affects – et il y a une chose qui se produit et qui ne se produit peut-être pas dans le domaine privé, parce qu'on a une certaine conscience de produire l'effet. Maintenant, c'est devenu plus commun partout ailleurs. En un certain sens eh bien, il y avait l'idée que lorsqu'on travaillait dans une industrie de production, on produisait des choses. Aujourd'hui bien sûr tout le monde pense produire des effets partout où iel travaille. Alors, il me semble aussi qu'une certaine distinction s'est effondrée autour de ça – et je pense que c'est intéressant. Aussi, je ne suis pas contre la production d'effets. Je ne pense pas que c'est mauvais que les gens devraient se rassembler et imaginer qu'ils produisent quelque chose de difficile à voir. C'est juste mauvais qu'ils se retrouvent à imaginer des États-nations.

Je crois que c'est ma position quant à James Scott [rires]. Tu sais, je me fais assez emmerder comme ça parce que j'attaquerais James Scott. En réalité, je ne pense jamais à lui ! Au moment où le livre *State Work* est sorti, mes ami*es des *development studies* me critiquaient tout le temps parce qu'apparemment je le disais « anti-communiste », et ça rendait vraiment tout le monde dingue. Mais je ne disais qu'il était contre le communisme qu'au sens technique.

STEPHEN Au sens technique ! [rires]

FRED Je pose la question maintenant parce que je veux que tu dises autre chose là-dessus Stefano, parce que je pense vraiment que c'est important. Qu'est-ce que Scott pense vouloir dire par État ? Parce que, Stefano, tu dis qu'il y a cette chose monolithique qui semble être le référent lorsque les gens utilisent le mot « État ». Et tu dis que ce n'est pas monolithique du tout, et pas seulement que ce n'est pas un monolithe mais aussi que c'est très très densément aéré. Il y a toutes sortes de petits trous, de tunnels, de fossés, d'autoroutes, de chemins de traverse à travers l'État qui sont produits et constamment entretenus par ceux qui font en même temps ce travail qui se termine dans la production *de l'État*. Alors, qu'est-ce que ces gens produisent ? Scott semble parler d'un monolithe qui n'est pas brisé par et dans le processus même de sa construction. Il est l'un de ceux qui nous ramènent au moment où on demande ce qui nous déplaît tant dans ce monolithe. Eh bien, son pouvoir de coercition, son pouvoir de police, son pouvoir d'élaborer des politiques ou de favoriser l'élaboration de la réglementation, son pouvoir de gouvernement ou de favoriser la gouvernance et la gouvernementalité. Alors, de quoi parle-t-il ? Je lui reconnais un certain crédit, ou je crois, aussi anti-communiste soit-il, qu'il est sincère

dans son antipathie envers le monolithe. Dans la mesure où il existe, je le déteste aussi.

Mais il y a d'autres personnes à gauche qui n'ont aucune antipathie envers l'État. Et je crois qu'elles veulent dire que ce n'est pas une espèce de mode monolithique d'existence par lequel nous avons toutes été capturées et contenues, au niveau de nos propres relations affectives les unes aux autres et de nos pratiques quotidiennes – parce que je pense que c'est en partie ce que Scott veut dire. Mais ce qu'elles disent, en gros, c'est « non, ce qui m'intéresse c'est cette chose qui a un certain pouvoir de coercition, et plutôt que ce pouvoir de coercition soit alloué à une autre abrutiée, je veux qu'il me soit alloué à moi parce que je ferais ce qu'il y a à faire avec. Et aussi la raison principale est que je crois non seulement que je ferais ce qu'il y a à faire avec mais aussi que le genre de choses que je veux faire au niveau de l'échelle ne peut qu'être fait au moyen d'une sorte d'État ou appareil d'État ». Ainsi, leur ruse est la suivante : « (a) je le ferai mieux et (b) je pense les choses au niveau de l'échelle alors que vous êtes juste stupides et que vous ne vous souciez que de ces quatre personnes dont tu parles maintenant ». Tu vois ?

STEFANO Je vois, et je m'intéresse aussi à cette question d'échelle, parce que c'est là que l'argument de l'échelle finit, sur qui et avec qui il finit. Mais l'une des choses qui m'intéressent, dans l'histoire du communisme disons, c'est dans quelles circonstances est-ce que je pourrais m'autoriser à être pris et possédé par d'autres, à être dans les mains d'autres, à abandonner toute sorte d'auto-détermination souveraine qui consisterait à voter toute décision, à contrôler, à être comme une inspectrice de Lénine, entrant pour m'assurer que l'État fait bien ce qu'il veut ? Quelle sorte de communisme peut-il y avoir où j'autoriserais juste quelques personnes à faire des trucs pour moi,

au niveau de l'échelle, et en même temps ces personnes m'autoriseraient aussi par moments à faire ce genre de choses? Donc, comment pratiquons-nous, quand on est pour une dépossession de nous-mêmes et que nous nous autorisons à être possédé*es d'autres façons, nous autorisant à consentir à n'être plus un*e seul*e, à un moment qui laisse aussi les gens agir sur nous et à travers nous, et ne requiert pas constamment que nous nous re-constituons nous-mêmes, ce que je pense est supposé? Et voilà, je crois, l'anti-communisme de Scott. La petitesse de Scott est relative à l'autonomie auto-déterminée. Lorsqu'on est petit*e et qu'on résiste, on est toujours en contrôle.

Mais alors, ce n'est pas qu'à la place on choisit l'État, parce qu'évidemment l'État, même s'il n'est pas la chose qu'il pense être, mais toute une série de trucs – en fin de compte, ses effets sont tout simplement mauvais. Mais je m'intéresse à comment ce qu'on fait déjà est, et peut être, tout à fait complexe, que cela ne requiert pas d'autre étape ni qu'on pratique quelque chose d'autre. En Europe, on oppose toujours ça aux autonomes: les critiques font « oh, ça va, allez faire ça ensemble dans votre coin, on a un système hydro-électrique à faire fonctionner ici ». Souvent iels y croient, et parfois on entendra les autonomes demander « que signifierait construire des institutions autonomes? » Et peut-être que je les comprends mal mais il me semble qu'on n'a pas besoin de construire des institutions autonomes. Nous devons élaborer le principe de l'autonomie de façon à ce que l'on devienne encore moins que nous-mêmes, ou bien de façon à ce que l'on se déborde nous-mêmes plus qu'on ne le fait maintenant. Tu dois juste faire plus des trucs que tu fais maintenant, et cela produira l'échelle. Voilà ce qui m'intéresse. Je m'intéresse à la façon dont l'approfondissement de l'autonomie est un approfondissement, non seulement parmi quelques personnes, non seulement de

cette intensité qui a de la valeur à mes yeux, mais aussi de l'échelle et des potentiels de l'échelle.

FRED Oui, je suis d'accord. Et je parle d'échelle, non pas pour la dénigrer mais pour dire qu'on ne peut l'abandonner à ceux qui supposent qu'elle est inséparable de l'État, ou de ce qu'ils entendent par État, soit un ensemble d'appareils et institutions qui exercent un pouvoir de coercition.

STEPHEN Nous sommes d'accord là-dessus. J'aimerais vous demander autre chose, ces dernières années, il y a eu un renouveau, ou une prolifération, de toutes sortes de projets d'éducation alternative, des choses comme l'Edu-factory, ou des écoles libres [*free schools*] et autres universités libres. Ils se retrouvaient tous coincés* par cette question : alors qu'ils quittent l'institution, pourquoi les gens veulent-ils quand même imaginer ce qu'ils font en termes d'institution ? La limite de la conception de la collectivité est une autre institution.

STEFANO Oui, je me suis confronté à ce problème aussi quand je travaillais sur une proposition pour la School for Study, que nous pensons organiser en France. Lors de mes trois premières tentatives, je précisais plein de choses qui n'avaient pas vraiment besoin d'être là – c'était une sorte de récapitulatif de ce qu'est l'université, d'une manière qui n'était pas nécessaire. C'est seulement dans la dernière version, en réalité après que Denise l'a regardée et a demandé « pourquoi il y a tout ça ici ? Ce qui t'intéresse vraiment c'est l'étude, alors pourquoi ne pas simplement le présenter comme un forum pour l'étude ? » C'est là que le nom a changé, c'est là qu'on a commencé à comprendre ce qu'on allait tenter de faire avec ça. Et c'est tout à fait juste, lorsqu'on pense sortir de l'université, ce

n'est absolument pas le cas. On emporte tout ce bordel avec soi.

Aussi, Matteo Mandarinini nous a offert cette phrase si intéressante. Il y a cette expression de Tronti, « je travaille à l'intérieur et contre l'institution ». Ainsi, le projet de Queen Mary était ce projet intérieur et contre l'institution. Cela aussi était pensé avec *Precarious Ring*, et dans d'autres lieux, comme quelque chose qui serait aussi perçu à travers une co-recherche, quelque chose comme « à l'intérieur et pour ». Alors, le à l'intérieur et contre est interrompu par une sorte d'à l'intérieur et pour. Lorsqu'on poursuit dans un cadre autonome, qu'on obtient plus facilement de l'espace et du temps libres, alors, ce à quoi il faut se rendre c'est, pour moi, le passage de à l'intérieur et contre – ce qui te prends beaucoup de temps quand tu es profondément ancré*^e dans l'institution – au avec et pour. Et ça change tout. Toutes ces choses sont toujours en jeu. Quand je dis « avec et pour », je veux dire étudier avec des gens plutôt qu'enseigner, quand je dis « pour », je veux dire étudier avec des gens au service d'un projet, ce qui dans ce cas, je crois, pourrait simplement être désigné comme plus d'étude. Ainsi, ce avec et pour, la raison pour laquelle nous allons vers des situations plus autonomes, est que cela croît, et que nous passons moins de temps dans l'antagonisme du à l'intérieur et contre.

Certaines personnes sont passionnées par la productivité de l'antagonisme. Pour ma part, je ne dis pas que ce n'est pas productif, mais plus je m'engage dans l'avec et pour, plus je suis heureux. Mais c'est un défi, s'en rappeler, le faire, apprendre comment le faire, si tu passes beaucoup de temps dans le à l'intérieur et contre, comme c'était le cas pour nous. Et je parle de ça seulement pour dire que, si je me penche sur le déplacement du projet collectif Queen Mary, depuis le à l'intérieur et contre vers l'avec et pour auquel nous pouvons accéder en devenant cette sorte

de School for Study dont nous parlons à présent, nous devons étudier comment faire ça. Nous ne savons pas forcément comment le faire, et nous essayons toujours de comprendre comment le faire, parce qu'on a été à l'intérieur si longtemps. Tu ne peux jamais vraiment quitter le à l'intérieur et contre – et je me fiche de combien de temps tu squattes. Évidemment, il y a un basculement dans ce qui devient possible et où tu peux mettre ton attention selon les circonstances.

STEPHEN C'est peut-être pour cette raison que le travail que vous avez fait tous les deux, l'analyse du travail universitaire depuis une certaine position, est nécessaire à ce départ. Ainsi, lorsque vous partez, vous n'emportez pas toutes ces choses avec vous.

STEFANO Eh bien, à un niveau personnel, et je commençais ce matin en disant la même chose, et ça me semble toujours vrai quelques heures plus tard. J'ai dû passer par cette histoire de travail universitaire, tout particulièrement avec Fred, pour me libérer d'un millier de façons différentes, dont en m'intéressant plus à ces questions d'autonomie. Ce n'est que maintenant que je ressens que cela a eu un effet complet, que je peux penser indépendamment de toutes ces choses qui étaient en moi alors que j'étais immergé – et que je reste immergé – dans le processus de travail. La première chose que je fabriquais chaque jour lorsque j'allais à l'université, c'était moi-même, et l'université à notre époque n'est pas forcément le meilleur endroit où se fabriquer.

FRED Je suis d'accord avec ça aussi. Nous parlions de comment c'était une façon pour nous de comprendre qui nous étions, ce qui se passait là où nous nous trouvions – et de tenter de mieux prendre en compte la nécessité de

comprendre quelles étaient nos conditions. Donc disons que d'une certaine manière les écrits du travail universitaire représentent une tentative de localisation et de localiser, de cartographier une sorte de terrain auquel on appartient. Et je crois que les choses plus tardives cherchent bien plus à réaliser une sorte de déplacement [*dislocation*], une sorte de dispersion – et ainsi, cela revendique une certaine mobilité. Je suis d'accord avec Stefano, je ne sais pas si on avait besoin de faire ça, mais c'est là qu'on a commencé. On aurait pu commencer autrement.

STEFANO Oui, en un sens, les sous-communs c'est une sorte de pièce de rupture, entre se placer et se déplacer nous-mêmes. Ce qui est si durable pour nous avec ce concept des sous-communs c'est ce qu'il continue à faire lorsqu'on le rencontre dans d'autres circonstances. Les gens disent toujours: « Mais où c'est ce truc bordel? » Même si tu réponds avec une certaine malice marxiste « oh, ce n'est pas un lieu, c'est une relation », ils font « ouais, mais alors elle est où la relation? » Ça a un effet qui se poursuit comme déplacement, et ça rend toujours les gens un peu inconfortables avec les communs. Pour moi, c'est comme le premier train dans lequel on a sauté.

FRED Oui, c'est un déplacement. Comme le dirait notre vieil ami Bubba Lopez, on a commencé à voyager planqué*es dans les wagons de marchandises.

La dette, le crédit, l'autonomie

STEVPHEN Un autre sujet que je voulais aborder c'est votre relation au mouvement autonome. Comment est-ce que vous dérivez du post-opéraïsme, en particulier dans quelle mesure celui-ci rejoint-il la tradition radicale noire?

Ou plus spécifiquement, comment ces recoupements et relations sont transmises ou ignorées ?

STEFANO Je ne m'intéresse pas tant à la relation dans laquelle la dette devrait être créditée, car je perçois de plus en plus la prédominance dans la vie de ces deux formes de dette, et elles sont toutes les deux tellement sinistres, tellement moralisatrices. Tu vois, comme l'a dit Marx, la dette est le jugement moral porté sur l'homme. Mais tu sais aussi, cette autre forme de dette : je dois tout à ma mère, je dois tout à ma*on mentor. Là aussi, ça devient très rapidement oppressif et très moralisateur. On doit bien pouvoir imaginer une façon d'élaborer la dette impossible à rembourser qui n'en reviendrait pas toujours à une individualisation, à travers la famille ou à travers læ travailleur*se salarié*e ; mais où la dette deviendrait un principe d'élaboration. Et donc ce n'est pas qu'on ne devrait rien aux gens dans quelque chose comme une économie, ni qu'on ne devrait rien à sa mère, mais que le mot « devoir » disparaîtrait pour devenir un autre mot, un mot plus génératif.

Je sais que bien trop d'autonomes italien*nes n'ont jamais accordé une attention suffisante à la tradition radicale noire, et je sais que dans une certaine mesure cela continue aujourd'hui. Maintenant, ce qui m'intéresse plus c'est la possibilité de situer ce courant vital d'expérimentation européen à l'intérieur d'une histoire plus globale. Ainsi aujourd'hui, des choses relevant de l'Autonomie surgissent en quelque sorte en Inde. Si ça arrive en Inde comme si ça venait d'Europe, comme si c'était une importation plutôt qu'une version de quelque chose, alors ce qu'on perdra en premier c'est toute une histoire que moi, par exemple, je ne connais pas assez, l'histoire d'une pensée et d'un mouvement autonomes en Inde et venant d'Inde. Il ne s'agit donc pas tant de donner du crédit que de considérer telle ou telle occurrence comme

faisant partie de quelque chose de bien plus large. Je cherche moins à corriger les généalogies qu'à considérer l'Autonomie européenne comme une occurrence particulière, et d'autres pourront bien la placer dans un contexte global quel qu'il soit, pour moi cela relève de la tradition radicale noire, de l'héritage général des transporté*es, l'impossible tradition de ceux sans tradition, une poesis sociale expérimentale.

STEPHEN En fait je posais la question, pas pour dire « oh regarde ce qu'ils ont loupé, comme ça craint qu'ils l'aient loupé », mais plutôt parce que je m'interroge sur les différentes façons de passer à côté. L'Autonomie semble présenter la noirceur de manière très léniniste. Du coup, on se préoccupe de Détroit et de rien d'autre.

STEFANO Ouais, eh bien, en ce sens l'Autonomie a aussi une fâcheuse tendance à se refléter elle-même. Elle a un problème d'avant-gardisme dont elle essaie toujours de se débarrasser. Elle s'y oppose mais il s'agit toujours de « qui en fait vraiment et qui n'en fait pas ? » Elle est toujours aux prises avec l'idée selon laquelle, pour être autonome, il faut faire de la politique, et ensuite il y a le risque persistant d'une définition sans cesse à l'œuvre qui fait la distinction entre qui fait de la politique et qui n'en fait pas. Cela se retrouve même dans les textes de Gambino. Car, aussi bons qu'ils soient, je pense qu'il est toujours à la recherche de l'intersection entre Du Bois ou Malcolm X et la vraie politique. Et pourtant, comme Matteo Pasquinelli le souligne, la formule : « si différence, alors résistance » est au cœur de la « théorie italienne », et au mieux, cette attention à ce que nous appellerions antagonisme général est ce que partage cette tradition avec l'impossible mais bien réelle tradition de la pensée radicale noire.

FRED Je m'en remets à ce que Stefano vient de dire. Je n'ai pas grand chose à dire là-dessus. Il y a un courant très important, et disons vertueux, d'études afro-américaines et afro-diasporiques qu'on pourrait placer dans la catégorie du recouvrement de la dette. Bref, cela consiste à dire « nous avons fait ceci, nous avons fait cela et vous continuez de ne pas le reconnaître. Vous continuez de mal le nommer. Vous continuez, avec violence, de mal le comprendre. Et je vais corriger les comptes et collecter cette dette. » Il y a là aussi une composante politique. Peut-être que dans la logique des réparations, il s'agit en partie de cela. Ou même dans le discours « I have a dream » [« J'ai un rêve »], il dit quelque chose du genre « nous sommes venu*es ici pour encaisser un chèque. Une promesse a été faite. Nous sommes venu*es récupérer notre dû. » C'est ce que King a dit. Alors, je ne désavoue pas cette rhétorique, ni même ce projet. Et, à plus d'un titre, j'en suis bénéficiaire, cela d'une façon tout à fait indéniable et que je ne veux pas nier.

Je pense aussi que ce projet n'est pas celui du radicalisme noir – qui n'est pas une affaire de récupération des dettes, ni de réparation. Il s'agit d'un retournement total, à nouveau, comme le dirait Fanon, et comme d'autres l'ont dit. Si c'est ce retournement qui t'intéresse, si c'est ça ton projet, alors les mécanismes de récupération de dettes deviennent bien moins urgents. Ou ils deviennent quelque chose dont on se soucie, mais d'une façon différente. Par exemple, « je prendrai note de la dette, et je prendrai note de la façon vicieuse, vénale, brutale, dont la dette est reconnue ». Lorsque nous parlons de dette, parler de l'impossibilité de son remboursement n'est pas échouer à la reconnaître. Mais certain*es abruti*es refusent même de la reconnaître. Et je crois qu'une bonne partie de ce que veulent les gens, lorsqu'ils demandent réparation, c'est en fait une reconnaissance. Ils cherchent

une reconnaissance de la dette car cela constitue une sorte d'admission, et cela devient très problématique parce que la forme d'admission qu'ils attendent intervient dans un système qui existe déjà. En un sens, ils veulent être admis, reconnus par la souveraineté comme souverains. Donc, je peux lire un vieux pavé sur l'histoire du marxisme occidental et parfois être saoulé par la manière dont l'auteur*ice écrit cette histoire sans écrire sur C. L. R. James. Je suis parfois saoulé, déconcerté, ou alors j'ai pitié de cet*te ignard*e, mais on comprend aussi le lien profond et structurel entre ignorance et arrogance. Et on ne peut pas être désolé*e pour un*e enfoiré*e ignorant*e s'iel est aussi un*e enfoiré*e arrogant*e, et alors on s'énerve encore. En réalité, on reste énervé*e. Mais ce n'est pas une blessure personnelle. Il faut s'y atteler d'une autre façon.

Donc, en gros, je suis avec Stefano là-dessus : je veux faire partie d'un autre projet. C'est-à-dire que je n'accepte pas la situation, ce n'est pas comme si je tentais simplement d'en détourner les yeux. Je ne veux pas plier en silence, accepter sans lutter contre toutes les différentes formes d'inégalité et d'exploitation qui émergent comme fonction du pillage et de l'échec à reconnaître la dette. Je ne suis pas seulement saoulé que Willie Dixon n'ait jamais été payé comme il aurait dû l'être pour tous les morceaux que Plant et Jimmy Page lui ont piqués, je veux aussi que lui, ou son petit-fils incarcéré, reçoive ce foutu fric. Je ne suis pas là à dire « je suis au-dessus de ça, qu'ils aient l'argent ou non ». Je ne crois pas que ce qui s'est passé en général soit réparable, mais si les États-Unis décident enfin de me faire un chèque, je l'encaisserai, je mettrai l'argent à la banque ou j'irai m'acheter un truc débile avec, une Rolls ou une Bentley, quelque chose qui rendrait George Stephanopoulos vraiment furieux. J'accepterai le chèque, et je serai dégoûté de voir que son montant devrait être bien plus élevé. Mais je sais aussi que ce qui est censé être

réparé est irréparable. Cela ne peut pas être réparé. La seule chose qu'on peut faire c'est complètement démolir ce bordel et construire quelque chose de nouveau.

Ainsi, je ne m'intéresse à la tradition du mouvement autonome que dans la mesure où ils ont quelque chose d'utile à dire sur la possibilité et la faisabilité de la démolition et de la construction de quelque chose de nouveau. Ma préoccupation première n'est pas qu'ils refusent de reconnaître cela, bien qu'en même temps leur refus de reconnaître d'autres exemples de pensée similaire, ou de phénomène social similaire, ait bien un impact négatif sur l'utilité de ce qu'ils font. C'est donc quelque chose à prendre en compte comme ayant des effets matériels. Mais, simplement en terme de désir d'une reconnaissance, pour que Grace Lee, James Boggs ou qui que ce soit d'autre, ou bien les mouvements similaires en dehors de Detroit que quelques autonomistes n'ont jamais étudiés, puissent être remarqués... ou, je pense qu'il y a une sorte de travail que les gens veulent faire, où quelqu'un* e lirait le livre de George Lewis sur l'AACM [Association for the Advancement of Creative Musicians, association pour la promotion des musicien*nes créatif*ves] et dirait « eh bien, cela doit être compris dans un cadre général qui l'associe au mouvement autonome », ou un truc du genre – et ce serait un lien important à faire, peut-être un lien intellectuel, et quelqu'un* e pourrait le faire, je crois que ce serait cool. Mais en fin de compte, je crois qu'une bonne partie de ce travail de reconnaissance de la dette, intellectuellement, dépend vraiment de l'idée selon laquelle, d'une certaine façon, la tradition radicale noire est anoblie lorsqu'on dit que les autonomistes lui ont emprunté des choses. Comme si ça lui donnait plus de valeur, alors qu'elle n'a pas besoin d'être anoblie par cette relation à la pensée autonome. Ce qui est en jeu, plutôt, c'est la possibilité d'un mouvement général qui est ensuite favorisé par

la reconnaissance de ces deux irrptions, plus ou moins indépendantes, d'une certaine sorte d'action et de pensée radicales et sociales.

STEPHEN Merci. Je crois que, d'une certaine façon, vous avez déjà commencé à répondre à la dernière question que j'allais vous poser. Il y a un passage où vous écrivez que « la justice n'est possible que lorsque la dette jamais ne contraint, jamais ne réclame, jamais n'équivaut au crédit... les dettes qui ne sont pas payées ne peuvent être payées ». Je réfléchissais à ça, spécifiquement en lien avec les récents appels à l'abolition de la dette, ou à une politique de la dette qui dirait « non, il faudra qu'on se débarrasse de toute cette dette ». Mais il me semble que vous percevez la dette comme quelque chose qui ne peut être remboursé, dont on ne peut se débarrasser, et dont vous ne voulez pas vous débarrasser. Alors, j'aimerais vous demander quel est le lien entre l'abolition de la dette et la dette dont on ne voudrait pas se débarrasser ?

STEFANO Il me semble que lorsque j'utilise le mot « abolition », je l'entends dans le sens opposé. Pour moi, l'abolition est à la fois une sorte de reconnaissance du fait que, comme le dit Fred, il n'y a pas de réparation ou de remboursement de la dette, donc il ne peut y avoir quoi que ce soit de semblable à une abolition de la dette. On pourrait effacer les dettes, mais je n'utiliserais jamais le terme « abolition » pour désigner cela. Ensuite, il y a toute une histoire de la dette qui n'est pas cette histoire de la dette, qui n'a pas besoin d'être effacée, mais qui doit être activée en tant que principe de vie sociale. Cela peut devenir, et c'est déjà activé en de nombreux cas comme quelque chose qui – précisément comme quelque chose qui ne se résout pas en créancier*e et débiteur*ice – nous permet de dire « je ne sais pas vraiment où je commence

et où je me termine». Il s'agit là de mon argument quant à la dette entre un*e parent*e et un*e enfant. S'il s'agit vraiment d'une dette, alors cette dette que l'on a est envers plus que nous-mêmes, ce n'est pas qu'envers nous, cela nous traverse, mais c'est une forme générative d'affect entre deux êtres qui a de la valeur précisément parce qu'elle continue de certaines façons. Il y a là toute une histoire, et ce qu'abolition signifie dans ce cas c'est l'abolition de quelque chose de semblable au crédit ou à la mesurabilité, ou à l'attribution, d'une certaine manière.

FRED Je pense que c'est là que cette distinction que fait Stefano entre crédit et dette est cruciale. Il me semble que ce que les gens peuvent vouloir dire lorsqu'ils parlent de l'abolition de la dette, c'est l'abolition du crédit. Mais peut-être qu'ils ne veulent même pas vraiment dire ça. Ce qu'ils veulent probablement dire, techniquement, c'est l'effacement, soit « nous effacerons ce prêt. Maintenant, si vous vous endettez encore, on exigera d'être payé*es, nom de dieu ». Alors que ce dont parle Stefano, et je suis d'accord, c'est de l'abolition du crédit, du système des crédits, soit peut-être de l'abolition de la comptabilité. Cela signifie que lorsqu'on commence à parler de nos ressources communes, lorsqu'on parle de ce que Marx désigne par richesse – la division, l'accumulation, la privatisation et la comptabilisation de la richesse – toute cette merde devrait être abolie. Je veux dire, on ne peut pas compter combien on se doit les un*es aux autres. Cela ne peut se dénombrer. Cela ne marche même pas comme ça. En réalité, c'est si radical que cela déstabilise probablement même la forme ou l'idée sociale de « les un*es aux autres ». Mais, c'est là que nous emmène Édouard Glissant lorsqu'il parle de ce que signifie « consentir à n'être plus un*e seul*e ». Et si on y pense, il s'agit en quelque sorte d'une relation filiale et essentiellement maternelle. Lorsque je dis « maternelle »,

j'entends ici la possibilité d'une socialisation générale du maternel.

Mais ce qui est en jeu, c'est genre, mec, hier on est allé*es visiter cet endroit, parce que j'ai tout ce plan de vie en communauté. Ça fait environ dix hectares, c'est au milieu des bois. C'est une sorte de grange. La maison est une ruine. Je crois pas qu'on puisse y arriver. Mais il y avait une vieille dame. Elle et son mari l'ont construite comme iels l'imaginaient. Elle disait « je ne veux pas vendre », mais elle a 91 ans et cette vieille bâtisse est trop grande, elle ne peut pas l'entretenir. Les gens nous disaient « elle doit cent mille dollars à son fils ». Et Laura et moi, alors qu'on rentrait en voiture, on se demandait « mais comment peut-on devoir cent mille dollars à son fils ? » C'est un truc de fou, barbare. Il faut être un monstre barbare pour imaginer un truc pareil. Tu sais quoi, c'est pas plus barbare que de devoir cent mille dollars à la Wells Fargo Bank. À première vue tu penses que c'est barbare parce que ça semble enfreindre une sorte de compréhension de la relation filiale, maternelle. Mais c'est barbare parce que c'est une façon barbare de comprendre notre sous-communité. C'est particulièrement flagrant simplement parce qu'il s'agit d'une relation mère-fils, mais s'il s'agissait d'une relation entre moi et Jamie Dimon, ça serait toujours aussi barbare. Et c'est bien le problème. Ainsi, l'abolition du crédit, l'abolition de toute une manière de considérer le monde, que l'on peut ranger sous la catégorie de comptabilité, de possibilité de comptabiliser, d'imputabilité, ou quelque chose comme ça, en ce sens du dénombrement – l'abolition de cela, telle que pensée par David Graeber, sans aucune idée de retour à un quelconque état de grâce originnaire, mais au lieu de ça comportant tout ce que l'histoire nous a imposé. Voilà pourquoi ce débat sur d'où les autonomistes tirent leurs idées... Tu sais, j'adore C. L. R. James, mais tout ce qui nous arrive aujourd'hui sous son nom n'a jamais relevé

de sa propriété privée. Le jazz n'est pas la propriété privée des Noir*es. Et cela ne signifie pas que les musicien*nes ne devraient pas être rémunéré*es pour leur travail dans ce contexte de merde. Ce que je veux dire c'est que toute personne qui respire devrait avoir tout ce dont elle a besoin et 93% de ce qu'elle désire – non pas en vertu du fait qu'elle travaille aujourd'hui, mais parce qu'elle est présente.

Qu'y a-t-il de si détestable chez les adultes? Quand tu vois un*e enfant dans la rue ou chez toi, tu sais bien que t'es censé*e læ nourrir? Et lorsque ce*tte même enfant atteint dix-huit ans, alors, tout à coup tu dis «je ne te nourrirai pas». Qu'y a-t-il de si vulgaire et dégoûtant et puant et détestable chez l'adulte moyen*ne qui ne nous fait pas penser qu'iel devrait avoir quelque chose à se mettre sous la dent? Il faut être dingue pour avoir une telle idée. Qui est la pire personne sur terre? Même elle devrait avoir quelque chose à manger.

STEFANO Ceci étant, lorsque tu commences à parler de cette autre sorte de dette, tu parles d'une histoire de l'esthétique, d'une histoire de l'amour, d'une histoire de l'organisation, ce n'est pas simplement relatif à ce que tu veux abolir – le crédit – mais aussi à ce que tu veux vivre et à comment tu veux y vivre. Et c'est parce que la véritable dette, la grande dette, la richesse dont parle Marx, est précisément ceci: de la richesse. Ainsi, tu veux trouver une manière de jouir de cette richesse. Et ce n'est pas en la gérant, parce que la gérer est le premier pas vers son décompte, vers son attribution ou sa distribution. Il s'agit de développer une certaine façon d'être les un*es avec les autres, et de ne pas penser que cela requiert la médiation de la politique. Mais cela requiert l'élaboration, l'improvisation, une sorte de répétition [*rehearsal*]. Cela requiert des choses. C'est seulement que cela ne requiert pas de comptabilité ni de gestion. Cela requiert l'étude.

FRED Mec, je me souviens, quand j'étais enfant, en Arkansas avec mes grands-parents. Mon grand-père déposait des gens en voiture à une centaine de kilomètres de notre petite ville, dans une autre petite ville, avec sa petite Buick Skylark verte de 1969. C'était tout un rituel qui se produisait à chaque fois, en différents actes. D'abord, quelqu'un*e – mon grand-père – déposait une personne quelque part, et avant que celle-ci ne sorte de la voiture, elle disait « combien je te dois ? » Et il répondait « rien du tout ». Parfois, il feignait un « mais qu'est-ce que tu racontes bordel ? » Iels faisaient tout ça, et ce n'était qu'un ensemble de performances. « Rien du tout ! Mec, allez, descends de cette voiture », ou un truc du genre. Mais si quelqu'un*e descendait de la voiture sans poser la question... alors il disait « mon p'tit, ne te comporte jamais comme ça ». Il faut reconnaître.

STEFANO Et il faut répéter, parce que tu participes à la répétition d'une autre forme d'être endetté*es ensemble. Lorsqu'on dit qu'on ne veut pas du management, cela ne signifie pas qu'on ne veut rien, qu'il suffit de s'asseoir là et que tout ira bien. Il y a bien quelque chose à faire, mais c'est performatif, cela ne relève pas de la gestion.

FRED Et d'autre part, ce qui est tout aussi important, c'est que parfois, lorsque tu déposes quelqu'un*e en voiture, ou bien qu'on t'emmène quelque part, au lieu de demander « combien je te dois ? », tu sors juste de l'argent de ta poche, tu dis « mets un peu d'essence » et tu sors de la voiture. Tu vois l'interaction entre ces deux choses. La raison pour laquelle tu demandes à quelqu'un*e « combien je te dois ? » c'est que tu pourrais être engagé*e dans ce processus rituel qui consiste simplement à désavouer l'idée même de « devoir ».

STEFANO C'est exactement ça. Alors tu commences à pratiquer, à improviser la relation entre nécessité et liberté, non pas sur le terrain de la dette et du crédit, mais sur le terrain de la dette qui ne peut être remboursée.

FRED Ouais, le plus souvent, lorsque tu avais un peu d'argent, ce n'était pas une conversation. Tu disais juste « tiens, mets un peu d'essence dans la voiture », et tu sortais en laissant de l'argent sur le siège.

STEFANO Il y a un moment de nécessité là-dedans, mais c'est dans le contexte de la liberté, plutôt que dans l'autre sens, et c'est la seule façon possible quand on pense à la capacité et au besoin libérés de la position, et alors ce n'est plus une politique de distribution mais une expérimentation qui consiste à se laisser découvrir de nouveaux besoins dans nos aptitudes et de nouvelles aptitudes dans nos besoins au rythme de – et non contre – l'antagonisme général, mis en œuvre entre les deux et parmi la multitude.

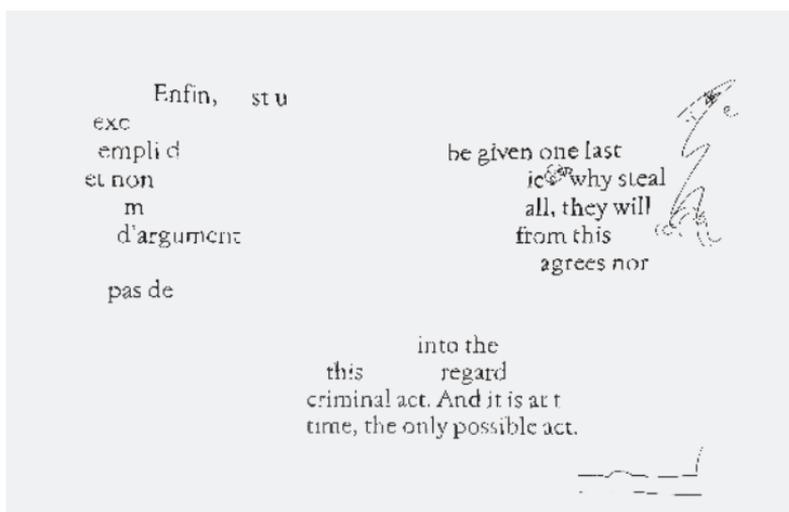
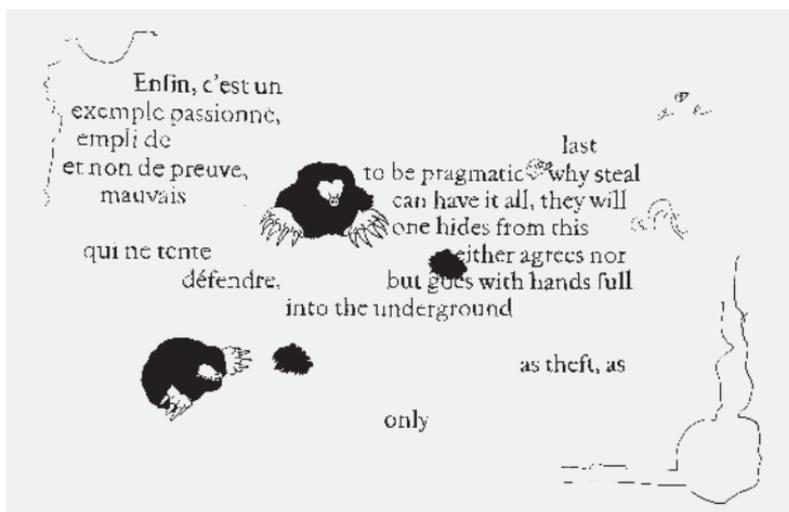
FRED Ouais, et c'est pour cette raison que j'y réfléchissais et que c'était illogique, si on veut le dire ainsi, mais c'était aussi performatif. Selon moi, je ne dis pas que c'est la seule forme que prend l'étude, mais toute notion de l'étude qui ne reconnaît pas cette forme n'est pas l'étude à laquelle je m'intéresse.

STEFANO Là où l'on trouve l'abolition du crédit, on trouve l'étude. Mais on ne peut appeler à l'abolition du crédit comme on entend des appels à l'abolition de la dette parce que l'appel à abolir le crédit est toujours déjà en train de se produire, c'est un appel qui réalise, qui est réalisé. En d'autres mots, nous n'avons besoin de rien pour être endetté*es ensemble. Nous avons déjà une surabondance de dette mutuelle qu'on ne veut pas payer, on ne

veut pas payer, alors pourquoi réclamerions-nous quoi que soit ? Mais nous pouvons rejoindre cette plénitude et sa performance quotidienne. Et plus encore, la rejoindre permet peut-être d'éviter une partie de ce qu'amène le crédit, une partie de ce que les appels au remboursement et à l'effacement de la dette amènent comme résultats non souhaités, depuis l'*uplift* à l'implantation coloniale.

FRED Ouais, j'adore Fanon, mais la noirceur n'est pas quelque chose auquel il a pensé dans un appartement avec d'autres qui venaient d'arriver à leur dénuement [*homelessness*] ou bien, plus précisément, à une certaine connaissance de celui-ci. Aujourd'hui, certain*es considèrent que la noirceur correspond non à un ensemble spécifique de pratiques auxquelles ceux qu'on nomme Noir*es se livrent – parce que nous devons parler de ceux qu'on nomme Noir*es mais qui ne se livrent plus, ou bien ne se sont jamais livré*es, à ces pratiques –, mais plutôt, défendent-iels, à un projet mené à bien par ceux que l'on nomme intellectuel*les dans la mesure où iels réfutent, au moyen de protocoles principalement hégéliens, une sorte de relégation principalement hégélienne vers la zone dans laquelle tout ce qu'on peut faire c'est se livrer à cet ensemble spécifique de pratiques authentiques, qui ne sont finalement devenues rien d'autre qu'une marque de dépossession. Ma réponse est la suivante : non, la noirceur est assez large et ouverte pour recouvrir, sans cloisonner, toutes ces choses – et suggérer qu'en quelque sorte la vie intellectuelle existe à une certaine échelle de l'autre côté de ce que l'on nomme authentique est problématique de toute façon. Parce que je comprends que les performances d'un certain mode de socialité impliquent aussi déjà la production continue de la théorie de la socialité. Ça me plaît, tout comme le vieux Socrate libidineux me plaît lorsqu'il aperçoit des jeunes et jolis garçons dont

il veut se rapprocher et qu'ils lui disent « mec, retrouvons à la palestre, faut qu'on parle d'amitié », et il répond « oh oui, je vais venir ». C'est pas mal non plus, cette lyse qui semble ne jamais se terminer – totale, complète, mais d'une complétude indéterminée et inexplicée. Ce dont ils parlent, c'était pas mal non plus. Il y a tout un tas de différents lieux possibles depuis lesquels on peut s'approcher d'une critique du monde administré, ou bien d'une certaine connaissance du soi administré, et l'un d'eux est la Skylark de Papi.



Affiches réalisées chez Pauline Perplexe à Arcueil lors des ateliers de traduction collective en juillet 2020.

Bibliographie ~ 50

Sur la notion d'étude, nous souhaiterions remercier Marc Bousquet et les éditeur*ices de *Polygraph: an international journal of culture & politics*, tout particulièrement Michelle Koerner et Luka Arsenjuk, pour une conversation préalable à ce sujet.

Pour le chapitre sur la planification et la réglementation, nous remercions les organisateur*ices et participant*es des Winter Sessions 2012 au Performing Arts Forum à Saint-Erme, France, pour les discussions ayant mené à la révision du texte, Jan Ritsema et Marten Spangberg en particulier.

Pour le chapitre sur la logistique, nous aimerions indiquer aux lecteur*ices le fantastique travail de Ned Rossiter et de ses collègues au sein du projet Transit Labour: www.transitlabour.asia.

> « On Study: A Polygraph Roundtable Discussion with Marc Bousquet, Stefano Harney and Fred Moten », *Polygraph* n° 21, Duke University Press, Durham, 2009.

> Marc Bousquet, *How the University Works: Higher Education and the Low-Wage Nation*, New York University Press, 2008.

50 Les références précédées d'une balise (>) sont ajoutées par les traducteur*ices au fil du travail, elles nous ont aidé à comprendre le texte et ont infusé notre lecture.

1. La politique encerclée

- Michael Parenti, *Make-Believe Media: The Politics of Entertainment*, St. Martin's Press, New York, 1992.
- > Sur les lignes de fuite, Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Anti-Œdipe, Capitalisme et Schizophrénie*, les éditions de Minuit, Paris, 1972.

2. Noirceur et gouvernance

- Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. Martin Nicolaus, Vintage, New York, 1973, p. 488. En français, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Éditions Sociales, Paris, 2011.
- Harryette Mullen, « Runaway Tongue: Resistant Orality in *Uncle Tom's Cabin*, *Our Nig*, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, and *Beloved* », Shirley Samuels (dir.), *The Culture of Sentiment: Race, Gender, and Sentimentality in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, New York, 1992.
- Sur les questions de noirceur et de style, voir Thelma Golden, *Freestyle*, Studio Museum in Harlem, New York, 2001, ainsi que sa réfutation anticipée, Amiri Baraka et Fundi (Billy Abernathy), *In Our Terribleness: Some Elements and Meaning in Black Style*, Bobbs-Merrill, New York, 1970.
- Jacques Lacan, « The Mirror Stage as Formative of the Function of the I », *Écrits: A Selection*, trad. Alan Sheridan, W. W. Norton & Company, New York, 1977. En français, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949), *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 93-101.
- Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Plenum Press, New York, 1985, p. 155-77.
- Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trad. Robert Hurley, Vintage Books, New York, 1978, p. 143. En français *Histoire de la sexualité*, tome I *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.
- Kara Keeling, *The Witch's Flight: The Cinematic, The Black Femme, and the Image of Common Sense*, Duke University Press, Durham, 2007.

5. Planification et réglementation

- Cornel West, « Reconstructing the American Left: The Challenge of Jesse Jackson », *Social Text* n° 11, Durham, 1984–1985, p. 3–19.
- Fred Moten, « Black Op », *PMLA* 123:5, 2008, New York, p. 1743–1747.
- Pour une discussion du commandement comme terme d'économie, voir Toni Negri, *Fabrique de Porcelaine, pour une nouvelle grammaire du politique*, Stock, 2006, et Paolo Virno sur l'opportunisme dans *Grammaire de la multitude, pour une analyse des formes de vie contemporaines*, éditions de l'éclat, 2002.

6. Variations sur la cale

- Omise'eke Natasha Tinsley, « Black Atlantic, Queer Atlantic: queer imaginings of the middle passage », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 14:2 3, Duke University Press, Durham, 2008.
- Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: orientations, objects, others*, Duke University Press, Durham, 2007.
- Sandro Mezzadra et Brett Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labour*, 2008 – <http://eicpcp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/en> et Duke University Press, Durham, 2013.
- Marina Vishmidt, *Speculation as a Mode of Production: Forms of Value Subjectivity in Art and Capital*, Brill, Leiden, 2018.
- Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. groupe de traduction du Collège de philosophie (Gérard Coffin, Olivier Masson, Joëlle Masson, Alain Renaut, Dagmar Trousson), Payot, Paris, 1978 [1966].
- Luciana Parisi, *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*, MIT Press, Cambridge, 2013.
- Nathaniel Mackey, *Splay Anthem*, New Directions Publishing, New York, 2006.
- Charlie Parker (ou Bird), *Relaxin' in Camarillo*, 1947.
- Bob Marley, *Burnin and Lootin*, 1973.

Déjà parus aux éditions Brook

Laura Mulvey

Fétichisme et curiosité

Traduit de l'anglais par Guillaume Mèlère

Préface de Clara Schulmann

Shulamith Firestone

Zones mortes

Traduit de l'anglais par Émilie Notéris

Postface de Chris Kraus

José Esteban Muñoz

Cruiser l'utopie, l'après et ailleurs

de l'advenir queer

Traduit de l'anglais par Alice Wambergue

Préface d'Elisabeth Lebovici

et poème de Fred Moten

*Les sous-communs,
planification fugitive et étude noire*
est publié par les
éditions Brook, dirigées par
Rosanna Puyol.

La traduction depuis l'anglais
est le résultat d'un travail collectif mené
lors d'ateliers pendant
un peu plus de deux ans avec
Rémi Astruc,
Orestis Athanasopoulos Antoniou,
Boris Atrux-Tallau,
Laetitia Badaut Hausmann,
Antoine Barberon,
Katia Barrett, Paul Batik,
Nelson Beer,
Amina Belghiti, Emma-Rose Bigé,
Mélanie Blaison,
Elisabeth Boshandrey,
Kathleen Bonneaud, Ana Cecilia Breña,
Eugene Brennan,
Nina Breuer, Willie Brisco,
Aimo Buelinckx,
Salomé Burstein, Ninn Calabre,
Ève Chabanon,
Ghalas Charara, Virginie Chavet,
Marie Chênél,
Camille Chenais, Etienne Chosson,
Lisa Colin,
Alexandre Collet, Christel Conchon,
Thomas Conchou,
Sofia Dati, Laure de Selys,
Jérôme de Vienne,
Florent Dégé, Judith Deschamps,
Fig Docher,
Eugénie Dubreuil, Diana Duta,
Jacob Eisenmann,
Abderrahmane El Yousfi,
Marion Ellena,
Lou Ellingson, Phoebe-Lin Elnan,

Iris Fabre, Kim Farkas,
Cédric Fauq, Claire Finch,
Lucas Fritz,
Léa Gallon, Nathalie Garbely,
Léa Genoud, Leo Gentil,
Valentin Gleyze, Sarah Holveck,
Sandrine Honliasso,
Caroline Honorien, Nina Kennel,
Nora Kervroëdan,
Nadir Khanfour, Soto Labor,
Tarek Lakhrissi,
Ana Marion, Hélène Mateev,
Callisto McNulty,
Juliette Mello, Lucas Morin,
Violette Morisseau,
Léna Monnier, Elena Lespes Muñoz,
Margot Nguyen,
Jordan Nicholson, Pierre Niedergang,
Rokhshad Nourdeh,
Léo Osmu, Rebecca Oudin Shannon,
Laura Owens,
Sophie Paymal, Marielle Pelissero,
Céline Peychet,
Baptiste Pinteaux,
Madeleine Planeix-Crocker,
Céline Poulin,
Rosanna Puyol, Catherine Quéloz,
Mathieu Rajaoba,
Eva Fleur Riboli-Sasco, Lily Robert-Foley,
Delphine Robet,
Pauline Roches, Guillaume Rouleau,
Luce Rouyre,
Neige Sanchez, Samy Sidali,
Jon Solomon,
Chloé Subra, Myriam Suchet,
Oona Sullivan-Marcus,
Laura Trad, Emma Tricard,
Sandar Tun Tun,
Esther Um, Gemma Ushengewe,
Mona Varichon,
Alice Wambergue, Mawena Yehouessi.

Les ateliers ont été organisés par
Léna Monnier, Rosanna Puyol et Sandar Tun Tun,
chez Treize à Paris,
à l'atelier de Sandar à la Cité internationale
des arts à Paris puis
à La Friche Belle de Mai à Marseille,
lors des expositions
d'Ève Chabanon *Le Surplus* à Bétonsalon,
sur une invitation de Cédric Fauq,
puis *Chapter 4: Sold* au Beursschouwburg
à Bruxelles, sur Skype,
chez Sandar Tun Tun et Katia Barrett à Marseille,
chez Pauline Perplexe à Arcueil,
chez Myriam Suchet à Montpellier,
à la Maison populaire
de Montreuil lors de l'école d'automne
de Tarek Lakhrissi,
au TU – Théâtre de l'Usine à Genève
et au Creux de l'enfer à Thiers,
sur une invitation de Jérôme de Vienne.

Le texte est relu par
Amina Belghiti,
Nina Kennel, Léna Monnier,
Romain Noël,
Madeleine Planeix-Crocker,
Rosanna Puyol,
Céline Peychet, Sandar Tun Tun
et Mawena Yehouessi.
L'ouvrage est conçu par
In the shade of a tree.

Les sous-communs est imprimé par
Graphius, Belgique, sur un papier
Munken Print White 80 grammes
de main 1.5 pour le texte et
sur un papier texturé Rives Basane
250 grammes pour la couverture.

La diffusion et la distribution
sont assurées par *Les presses du réel.*

«Our first collaborations were in poetry»

Nous remercions les auteurs
Stefano Harney et Fred Moten
de nous avoir offert l'idée
d'un travail collectif et le lieu
de son écriture,
l'éditeur de Minor Compositions
Stephen Shukaitis,
Léna Monnier, Treize, Sandar Tun Tun,
Marielle Pelissero,
Ève Chabanon, Cédric Fauq,
Mathilde Belouali et Adrien Lecerf,
Pauline Roches,
Christel Conchon et Pauline Perplexe,
Myriam Suchet, Jon Solomon,
Mawena Yehouessi, Tarek Lakhri,
Floriane Benjamin,
Pauline Gacon et la Maison populaire
de Montreuil,
Sofia Dati et le Beursschouwburg,
Léa Genoud et Hélène Mateev
du Théâtre de l'Usine,
Jérôme de Vienne, Nina Kennel,
Bettina Boralevi,
Nanouk Puyol, Elsa Vettier,
ainsi que toutes les traducteur*ices.
Et chaleureusement,
Dominique Malaquais.

ISBN 978-2-9568700-3-6
Dépôt légal : février 2022
© Association
Brook, 2022.

Ce livre est publié avec le soutien à l'édition du Centre national des arts plastiques



Éditions Brook
103bis rue Gaston Lauriau
93100 Montreuil, France

bonjour@brook.pm
www.brook.pm

«Y a-t-il une façon d'être intellectuel*le qui n'est pas sociale? Quand je pense à la manière dont nous utilisons le mot "étude", je crois que nous sommes attachés à l'idée que l'étude est ce qu'on fait avec d'autres. C'est parler et se balader avec des gens, travailler, danser, souffrir – une irréductible convergence des trois, contenus dans l'expression pratique spéculative. Il y a l'idée d'une répétition – être dans un genre d'atelier, jouer dans un groupe, en impro, des vieux assis devant chez eux, ou des gens qui travaillent ensemble à l'usine... ces différents modes d'activité. (...) Faire ces choses signifie être impliqué*e dans une sorte de pratique intellectuelle commune. Ce qui est important c'est de réaliser que ça a déjà été le cas – parce que cela (te) permet d'accéder à toute une histoire de la pensée, multiple, alternative.»



Les sous-communs est une série d'essais publiée en 2013 par deux amis, Stefano Harney et Fred Moten. Les auteurs y proposent une critique du capitalisme racial et de ses outils, ainsi que des modes d'expérimentation sociale en résistance au colonial. La recherche passe par l'étude et se déroule bien au-delà de l'université, au travail, lors d'une pause cigarette, en famille, autour d'un repas, à la lisière de la lutte et de la fuite, à l'intérieur d'un mouvement de tremblement des fondations impérialistes, d'un mouvement de refus des termes du combat tel qu'il est imposé, vers la construction d'un espace social et politique en perpétuel déplacement. Le lieu et l'être sous-communs relèvent de l'incertitude de la création collective, de l'habitation par l'échange, de l'improvisation comme critique.

Les sous-communs s'écrit dans le sillage de la tradition radicale noire de manière à la fois théorique et poétique, auprès d'auteur*ices comme Cedric Robinson, Saidiya Hartman, Édouard Glissant ou Frantz Fanon. Cette édition, accompagnée d'une préface de Jack Halberstam, est le fruit d'un travail collectif de traduction mené lors d'ateliers durant un peu plus de deux ans.

18 €

9

7

8

2

9

5

6

8

7

0

0

3

6

Stefano Harney est chercheur en sciences sociales et enseignant. Fred Moten est poète et professeur au département de Performance Studies de l'Université de New York. Ensemble, Moten et Harney ont écrit Les sous-communs et All Incomplete (Minor Compositions, 2021).