

Florence Aubenas  
Miguel Benasayag

# Résister, c'est créer



Florence Aubenas et Miguel Benasayag

# Résister, c'est créer

ISBN 2-7071-3619-0

## Introduction

Est-il encore possible aujourd'hui de parler de « changement social », après plus d'un siècle de révoltes et de luttes malheureuses ? Pourtant, dans un monde qui semblait résigné à n'avoir pour seule perspective que le néolibéralisme, émerge depuis une dizaine d'années un mouvement de contestation multiple, diffus.

C'est entre ces deux pôles, entre ce fatalisme désenchanté et ce foisonnement inattendu, que nous avons situé notre travail. Il ne s'agit pas d'une enquête qui recenserait la liste des expériences de cette alternative. Nous ne voulons pas davantage échafauder une nouvelle théorie, qui aurait vocation à orienter ces pratiques, à proposer le modèle d'un monde forcément parfait et les voies pour y parvenir. Au contraire. Nous pensons que le développement de la réflexion a un autre sens que celui de diriger les pratiques : élément parmi d'autres dans cette multiplicité, elle les accompagne d'un même pas, dans un dialogue permanent.

Historiquement, nous avons appris que, pour comprendre nos situations singulières, il fallait apprendre à penser en termes d'universel. Or, jusqu'à présent, l'hypothèse d'un changement social a toujours fonctionné comme si cet universel était une globalité abstraite, surplombant les situations concrètes. Aujourd'hui encore, à chaque fois que les sans toit, les sans terre ou les sans papiers commencent à s'agiter ici et là, surgit inlassablement une bonne âme pour leur conseiller d'être « sérieux ». « Qu'est-ce qu'un mouvement sans leader, sans encadrement, sans programme ? Il vous faut au moins des contre-propositions. Sinon, où allons-nous ? » Il faudrait en somme, avant d'avoir des pratiques, en posséder le mode d'emploi.

Engagés dans des expériences concrètes de ce mouvement, en Italie, en Argentine ou en France, nous avons constaté que ce dispositif militant traditionnel n'y fonctionnait plus aujourd'hui. Ce refus, explicite ou non, de s'inscrire dans les schémas classiques de protestation constitue même une des caractéristiques fondamentales d'un phénomène qui, au bout de

dix ans, s'est installé dans la durée. Et si cette absence de modèles, de leaders constituait non sa faiblesse mais sa force, sa tangente, sa ligne de fuite ?

Nous tentons dans ce livre un petit pas de plus, en formulant une nouvelle hypothèse. Nous pensons que, s'il y a de l'universel, il n'existe pas au-dessus de chaque situation concrète avec pour mission de l'orienter, mais au contraire, à l'intérieur même de celle-ci, simultanément.

Quand il est question de changement social, il est toujours tentant d'évoquer des menaces, des luttes, des affrontements. « Suivez-moi dans la bagarre, pour être libérés demain. » Or, contrairement aux mouvements des générations précédentes, celui qui émerge aujourd'hui ne se structure jamais, à quelques exceptions près, autour d'une « branche armée » ou d'une « avant-garde militaire ». Le moment de la lutte, l'assomption de l'affrontement, quel que soit leur niveau, est inévitable. Mais si dure ou héroïque que soit la résistance, elle se condamne à l'échec si elle s'enferme dans une logique d'affrontement sans développer aussi, surtout, de nouveaux mondes, ici et maintenant. Quoi que puisse devenir, au bout du compte, cette nouvelle radicalité, elle explore le champ que définissait Gilles Deleuze : résister, c'est créer.

C'est cette hypothèse que nous tentons, ici, de conforter.

---

## Il était (encore) une fois le changement

Ainsi, il va falloir à nouveau parler de «changement». Les années quatre-vingt avaient un temps donné l'illusion que toute contestation ne pouvait être que vaine et que le néolibéralisme était devenu l'horizon indépassable de l'Occident. S'il n'était le meilleur, il serait le moins pire. S'il n'était le plus équitable, il serait le moins injuste. Bien sûr, plus personne ne croyait à cet avenir radieux, ce monde de bonheur à venir promis aux générations précédentes. Mais peut-être qu'au moins, pendant ce temps-là, le malheur se reposerait un peu. Quant à demain, les suivants verraient bien si le déluge allait dégringoler ou pas.

### *La question du pouvoir*

Et voilà que, sous ce ciel épuisé, émerge un mouvement de contestation. Sans coordination, sans concertation, il surgit en même temps et sous des formes cousines en Amérique latine, en Europe, aux États-Unis ou dans le Maghreb. Simultané, bien que sans coordination. Semblable, bien que sans modèle.

Il a fallu sans doute attendre des manifestations comme le rassemblement de Porto Alegre au Brésil en janvier 2001 ou les « marches contre la mondialisation » qui ont accompagné chaque sommet international ou presque depuis celui de Seattle à l'automne 1999, pour que cette contestation entre vraiment dans le champ de vision des politiques et de la presse. Question de nombre sans doute. De forme aussi. Des centaines de milliers de personnes qui défilent ou débattent, des banderoles, des barricades, des policiers harnachés, des morts et des blessés : tout cela trouve spontanément sa place dans notre album d'images des luttes sociales, entre la Bastille et Mai 68. Cette façon de protester est suffisamment conforme à nos schémas pour que chacun la lise, en saisisse sinon l'ampleur, du moins l'existence. Au-delà des calculs électoraux, ceux que les socialistes français traitaient encore en 1999 de « réactionnaires populistes », « hostiles au progrès » sont désormais

chantés, par les mêmes, comme une « partie de la population légitimement assoiffée de justice » ou l'« émergence planétaire d'un mouvement citoyen ».

Mais si ces manifestations ont permis de « révéler » cette contestation, comme on le dirait en photographie, elles créent du même coup un effet pervers : on a le sentiment trompeur d'être en terrain connu. Or, cette fois, malgré certaines apparences, ce mouvement a en fait massivement décroché des formes de protestation classiques : si sa présence et ses caractéristiques ont été longtemps méconnues, sans doute est-ce aussi parce que les instruments manquaient pour les déceler. Jusqu'alors, à quoi en effet se mesurait un mouvement ? Au nombre de participants, aux organisations qui l'encadraient, à son programme, au poids électoral que les instituts de sondage lui attribuaient ou à sa capacité d'affrontement. Or ce sont précisément ces baromètres qui sont aujourd'hui remis en cause.

Ni les sans terre du Brésil, ni les *piqueteros* argentins et boliviens, ni les émeutiers algériens (notamment en Kabylie), ni les antimondialistes européens ne considèrent plus la prise du pouvoir comme l'objectif central de leur mouvement. Dans les démocraties occidentales en particulier, il s'agit peut-être là de la position de rupture la plus radicale, la plus absolue avec le mode de fonctionnement politique traditionnel. Elle provoque généralement une sorte de stupeur, d'incompréhension même, dans l'opinion publique : à quoi bon faire de la politique si ce n'est pour participer aux élections ou au moins essayer d'influer sur les gouvernants ? Pour beaucoup de nos contemporains, l'idée même d'un changement social passe forcément par une mutation à la tête de l'État. Et, depuis des siècles, nous considérons insurrections, révolutions ou élections comme autant de tentatives pour conquérir le pouvoir, comme si se trouvait là la machine à fabriquer les sociétés nouvelles.

Dans cette perspective, une contestation ne devient véritablement « crédible » que lorsqu'elle entre d'une façon ou d'une autre dans cette course. Au gré des interviews ou des conférences, la question revient en ritournelle face à cette « nouvelle radicalité » : « Alors, quand passez-vous aux choses sérieuses ? Quand faites-vous un parti ? » Lors des multiples tournées en France des responsables de la Confédération paysanne en 1999 et 2000, il n'a pas dû y avoir un seul débat où le public n'ait

demandé, l'air entendu, quel candidat cette organisation présenterait à l'élection présidentielle. Réponse : « Cela n'a aucun intérêt. À l'Élysée, un président a dix fois moins de pouvoir que n'importe qui dans la rue. »

Ce refus de s'inscrire dans le fonctionnement politique classique suscite évidemment bien des discussions à l'intérieur de cette mouvance : encore moins que d'autres, elle n'a rien d'un bloc monolithique mais apparaît plutôt comme une masse mouvante, traversée de vents fluctuants et contraires. Les positions foisonnent, oscillent, s'entrechoquent. Nous sommes à l'heure tourmentée où les choses se jouent, non où elles se tranchent. Mais, globalement, c'est la première fois qu'au sein d'un mouvement aussi multiforme, durable, porté par un puissant désir de changement la question de la prise du pouvoir se fait question et non certitude.

De cette hypothèse nouvelle, découle presque spontanément un autre mode d'être et de faire. Comme un château de cartes, les structures d'organisation classiques s'écroulent en effet l'une après l'autre. Pas de formation en parti. Refus des leaders. Aucune idéologie n'est brandie en oriflamme, aucun texte ne sert de bible, aucun régime n'est désigné comme le paradis promis. Et, loin de vivre tout cela comme des manques, les nouveaux radicaux le revendiquent comme ce qui, justement, constitue leur cœur même. Dans les cercles politiques classiques, on oscille entre l'incompréhension totale et le rire. « Des gamineries. Laissons-les s'amuser dans leur bac à sable », s'amusait à l'hiver 2002 un conseiller américain du Pentagone, balayant d'un même revers de main le Forum social de Porto Alegre et de nouvelles émeutes en Argentine.

Pourtant, cette hypothèse est philosophiquement une des plus lourdes auxquelles s'affronter. Jusqu'à présent, en effet, au centre de tout pari révolutionnaire ou plus simplement pour tous ceux qui revendiquaient un changement social, se prolongeait cette croyance que l'homme pourrait orienter le cours des événements jusqu'à faire surgir une société qu'il aurait préconçue. Certes, la lutte se jouait dans le présent, mais elle n'était qu'un épisode, une étape obligée pour accéder dans l'avenir à une société parfaite, avènement qui sonnerait la fin de l'Histoire.



En venant questionner cette conviction, c'est le rapport philosophique à l'être que remet en jeu aujourd'hui, à sa manière, la nouvelle radicalité, en écho au dialogue d'Aristote et Platon, vieux de vingt-trois siècles. Pour Aristote, il existe trois termes: la matière sans forme et assimilée au mal, l'acte pur assimilé au bien et la forme qui résulte de la dialectique entre les deux premiers lorsqu'elles se rencontrent. Sa célèbre métaphore de la statue explique l'ensemble: dans le bloc de marbre brut, préexiste la statue, mais, seule, elle est impuissante à sortir. Il faut le sculpteur qui, par son acte, va mettre au jour ce qui de toute éternité doit être : la forme.

Dans un mouvement révolutionnaire classique, nous reconnaissons à un niveau ou une intensité variable l'empreinte de cette pensée aristotélicienne. Quels que soient le pays, le régime, la période, des gens, plus ou moins nombreux, voudraient que les choses soient autrement. Et ils savent, pensent-ils, comment elles devraient être, ou ils ont en tout cas là-dessus un certain nombre d'idées. Cette minorité de ceux « qui savent » va alors s'organiser en parti, en groupe, en lobby, pour tenter d'ouvrir les yeux, de faire comprendre à ceux qui « ne savent pas encore ». Car, comme le bloc de marbre, le peuple-matière, brut, est porteur de quelque chose qu'il ignore lui-même et restera dans le mal tant qu'il n'en aura pas accouché. L'avant-garde, les élites, les intellectuels joueront le rôle du sculpteur, censé faire apparaître cette forme qui attendait, impuissante à éclore seule. Vont alors surgir, en des modes concrets et actualisés, l'émancipation, l'égalité, la justice qui se trouvaient dans une sorte d'hibernation au sein du peuple. C'est d'ailleurs ainsi que s'était proclamée l'Union soviétique : la société sans injustices, comme si celles-ci n'étaient qu'autant d'accidents législatifs, économiques ou historiques. Même les défenseurs les plus convaincus du Moscou communiste ont bien dû se rendre à cette évidence : une société sans injustices est une société sans justice, tant la première est l'ombre de la seconde.

En revanche, pour le Platon des *Dialogues socratiques* et surtout pour les néoplatoniciens, la justice et la liberté restent des pôles inatteignables, vers lesquels nos vies doivent s'ordonner mais qui ne peuvent exister comme un stade final et définitif. À jamais exilé d'un état de justice parfait, c'est en s'engageant dans des actes de justice, et au moment où il les pose, que l'homme rencontre la justice tout entière. Ici, l'objectif ne précède pas l'action, il lui est contemporain : nous ne nous démenons pas

pour qu'advienne, à l'avenir, la liberté, celle-ci existe dans chaque geste qui tend vers elle.

Mais revenons à notre histoire proche: à la fin des années soixante-dix, les «nouveaux philosophes» français furent déjà, à leur façon, une expression de cet écroulement des modèles en politique. Au panthéon de la postmodernité, la formule d'André Glucksmann restera célèbre : «Tout isme est fascisme.» À l'époque, cette condamnation globale des idéologies n'a pas été vécue comme une émancipation. Elle a au contraire provoqué un sentiment de privation, d'impuissance, laissant la contestation, perdue, orpheline: puisque tout modèle est forcément défaillant, voire dangereux, comment se dresser contre un système, si on ne peut rien proposer à la place? «Bof génération», assène alors le milieu politico-médiatique: «La chose publique n'intéresse plus», affirme-t-il. Au tous pour tous, succède le tous contre tous : « Vive la crise ! » L'argent. La réussite individuelle.

Dans un premier temps, les mouvements de protestation abandonnent ainsi la lutte contre les structures du néolibéralisme, considéré comme inéluctable, pour se retrancher dans des combats « à la marge ». C'est le temps du « droit-de-l'hommisme » : tenter de corriger les erreurs et de limiter les dégâts d'un monde où l'injustice est structurelle. Dans le mouvement des sans papiers par exemple, qui apparaît en France ou en Belgique dans les années quatre-vingt-dix, les partisans de ce droit-de-l'hommisme se mettent pourtant à côtoyer ceux qui se retrouveront plus tard dans la « nouvelle radicalité<sup>1</sup> ». Les revendications d'une partie des troupes vont ainsi se cantonner à réclamer «des papiers» : il faut, disent-ils, trouver une solution face à la situation humaine et juridique déplorable de ceux qui ont construit une vie en Europe depuis des années.

Pour d'autres, en revanche, il ne s'agit pas d'humaniser une procédure d'attribution administrative, mais de contester un système, ses rapports Nord-Sud, sa logique économique dont les « papiers » ne sont que la partie apparente de l'iceberg. Aux États-Unis, où la même fracture a traversé le mouvement des partisans de l'abolition de la peine capitale, un avocat engagé dans ce dossier a résumé ainsi ce mouvement de bascule en train de s'opérer: «Dans les années quatre-vingt, une majorité des militants disaient : "Ici, tout va bien. À part la peine de mort."

Aujourd'hui, la plupart disent : "Ici, tout va mal. La preuve : la peine de mort." »

Sans plus penser en termes de globalité, sans jamais proposer le remplacement d'un système par un autre, la nouvelle radicalité s'affirme ainsi contre les contreforts du néolibéralisme. Cette position paradoxale va précisément constituer sa nature même. Nous ne sommes plus dans le cadre de la lutte révolutionnaire classique qui disait : nous luttons car nous avons un modèle de rechange, un plan du monde clés en main, prêt à être appliqué dès que nous prendrons le pouvoir. Nous ne sommes plus davantage dans les combats postmodernes où, cahin-caha, la contestation tentait de survivre bien qu'il n'y ait plus de modèle. Cette fois, elle continue grâce au fait qu'il n'y a plus de modèle. Un squat à Toulouse, une maison d'édition alternative à Milan ou une expérience paysanne en Inde ne se conçoivent plus comme les fondations d'où doit émerger la société de demain. Non, ces situations se vivent désormais sans autre finalité qu'elles-mêmes, il ne s'y joue que ce qui s'y fait ici, maintenant. La contestation ne s'élabore plus en chambre ou en assemblée générale pour tenter d'être ensuite réalisée sur le terrain. C'est à l'intérieur de chaque situation propre, et ne s'appuyant que sur elle, que va naître la contestation.

L'autre jour, Elisa s'en va frapper à la mairie de Moreno, dans la grande banlieue de Buenos Aires en Argentine. «Qu'est-ce que tu veux?», a demandé l'intendant. Elisa, soixante ans, il la connaît par cœur. Emprisonnée pendant la dictature, elle a fini par rejoindre un parti d'opposition classique à la chute de la junte. «Nous étions là en permanence à manifester devant des institutions pour réclamer qu'ils nous donnent du travail, des logements ou une école meilleure. C'est une vie organisée en forme d'attente face à des structures qui, même si elles le voulaient, n'auraient de toute façon pas les moyens de nous aider. Tout ce que nous savions faire à part ça, c'était mendier ou voler. Je me suis rendu compte que quelque chose ne marchait plus dans ce mode de protestation. J'en avais assez de tourner dans le ressentiment et l'impuissance. J'ai quitté ce parti. »

Quand la maison d'Elisa fut emportée par une inondation le 8 avril 1989, des centaines de familles ont occupé comme elle des terres municipales à Moreno. Au bout d'un an et demi, la plupart sont reparties, dans l'espoir

de «retourner dans le monde normal». Elisa les regarde se disperser: «On ne va pas changer les gens, leur dire d'être autrement que ce qu'ils sont. Mais j'ai réalisé que se battre avec des armes contre un dictateur était finalement beaucoup plus facile que de construire vraiment quelque chose dans le quotidien. Pour moi, désormais, la vie passait par là : si on peut essayer de changer quelque chose, ce sont les liens entre nous. » Autour d'elle s'organise un système d'occupation de terres communautaire, une vingtaine de personnes, avec, en périphérie, une cinquantaine de familles.

Dans le bureau de l'intendant à la mairie de Moreno, Elisa lui répond: «Ce que je veux, c'est un peu de farine.» L'élu se met à rire. «Je pensais que tu allais me dire : un monde meilleur.» Elisa ne hausse pas la voix. Elle ne la hausse jamais. «Je ne suis pas humble du tout. Aujourd'hui, sous un arbre du potager, nous avons trouvé une femme et deux enfants qui n'avaient plus où aller. Nous leur avons bien sûr proposé de rester avec nous. Ce luxe-là, toi, est-ce que tu le possèdes ? » En rentrant avec sa farine, Elisa marmonne qu'elle a paru ridicule à la mairie. «Pourtant, le problème n'est pas de supprimer les tempêtes. C'est que, quand elles nous trouvent, nous soyons en état de leur résister. Le capitalisme, ce n'est pas Big Brother, mais un système de valeurs, que chacun de nous incarne. Moi, j'en suis à me demander si je vis un rapport nouveau avec moi-même et avec les autres. Pour moi, s'occuper du monde, c'est vivre différemment. »

### ***Contester la contestation***

Symboliquement, on peut dater l'émergence de cette nouvelle radicalité au 1<sup>er</sup> janvier 1994, avec l'apparition du mouvement zapatiste au Chiapas<sup>12</sup>. Après quinze ans d'argent-roi et de postmodernité, un mouvement de protestation va être acclamé par l'opinion publique, salué par la presse comme la fin d'un capitalisme sans recours. Ne fût-ce que quelques années auparavant, qui s'aventurait à employer le terme de « capitalisme » ou osait remettre en cause le néolibéralisme apparaissait comme le dernier des dinosaures, voire l'agent obscur d'un quelconque totalitarisme.

Au commencement, il y eut cependant un étrange entredeux à San Cristobal du Chiapas. Prônant un mode d'action sans modèle et sans leader au sens classique du terme, les zapatistes et le sous-commandant Marcos ont d'abord fait office, les uns de modèle, l'autre de leader. Certains, parmi les « alternatifs » d'Occident, eurent un temps la tentation de voir un monde de rechange dans cette culture indienne en pleine résurrection, du Rio Grande à la Terre de Feu. Là, malgré la fameuse « nuit de cinq siècles » - cette période ouverte par la colonisation espagnole -, ni l'oppression ni la ségrégation imposées par les conquistadors n'ont jamais réussi à faire tout à fait basculer ce morceau de continent dans la civilisation de l'individualisme. De façon plus ou moins souterraine, continuait à se perpétuer un autre rapport au temps, à la nature, au groupe, pas tout à fait soumis à l'utilitarisme. Là, on ne se vit pas comme occidental même si la survie dépend de ce système.

Au Mexique, mais aussi en Argentine ou au Brésil, des jeunes urbains vont tenter de se couler dans cette culture, y voyant le fer de lance de ce qui pourrait advenir ailleurs. Une sorte de mélange entre cette *solidarité* des années quatre-vingt qui touchait aussi bien les victimes des tremblements de terre que les prisonniers politiques, et cet héritage des années soixante où certaines nations tenaient le rôle d'avant-garde politique pour libérer le reste du monde. Certains s'installent dans des communautés indiennes, d'autres tentent de reproduire chez eux ce qu'ils voient comme un « modèle Marcos » par des occupations de terres, en France ou en Espagne. Devenir un Indien. Imiter les zapatistes. Retourner aux sources d'une culture dite traditionnelle, vue comme antidote au néolibéralisme.

Paradoxalement, ce phénomène repose sur la même croyance que celle véhiculée par le monde qu'on est censé combattre. Se réclamer d'une tradition, comme si elle surgissait du fond des âges à jamais figée, représente une sorte de poncif idéologique. Face à ces mouvements, l'Occident plaide d'ailleurs systématiquement qu'il s'agit là de forces rétrogrades, figées dans un passé obscurantiste. Mais, sauf si elle est morte, une culture, comme une langue, évolue toujours. Ce qu'on appelle communément le « repli identitaire » renvoie en fait à une nouvelle identité, une autre situation. Les mouvements islamistes, par exemple, se revendiquent d'une tradition immuable, mais celle-ci ressemble à un jouet en plastique qu'ils viennent de fabriquer : loin d'être les garants

d'un passé glorieux, ils sont au contraire hypermodernes, des sortes d'avatars de la politique à l'occidentale qui fonctionne en érigeant des modèles auxquels chacun est tenu de se conformer. À l'image identificatoire de la femme ou de l'homme moderne, telle que l'impose la théorie néolibérale de la liberté individuelle, ils en opposent une autre, tout aussi contraignante, mais cette fois au nom de l'islam. Modèle contre modèle. La question n'est pourtant pas de savoir comment devrait être une femme, selon l'islam ou l'Occident, mais comment elle *est* effectivement, aujourd'hui.

Pour revenir au Chiapas, il s'est surtout joué là-bas l'histoire d'un joyeux enterrement. Même si la paresse ou le dogmatisme le voulaient, il y a désormais quelque chose qui ne fonctionne plus, ni pour ceux supposés être le modèle ni pour ceux supposés l'appliquer. D'elle-même, la politique format «petit livre rouge» arrive à une sorte d'épuisement. Beaucoup de ceux qui ne s'accommodent pas du monde tel qu'il va le ressentent plus ou moins confusément: il n'est plus possible de prendre un manuel du monde, fut-il zapatiste, indien ou bouddhiste, et d'y conformer sa vie, comme d'après un mode d'emploi.

Cette ambiance à la fois déterminée et confuse fut palpable à l'université d'été d'Attac, en France, pendant le mois d'août 2001. Parmi les participants, chacun semblait souhaiter que le désir de changement soit lui-même en train de changer. Comme dans un cahier de doléances, les militants dénonçaient avec une sorte de rage les «programmes clés en main», les «doctrines», le «prêt à penser»<sup>3</sup>, bref tout ce dont ils ne voulaient définitivement plus.

Pour eux, si une révolution reste à faire, c'est d'abord celle qui doit bouleverser le fonctionnement des organisations, des partis. Contester le monde commence par contester la contestation. Certes, leurs discours partent dans tous les sens : un sentiment plus qu'une réflexion élaborée, une vague de «ras-le-bol» plus qu'une critique construite. Les contradictions affleurent: ils refusent par exemple de se voir «embrigadés», tout en se revendiquant membres de cette organisation classique, qu'ils décrivent comme pyramidale et centralisée. N'empêche. Il se lit là un refus auquel il manque sans doute les mots, mais pas l'élan.

Dans un des quartiers de Buenos Aires, en Argentine, un groupe de jeunes artistes urbains a lancé «El Brote», association de culture populaire. «En 1997, nous nous sommes installés dans une communauté indienne, dont la survie était menacée par la construction d'un barrage sur leur terre. Nous nous sommes engagés à leurs côtés plusieurs années, vivant avec eux et comme eux. Tout se passait très bien, si ce n'est qu'une question revenait de plus en plus souvent : pourquoi étions-nous capables de faire quelque chose avec des Indiens à des milliers de kilomètres de chez nous et incapables de nous intéresser à notre propre quartier ? Il nous a semblé que nous nous étions mis dans une impasse. Nous avons constaté: "Les communautés indigènes bougent." Ce qui nous avait d'abord semblé important dans cette phrase était les mots "communautés indigènes". Mais nous nous sommes laissé aveugler par cela. En fait, le mot important de la phrase était "bougent". C'est ainsi que nous sommes revenus ici et que nous avons monté notre groupe<sup>4</sup>. »

Comme en écho, au cours de la marche zapatiste « pour la dignité», au Mexique en mars 2001, Marcos a expliqué très clairement son refus de servir de chef de file, de modèle ou même de victime : « Nous ne voulons pas que les gens votent pour nous, ni qu'ils nous donnent un chèque, une parcelle, rien. Nous voulons que se résolve et soit reconnue une question historique, au sens où elle participe à l'histoire de chacun de nous. [...] Les communautés indigènes sont très à cheval sur le fait que, si nous travaillons avec d'autres groupes, il faut que ce soit pour une tâche, un objectif précis. À chaque pas de la marche, d'une manière ou d'une autre, non seulement nous entendions les revendications des autres mouvements, mais il y avait la tentation de s'en faire le porte-voix. Il n'y a rien de plus facile et de plus irresponsable. Parce qu'il est facile de dire : "Moi aussi, je revendique ta lutte" et après nous rentrerons à la maison. Nous avons tenté de résister à cela et de dire aux gens : "Nous reconnaissons que ton cri est juste, mais pour le moment, notre but n'est pas celui-là"<sup>5</sup>. »

#### ***Féminisme et écologisme : deux cas d'école***

La gourmandise occidentale aimerait s'émerveiller d'une «nouveau-té totale», tout en se demandant déjà avec impatience quel goût aura la vague suivante. Face à la nouvelle radicalité, il reste souvent, surtout chez

les journalistes ou les politiques, quelque chose de ce petit sourire postmoderne, affirmant du coin des lèvres que toutes les expériences se valent, que tous les récits sont égaux. Bref, que le « isme » de zapatisme aussi pourrait avoir quelque chose de « fasciste ». Et ceux qui se penchent sur ce mouvement, ne tombent-ils pas à leur tour, une fois encore, dans le piège éternel où le dernier qui parle a raison ? Quitte à faire son autocritique dans quelques années-

Mais il n'y a pas que le zapatisme, le Chiapas et le symbole qu'ils représentent. D'autres mouvements apparus dès les années soixante peuvent aider à discerner les axes de ce qui se passe aujourd'hui.

Prenons les féministes. À leur façon, elles ont composé un nouveau paysage, modifiant les rôles, les rapports quotidiens entre les sexes, agençant de nouveaux comportements intimes et sociaux. Certes, l'« oppression de la femme », pour reprendre la phraséologie de l'époque, perdure encore sur les trois quarts de la planète. Mais désormais, l'irruption de cette nouvelle donne a rendu ces situations insupportables et surtout dépassables. Bref, on peut soupeser les acquis, regretter leurs lenteurs et parfois même certaines marches arrière. Personne ne niera pour autant qu'il y a un avant et un après-MLF, où être femme comme être homme ne veut plus tout à fait dire la même chose.

Or le mouvement d'émancipation des femmes n'a jamais lui non plus considéré la prise du pouvoir comme l'objectif final et le bureau des gouvernants comme ce lieu où il suffirait de s'installer pour changer le monde. Là déjà, le changement se pense depuis la base et non du sommet (même si, dans un deuxième temps, ces avancées doivent être actées par les législateurs et les politiques : légalisation de l'avortement, pilule, etc.). Plus encore, le changement réel, concret, aurait sans doute été impossible à réaliser depuis le pouvoir central.

Imaginons en effet qu'un mouvement féministe ait eu pour stratégie de «prendre le Palais d'hiver». Et qu'il l'ait fait. Imaginons que l'émancipation des femmes et les rapports entre les sexes aient dès lors été guidés depuis des fauteuils de dirigeants, comme ce fut le cas du communisme. Quels auraient alors été les outils classiques pour modifier les choses? Des lois répressives pour changer les relations dans un couple, pour interdire de regarder les femmes d'une certaine façon ? Des



commissions idéologiques de contrôle sur l'éducation des petites filles et des petits garçons ? Des psycho-flics pour savoir si des hommes dans un recoin de leur cerveau ne continuent pas à considérer la femme comme un objet de consommation ? En tout cas, une application du féminisme depuis l'appareil institutionnel et son arsenal contraignant aurait réussi à transformer le machisme en porte-drapeau de la liberté...

Ce qui ici ressemble à une blague stupide est pourtant à peu près ce qui s'est passé plus tard à Cuba, au Nicaragua ou en Algérie. Dans ce dernier pays, dans les années quatre-vingt, la réaction religieuse intégriste a pu par exemple, tant bien que mal, s'identifier à la liberté, parce qu'au-delà des mots et des idées des millions de gens ont vu dans l'islamisme un moyen de s'opposer, en situation, à un pouvoir dictatorial.

Durant ces mêmes années soixante, aux États-Unis ou aux Pays-Bas, a surgi un autre mouvement, l'écologie. Son évolution, en revanche, sera tout autre. Au départ, l'écologie tourne autour d'une prise de conscience : la dégradation de la nature n'est pas le résultat de quelques ratés du progrès, elle en est le corollaire inévitable. Or le monde n'est pas corvéable à merci, un simple matériau utilisable, et l'homme n'a pas pour mission de gagner quelque guerre contre les forêts ou les fleuves: en dégradant la nature, nous nous sommes dégradés nous-mêmes.

Ce mouvement se revendique notamment de l'Américain Aldo Léopold, qui écrivait dès 1935 : «Nous maltraitons la terre comme si elle était une marchandise nous appartenant<sup>6</sup>. » Cet «écologiste» avant l'heure contestait à l'être humain son titre autoproclamé de maître de la planète pour le renvoyer au statut de simple espèce parmi les espèces. L'homme ne peut s'extraire de la nature, comme s'il n'en faisait pas lui-même partie, a affirmé dans sa foulée l'écologie naissante, des décennies plus tard.

Assez rapidement, une partie de ce mouvement va s'organiser en formations politiques dans presque tous les pays occidentaux. Pourquoi pas ? Qu'une des expressions de cette mouvance se structure en parti peut se concevoir, si celui-ci reste une expérience parmi les autres dans la multiplicité verte. Refléter dans le domaine de la politique les préoccupations d'un mouvement beaucoup plus vaste peut même se révéler utile.

Mais, une fois entrés dans le jeu électoral, les partis écologistes, en Allemagne comme en France, se retrouvent pris dans ce territoire en soi, celui de la représentation. Dès lors, il ne s'agit plus que d'unifier une subjectivité derrière une bannière, d'ériger une formation comme la seule manière de donner un sens aux choses. C'est en fonction des lois propres à ce microcosme que ces partis vont s'efforcer de se situer, à coups d'alliances tactiques, de jeux de pouvoir, s'épuisant et se déchirant autour de visées strictement politiciennes. Plus les ambitions des partis verts deviennent celles des formations classiques, plus ils se coupent de la mouvance écologiste dont ils sont issus, emportés par une sorte de processus inverse de celui du mouvement féministe.

Resté hors champ de la course au pouvoir, celui-ci continue à dire ce qu'il y a à dire sur la condition des femmes. Aujourd'hui, les partis écologistes peuvent à la limite tenter d'énoncer les meilleures méthodes supposées pour gagner des élections ou participer à un gouvernement. Le plus souvent, au lieu de contribuer à changer le monde, ils restent otages de l'impuissance du pouvoir.

**« La majorité, c'est personne, la minorité, c'est tout le monde »**

Un autre élément rapproche aujourd'hui la nouvelle radicalité de la lutte des femmes : celle-ci est une des premières à utiliser sa singularité absolue comme levier. À aucun moment, le MLF - ou d'autres - n'a prétendu proposer un plan pour changer l'ensemble de la planète ou n'a décrété comment l'ordre mondial devrait s'agencer.

Elles demandent simplement : qu'est-ce qu'être femme ? Et cette question dont elles ne débordent ni ne démordent, loin d'être un frein à l'universalité de leur mouvement, lui sert au contraire d'amplificateur, devient un message pour l'ensemble des humains.

Ce que contestent les femmes, c'est en effet leur étiquette à elles. Rien d'autre. Être femme, disent-elles seulement, n'a rien à voir avec ce qu'édicte la société. Les désirs, les droits, les rôles, bref tout ce qui nous est assigné ne correspond pas à la réalité de nos aspirations. Loin d'être un repli, un questionnement identitaire clos, cette position devient tremplin. On peut ricaner au souvenir de ces moustachus en salopette

rose qui criaient dans les réunions leur droit à être «féministes». Ils l'étaient pourtant et pourtant restaient hommes.

Ce qui se produisit quelques années plus tard avec le mouvement des chômeurs paraît à l'exact opposé et, en ce sens, éclaire bien ce point précis. Eux aussi, la société les cantonne dans une identité : «chômeur», avec l'emploi pour seul désir envisageable. Mais c'est la réaction qui diffère. Ils ne disent pas : certes, nous sommes chômeurs, mais nous n'entendons pas par là la même chose que vous ; quelle est en effet la place du travail dans votre système ? Et le travail doit-il forcément être productif? Non, eux répondent, oui, nous sommes réduits au chômage, mais nous réclamons de meilleures indemnisations, davantage de respect et de considération, voire un emploi pour tous. Bref, comme les professeurs ou les infirmières, ce qui ne leur convient pas est moins leur étiquette que le rang de celle-ci parmi toutes les autres ; ce n'est pas le système qu'ils interrogent, mais leur place à l'intérieur de celui-ci. À la différence des mouvements féministes, leur revendication n'est pas ontologique, mais catégorielle. Et, loin de remettre en cause l'ordre social, les organisations de chômeurs se retrouvent souvent à le conforter.

Au bout du compte, une société en crise n'est pas celle où régnerait le non-sens, comme on l'affirme généralement. Elle en déborderait plutôt, dans une sorte de saturation où des populations entières deviennent comme transparentes à leur désir, sans plus réussir à formuler d'autres envies. Que pourrait vouloir un chômeur si ce n'est un emploi ? Et un mal-logé ? Et un habitant de ces « menaçantes banlieues » ? Et un homosexuel ? Dans ce «trop-plein de sens», il semble ne plus y avoir même de place pour la mise en cause du sens.

La revendication d'un emploi ou d'un toit est évidemment justifiée, mais la révolte ne surgit jamais d'un manque, d'un «moins». Elle est toujours le fruit d'un «plus», lorsqu'un groupe assume le fait de dépasser le strict énoncé de son étiquette. Quand une femme dit: «Du rôle où vous m'avez cantonnée, je vois clair dans le système », elle fait un pas de côté. Son discours s'universalise. Malgré sa singularité ou plutôt grâce à elle, elle devient ce miroir dans lequel se reflète toute l'humanité.

Aujourd'hui, face aux Indiens du Chiapas, la même question piège revient au fil des interviews ou des débats : « Mettons de côté votre situation

propre, que proposez-vous pour l'ensemble du monde?» La réponse non plus ne change pas: «Nous ne développons rien d'autre que notre singularité, chose qui ne manquera pas, paradoxalement, d'être un message pour l'ensemble du monde. » En quelque sorte, une variation autour d'un thème qu'affectionnait le philosophe Gilles Deleuze : « La majorité, c'est personne. La minorité, c'est tout le monde<sup>7</sup>. »

Ces exemples, ceux des femmes et des écologistes, des chômeurs et des zapatistes, nous ne les évoquons pas pour décerner de bons ou de mauvais points. Il ne s'agit pas non plus de chercher à travers ces parcours le petit «truc», la dernière ficelle dont il suffira de jouer à l'avenir pour faire décoller un mouvement ou stimuler une contestation. Nous voulons seulement comprendre comment des luttes, nées à peu près à la même époque et d'une même subjectivité, ont pu avoir des destins aussi contraires. Exactement ce qui se joue aujourd'hui.

---

## Émergence

*« L'homme est l'ouvrier d'une vérité qu'il ne connaîtra jamais. Il n'y aura personne pour fermer les yeux à l'humanité. »*

Jean-Paul Sartre,

*Heidegger et la question de la vérité*

### ***La nécessité d'une nouvelle grille de lecture***

Il est une blessure particulièrement douloureuse pour l'homme occidental de la fin du XX<sup>e</sup> siècle : il lui faut abandonner l'idée de maîtriser les événements auxquels il participe et se résoudre à vivre de vastes mouvements dont il ne saura jamais le dénouement. Cette perspective sans fin - puisque celle-ci lui échappera forcément - est moins un rêve qui s'évanouit qu'un socle qui s'écroule. Nos panthéons sont peuplés de ces silhouettes décidées qui, fortes de leur clairvoyance et armées de leur seule volonté, attrapent l'Histoire par la crinière et en dévient le pas. Ceux que nos manuels, nos journaux, nos artistes choisissent le plus volontiers pour héros ont tous le même profil de médaille : ils se dressent toujours seuls contre l'univers, refusant un destin que la foule au regard embué croyait inéluctable.

À l'inverse des traditions orientales, où le sublime s'atteint précisément en s'enchaînant à une fatalité capricieuse, l'Occident nourrit sa mythologie et son imaginaire de héros résolument dressés contre le sort, ces « hommes qui ont dit non », ces « courageux petits villages de Gaulois » ou « ceux qui ont sauvé l'Amérique ». La pensée occidentale moderne a longtemps reposé sur la certitude qu'un événement et sa fabrication sont le propre d'un sujet conscient qui, grâce à la pensée, parvient à s'extraire d'une situation pour la comprendre et la maîtriser. Cette vision a forgé pendant des siècles notre façon de faire de la politique

: les révolutions éclatent ou les dictatures s'installent parce que l'homme le désire et agit en ce sens.

Si nous gardons ce prisme - le nôtre depuis tant d'années -, l'émergence de cette nouvelle radicalité demeure absolument opaque. Comment chercher les grands hommes, les «leaders», dans un surgissement diffus qui n'en veut pas? Comment l'expliquer par les superstructures, alors que tous se défient des embrigadements, des programmes, des partis ? Avec quels instruments tracer les contours et comprendre ces turbulences sans organisation centrale, mais qui pourtant se lèvent ensemble et en même temps ?

Il faut envisager l'hypothèse d'une composition qui ne s'agencerait pas en termes de sujet, où l'homme n'apparaît pas en *deus ex machina* pour nouer ou dénouer les situations. Et, dès lors, comprendre comment pourrait s'articuler une théorie de l'émancipation, du changement social.

Que cette grille de lecture soit nouvelle ne signifie pourtant pas que le phénomène, lui, le soit. Les flux et les reflux, les émergences ont toujours formé l'Histoire, ce « procès sans fin et sans sujet » qui « procède par ruptures successives », comme l'a défini Louis Althusser dans ses premiers écrits. Les romans de Balzac aussi débordent déjà de ce « tourbillon mystérieux », « dont le sens nous apparaît parfois, longtemps après des événements dont nous avons cru être maîtres mais où nous n'étions que de passage ».

Ce qui diffère, en revanche, c'est la façon dont collectivement une société se voit, se pense, envisage son rapport au monde et la place qu'y tient l'homme. Chaque époque usine ainsi les outils qui vont lui permettre de saisir et raconter au plus près sa propre évolution. Pas davantage que les arts, les sciences ou le commerce, les mécanismes de la connaissance et de son enseignement ne sont des abstractions, qui flotteraient, inaltérables, au-dessus de chaque ère. Au contraire. Ils en sont eux aussi les produits. L'époque monarchique en France ou l'époque révolutionnaire en Chine, celle des maharadjahs en Inde ou celle de Pol Pot au Cambodge ont chacune bâti leur théorie de l'Histoire, spécifique de leur pensée et de leur cosmogonie, pour rendre le passé et le présent lisibles à leurs contemporains. Selon les époques, à partir des mêmes faits, des mêmes événements, la Révolution française peut ainsi être

comprise comme l'aventure essentialiste d'un peuple opprimé qui se soulève et culbute un tyran, ou comme le résultat ultime de la longue et lente construction d'un mode d'être nouveau dont la prise de la Bastille et la fin de la monarchie ne sont que les aspects spectaculaires et superficiels.

La façon dont est appréhendée une situation inscrite dans l'Histoire est donc indissociable de notre représentation de cette dernière. Quand, dans la Grèce présocratique, le philosophe Anaxagoras pense l'atome comme base de la matière, il le décrit comme continuant à le faire la plupart des professeurs dans les lycées aujourd'hui : sur le papier, dans les stricts énoncés physiques, l'atome que nous connaissons reste le même que celui d'Anaxagoras. Mais il s'inscrit dans un paysage si changé, occupant une place si différente, que nous ne pouvons le comprendre de la même façon et qu'il en devient pour ainsi dire tout autre.

#### *Ascension et chute du mythe de la modernité*

Finalement, en philosophie comme en science, les atomes » de base ne sont pas si nombreux, mais c'est dans la diversité de leurs agencements que viennent se refléter les préoccupations de chaque époque. Celle qui s'ouvre aujourd'hui restera marquée par une rupture profonde, historique, qui est venue briser le mythe de la modernité : l'irruption de la notion d'incertitude. L'homme doit désormais vivre, agir, sans connaître la fin du film.

Cette cassure dans notre façon de penser le monde est d'autant plus difficile à supporter que l'incertitude n'existait pas sous ce mode il y a quelques décennies à peine. Elle était alors uniquement ce « pas encore » : l'homme n'ignorait rien, il ne «savait pas encore». L'univers était certes un continent noir, mais le phare de la connaissance allait finir par l'éclairer tout entier, jusqu'à la dernière zone d'ombre. Durant la construction contradictoire de la modernité, l'homme voyait ainsi dans les limites de son savoir la frontière qui le séparait «encore» de l'univers, qu'il imaginait entièrement écrit en formules mathématiques, cette « mathé-sis universelle » que Galilée fut le premier à désigner aussi clairement. S'arrogant la place du sujet dans un monde désigné comme objet, l'homme s'est fait à lui-même la promesse d'arriver à un savoir

total, persuadé que, lorsqu'il connaîtrait enfin tout, il pourrait maîtriser le monde et son devenir.

Ce paradigme sur lequel se fonde l'Occident s'est essentiellement construit en opposition aux dogmes de l'Église, dès la fin de l'ère médiévale. Pas contre la foi, pas contre la piété, mais contre ce haut clergé érigé en caste politique toute-puissante, qui prêchait la «docte ignorance» pour mieux conserver sa position de force et menaçait de châtement ceux qui, comme l'Archange de la Bible, étaient accusés de «vouloir connaître ce que seul Dieu sait». Politiquement contrôlé, l'accès au savoir conduisait alors aussi au pouvoir.

Contre cette omnipotence du clergé, la connaissance va se faire enjeu. À partir du xii<sup>e</sup> siècle, «apprendre va devenir le chemin de la libération de l'homme ». « L'exil de l'homme est l'ignorance », disait déjà Honorius Augustodremensis<sup>8</sup>.

Dans cette société, marquée par une véritable « explosion scolaire», le *magister* et ses enseignements commencent à «faire de l'ombre à la fonction épiscopale», explique Georges Duby<sup>9</sup>.

Aujourd'hui considéré comme le premier des intellectuels au sens moderne du terme, un « révolutionnaire » dont le combat fut la scolastique, l'abbé Abélard, dont les enseignements attiraient les foules, paraît comme porté par l'époque : « Il semblait que, pour la première fois, on entendait une voix libre, une voix humaine. Il semblait que jusque-là, l'Église eût bégayé et Abélard parlait », s'enflamme Michelet<sup>10</sup>. Ses ouvrages font scandale dans le clergé : on lui reproche de manquer du sens du mystère. Le tribunal de l'Inquisition le condamne pour hérésie. C'est-à-dire, disent explicitement ses juges, pour « avoir voulu voir sans voile ».

Dès lors, tout se passe comme si la conquête de la connaissance, vécue comme émancipation et qui modèle toujours aujourd'hui nos systèmes éducatifs, poussait peu à peu l'Occident à vouloir se débarrasser de tout ce qui évoque ces «voiles» de l'Inquisition. Dans ce sillage, c'est une humanité tout entière qui se fait encyclopédiste, attelée à recenser, définir, classer et donc ordonner le monde. Sans même revenir sur les «Lumières», les musiciens Marin Mersenne (1588-1648) ou Jean-



Sébastien Bach (1685-1750) tentent chacun d'explorer et d'indexer les domaines de l'écriture musicale. Tous, sans exception. Ou en philosophie, c'est Leibniz qui projette un «alphabet des pensées». Pas un secteur n'échappe à cette gigantesque tentative de transcription, jusqu'aux moindres replis du vivant, en lois rationnelles. Cela fait longtemps alors que le savoir n'est plus seulement une arme de conquête : il s'est fait croyance.

« Connaître pour prédire, prédire pour agir », décrète en 1860 le père du positivisme, le philosophe Auguste Comte. Autrement dit, l'Histoire a des lois (ce qui pourrait d'ailleurs ne pas être faux, à condition de n'entendre par là que l'alignement de faits et de dates), capables de fournir des modèles absolus, susceptibles d'être appliqués. Ceux-ci nous permettront d'anticiper et donc de contrôler la marche des siècles. Devenu prophète de lui-même, l'homme trouve alors des accents bibliques pour prédire sa toute-puissance et l'avènement de son royaume terrestre.

Cette croyance en un savoir qui apportera la liberté, la maîtrise, le bonheur, cette conviction que l'important est d'avancer, avec le progrès pour moteur, apparaît alors commune à tous, chez Comte comme chez Marx - presque contemporains, mais dont la pensée se sépare sur tout le reste. Ainsi, chaque découverte est vécue tacitement comme autant d'étapes d'une rencontre de l'être avec lui-même pour converger vers l'émancipation de tous. La promesse du paradis céleste s'est transposée en celle du paradis sur terre et, à l'opposé de presque toutes les grandes civilisations, le fameux « âge d'or » n'est plus situé dans le passé, à l'origine des temps, mais au contraire dans un futur que l'homme se promet de construire à force de volonté. «Le mieux est à venir », répète encore et toujours le professeur Vogt dans la préface des *Caractères sexuels secondaires* de Charles Darwin.

C'est sur ce même mode que va fonctionner la politique, et notamment le « messianisme révolutionnaire » : une avant-garde éclairée et cultivée détient la vision du monde tel qu'il devrait être, l'érigé en modèle au nom duquel elle va entraîner derrière elle des masses plus ou moins conscientes. Certes, le présent écorche, exige d'immenses sacrifices, impose des luttes pénibles et beaucoup d'abnégation. Mais qu'importe. La vie ici et maintenant n'a finalement que peu d'importance: ce qui compte,

c'est «ce mieux à venir» auquel elle prépare, cette société idéale, qui sonnerait alors la fin de l'Histoire.

Et des livres s'écrivent pour expliquer comment devront rouler les tramways, pousser le blé ou s'unir les humains. Pour que tout cela se réalise, il suffit d'arriver au pouvoir et d'appliquer le programme. L'idée alors deviendra monde, en attendant que le monde lui-même se résolve à devenir idée. Mais, quand le Palais d'hiver finit par être pris, l'attente se prolonge dans un présent qui se désespère de n'être jamais que l'aube du futur. Pendant des décennies, l'Union soviétique a ainsi discipliné des gens, les a envoyés au goulag en leur disant: la croisade n'est pas encore achevée, nous faisons tout cela pour votre bien, vous le verrez quand ce sera terminé.

Ici aussi, la croyance en un modèle absolu, total, auquel le réel est sommé de se plier, est sous-tendue par celle que la conscience humaine a pour vocation de maîtriser les tenants et les aboutissants de chaque situation.

Dans cette cosmogonie, l'homme s'octroie une place contradictoire où il se vit en permanence comme dédoublé : dedans et dehors, sujet et objet. S'extrayant du monde, il est tout à la fois l'œil qui observe et étudie et celui qui est regardé. Dans cette tension, l'homme est persuadé que ce qui lui est essentiel est d'être sujet. Et son idéal de liberté s'affiche sans l'ombre d'une hésitation : prendre la tangente, s'échapper du monde. Ainsi, l'accomplissement de l'humanité culminerait au moment où elle-même subirait de moins en moins, grâce aux techniques notamment, les règles de cet univers qu'elle ausculte. Entre sa place d'objet social et corporel, corps parmi les corps, et celle de sujet qui s'en détache, l'homme ne doute pas que son avenir est d'être hors du monde. Or c'est bel et bien cela qui va s'épuiser avec le mythe de la modernité.

#### *L'irruption de l'incertitude*

C'est au premier congrès international de mathématiques à Paris, en août 1900, que s'esquissent les premiers signes de cette «trahison de la connaissance» où nous nous débattons toujours un siècle plus tard. Non seulement le savoir ne nous permet pas de nous extraire du monde mais

plus les savants cherchent, plus ils trouvent, plus ils s'empêtrent dans les ténèbres.

Devant un amphithéâtre où sont rassemblés les génies mathématiques du temps, les Poincaré ou les Frege, l'Allemand David Hilbert expose les « vingt-trois problèmes » qui restent à résoudre pour chasser toute contradiction du champ de la logique afin de construire une axiomatique complète et consistante qui embrassera enfin le savoir dans sa totalité. Hilbert va ensuite s'atteler aux «vingt-trois travaux» qu'il a lui-même définis. En vain. Désespérément intitulées «La solution finale au problème de l'incertitude», ses recherches pour un modèle épistémologique global n'aboutiront jamais. Au lieu de sauver le rêve de l'Occident, elles vont consacrer l'exact contraire de ce qu'il voulait démontrer : l'effondrement des fondements d'une certaine rationalité en mathématiques, assimilant le rationnel à ce qui est analytiquement prévisible. Autrement dit, pour qu'un système soit valide, il ne peut être qu'incomplet et on doit accepter que cohabitent en son sein des apories structurelles, des problèmes insolubles avec d'autres qui le sont tout à fait.

Durant tout le siècle, comme dans un jeu de dominos, les sciences dites dures enregistrent les unes après les autres le même constat: la science nous a conduits à de l'indémontrable. Le déterminisme classique s'effrite avec les travaux sur l'incertitude d'Eisenberg, le réel se dérobe derrière la théorie de la relativité d'Einstein. Et, lorsque Sigmund Freud publie sa théorie sur l'inconscient et les rêves, la conscience, enfant chérie de l'Occident grâce à laquelle l'homme croit gouverner sa vie et l'univers, apparaît soudain comme la marionnette de forces à jamais cachées.

Puis, la «théorie des catastrophes» établit que l'articulation de deux combinatoires autonomes, obéissant chacune à des lois physiques ou mathématiques parfaitement connues, produit un résultat qui, lui, est analytiquement imprévisible - le mathématicien René Thom, un des concepteurs de cette théorie, a d'ailleurs intitulé un de ses livres, comme en écho à Comte, *Prédire n'est pas expliquer*<sup>u</sup>. Nous ne pouvons pas forcément prévoir ce qui va résulter de la rencontre de ces deux trajectoires, elles-mêmes pourtant bien connues : non pas parce que nous n'avons « pas encore » les outils théoriques, mais, parce que le propre de cette émergence est précisément de n'être pas forcément prévisible. Dans

ce type de phénomène, la connaissance se structure ainsi autour de ce qu'on ne sait pas, un non-savoir qui n'est pas de l'ignorance et auquel nos vies, la nature, le monde sont néanmoins soumis. Dans le champ de la rationalité, il apparaît là un véritable défi. Il existe bien des lois, non arbitraires, susceptibles d'être connues, mais qui n'abolissent pas cet « obscur noyau de nuit » dont le poète Mallarmé avait eu la vision.

Dans cette émergence, c'est essentiellement le lien de cause à effet qui est malmené, celui-là même qui était au cœur du fameux « connaître pour prédire, prédire pour agir ». La rupture se joue ainsi autour de la notion de déterminisme, puisqu'elle ne fonctionne plus au sens classique du terme. Jusque-là, l'épistémologie a toujours affirmé: « À causes égales, effets égaux. » Or à causes égales, les effets, eux, ne le sont pas toujours, expliquent aujourd'hui ces scientifiques. Même la chronologie en est bouleversée : les causes premières ne précèdent pas forcément les secondes, elles peuvent au contraire être contemporaines.

Certains y ont vu une raison de renoncer en bloc à la raison ou de célébrer l'avènement d'une rationalité « différente », puisque celle-ci était jusque-là définie comme l'analytiquement prévisible. Moins que son enterrement, il faut sans doute plutôt y voir un élargissement de son champ à d'autres territoires, par d'autres voies comme l'étude de phénomènes et non plus d'objets ainsi que le faisait la rationalité classique. Son application inclut des systèmes différents, comme les modèles stochastiques, qui comptent avec des variables soumises au hasard ou non pronostiquables. Il ne s'agit donc pas d'une incertitude ravageante, mais bien d'un élément d'incertitude à l'intérieur de systèmes qui restent néanmoins déterministes.

Ainsi, dans la pensée occidentale, le monde fut d'abord langage, quand les magies, les alchimies, les religions, toutes les spiritualités en somme, estimaient qu'il était possible d'agir, de modifier la matière et d'en commander les mutations par l'énoncé de formules magiques ou de mots sacrés. Puis, quand la science se fait croyance, quand la foi se déplace dans la logique, c'est avec la matière qu'on estime pouvoir agir sur la matière. Aujourd'hui, nous entrons dans une troisième phase où le réel se réobscurcit, où la rationalité doit réincorporer en son sein l'incertitude, l'imprévisible. En ce sens, le rêve d'une connaissance totale, capable de

précéder, d'expliquer *a priori* tout phénomène et donc de le maîtriser, s'est révélé une douce duperie.

Il n'est pourtant pas question de revenir sur ce chemin fabuleux que nous avons parcouru, où des forces libres et subversives ont produit et produisent toujours des savoirs qui ont transgressé bien des limites idéologiques. Après cinq siècles, ne surgit pas au bout de la route un inquisiteur hilare, se frottant les mains d'avoir vu l'humanité entière tourner en boucle sur elle-même. Notre civilisation arrive au contraire à un autre point de rupture, lieu d'une certaine amitié avec le non-savoir. Celui-ci n'est plus soit de l'ignorance, soit ce « pas encore ». Il nous entraîne sur le champ de l'immanence, où les pensées, la conscience, tout en étant des activités particulières, n'apparaissent plus comme le biais par lequel l'homme s'extrait du monde comme sujet. Celui-ci se replace au contraire dans la multiplicité du monde, non sans tourments et tâtonnements : c'est ce qu'est en train de vivre notre époque et dont la nouvelle radicalité est un des signes les plus visibles.

#### ***Le futur a changé de signe***

Les premières ruptures retentissantes s'étant produites dans le champ des sciences dites dures, on aurait tendance à identifier l'ensemble de ces mutations avec celles-ci. Or cette crise a fait irruption par paliers dans toutes les activités des hommes, mettant en cause d'autres épistémologies et pas seulement les mathématiques ou la physique. Il ne s'agit pas de tordre ce que disaient Freud ou Einstein. Au contraire. Certains de ces savants, comme Eisenberg, ont eux-mêmes exploré les répercussions de leurs découvertes scientifiques dans le champ de la philosophie ou des sciences sociales.

En parlant d'« émergences » en histoire ou en politique, il ne s'agit pas non plus de claironner à quel point les époques précédentes faisaient fausse route et d'affirmer, dans une bouffée de révisionnisme, que, contrairement à ce qui était dit jusque-là, les choses se sont en réalité passées comme ceci ou comme cela. Nous voulons simplement dire qu'en sciences sociales, de même qu'en mathématiques, comprendre aujourd'hui passe par là. Or, si nul ne met en cause la pertinence des travaux sur l'incertitude dans le domaine des sciences «exactes», tout se

passé pourtant comme si une frontière invisible mais presque hermétique les séparait de ceux qui, politiques, historiens ou protagonistes des luttes sociales, continuent à parier sur la conscience et pensent encore la société, le monde dans le cadre étroit d'un déterminisme classique où l'homme-sujet continuerait à se vivre comme capable de maîtriser les événements d'un monde-objet. Dans cette cohabitation, il y a quelque chose des navigateurs au temps de Galilée, où les uns s'orientaient toujours avec une carte d'une terre plate comme la main et les autres avec celle où elle est ronde. Et parfois, les deux cartes sont mêlées.

Malgré les apparences, sans doute est-il plus facile de chercher dans le champ des mathématiques que dans le monde. Face à un problème visible, la science peut finir par admettre que ses limites ne sont pas seulement externes (le fait que l'homme n'ait pas encore trouvé) mais internes, délimitées par son strict champ d'investigation. Certes, le socle sur lequel elle s'est édifiée se fissure, mais la science peut se reconstruire autour d'une pensée rationnelle de l'incertitude, où celle-ci n'apparaît pas comme un au-delà de la raison. Dans la vie quotidienne, en revanche, la rupture avec un mythe fondateur est infiniment plus difficile à accepter. De l'ordre du désastre, en fait. Car un mythe n'est pas seulement une histoire, un récit, c'est surtout un nœud autour duquel s'ordonnent le réel et le symbolique, organisant les pratiques de l'homme dans une société, des plus triviales aux plus décisives.

Consciemment ou non, nous ressentons tous les secousses de cette rupture en train de se faire. Qui d'entre nous pense, par exemple, aujourd'hui encore que « le meilleur est à venir » ? Dans le sens commun, un des signes les plus évidents paraît cette nouvelle perception du futur, qui a soudain changé de signe, passant presque sans transition du positif au négatif, de pure promesse à pure menace. L'attente impatiente et joyeuse des lendemains qui chantent est devenue l'angoisse d'un horizon forcément plus noir. Or l'avenir, c'est aussi l'autre façon de nommer les raisons d'agir, de vivre ; et l'effacement de cette dimension produit tous les jours cette sorte de tristesse diffuse.

Nous sommes aujourd'hui dans un monde qui sait que la table ne sera jamais rase, que les compteurs ne se remettent pas à zéro. Qu'un « autre monde », cuirassé de pied en cap, ne surgira jamais. Que le monde, c'est ici et maintenant, dans une sorte d'écho à Samuel Beckett et ses deux

clochards qui attendent Godot assis sur leur banc : « Ici et maintenant, l'humanité, c'est toi et moi. » Nous ne sommes plus dans le *No Future* libertaire des Punks, mais dans une sorte de brouillard qui pour beaucoup de nos contemporains signifie : alors, autant flamber l'héritage tout de suite.

Dans le champ politique traditionnel, ce désarroi se lit d'abord dans un pourcentage : celui des abstentions. Peu de démocraties échappent aujourd'hui à ce chiffre noir des bulletins fantômes, qui s'est multiplié par sept en trente ans à l'échelle internationale. Il y a quelques décennies, la question était : quel sera l'homme fort pour nous conduire à bon port ? Aujourd'hui, alors que l'image d'un homme sujet de l'Histoire s'estompe de plus en plus, elle s'est faite soupir : quel qu'il soit, il ne pourra rien. Cela ne veut pas dire que la démocratie soit un mauvais régime, mais, en démontrant son incapacité à orienter le cours des choses, une partie de ce qui était sa promesse n'est plus tenue - et ne peut l'être.

Dans l'époque obscure qui se dessine, la nouvelle radicalité émerge comme zone, tendance, pratique, subjectivité. Comme son pendant, apparaissent ces votes extrémistes, en France, en Autriche, en Belgique ou en Italie. Vainement, on essaye de démontrer que le programme d'un Le Pen, par exemple, ne serait ni valable ni viable. Mais celui des autres hommes politiques aussi a échoué, toujours. Chacun de nous le sait bien. Et eux aussi, qui ne parlent même plus pour être crus, ont conscience que ce qu'ils promettent, ce n'est pas « pour de vrai ». C'est justement de cet au-delà de la raison que se nourrit le vote populiste ou d'extrême droite. Et plus on tente de démontrer à ces électeurs qu'ils ont décollé de la réalité, plus ils se délectent.

À l'arrivée du national-socialisme dans l'Allemagne des années trente, « on se mit à participer à ses manifestations d'abord par crainte », raconte Sébastien Haffner, jeune magistrat berlinois, durant son exil à Londres en 1938<sup>12</sup>. « Puis, s'étant mis à participer, on ne voulait plus que ce soit seulement par crainte, motivation vile et méprisable. Si bien qu'on adopta après coup l'état d'esprit convenable. [...] Le 5 mars 1933, les nazis étaient encore minoritaires. Si de nouvelles élections avaient eu lieu trois semaines plus tard, ils auraient vraisemblablement eu la majorité. Ce n'était pas seulement l'effet de la terreur, l'ivresse engendrée par les fêtes. L'élément fut aussi la colère et le dégoût provoqués par la lâcheté et la

traîtrise des chefs de l'opposition, qui l'emportaient momentanément sur la colère et la haine à l'encontre du véritable ennemi. Dans le courant de mars 1933, d'anciens opposants au parti nazi s'y rallièrent par centaines de milliers, les "victimes de mars", suspectées et méprisées par les nazis eux-mêmes. [...] On avait cru en saint Marx, il n'avait pas secouru ses fidèles. Saint Hitler était visiblement plus puissant. Apprenons à prier : c'est la faute aux Juifs, plutôt que : c'est la faute au capitalisme. »

***Si le changement est une « émergence », à quoi bon lutter ?***

Des luttes, des grèves, des insurrections, des combats, des attentats, l'action des brigades internationales et celle des anarchistes en armes, l'œuvre des poètes et celle des brutes : finalement, en 1975, le régime franquiste ne tient plus en Espagne qu'à un appareil d'assistance respiratoire. Lorsque celui-ci s'arrête, se clôt un cycle que n'avaient pas réussi à enrayer des résistances de près d'un demi-siècle.

Après des décennies de guerre froide et de dissidence à l'intérieur de l'Union soviétique, le Mur de Berlin glisse finalement en 1989 sur une peau de banane...

Et ainsi à l'infini, pourrait se raconter l'étrange quiproquo entre la fin d'un régime, d'un système, d'une dictature, et les luttes qui s'acharnaient à y concourir, condition certes nécessaire mais pourtant jamais suffisante. À chaque fois, ce moment de la chute, ce croc-en-jambe de l'Histoire paraît absolument minime, presque dérisoire, incroyablement décalé, un angle mort des événements. C'est le battement d'aile d'un papillon qui déclenche la catastrophe, comme dans la célèbre anecdote météorologique où un infime petit déplacement d'air à Rome se termine en ouragan sur les côtes californiennes : les ordinateurs peuvent bien mouliner dans leurs programmes toutes les variables climatiques possibles, le temps et ses dérèglements restent parfois soumis à l'humeur d'un insecte. Bref, tout est prévisible, sauf ce qui ne l'est pas, dans le ciel comme sur terre. Dans chaque situation, le changement d'hégémonie, cet instant où vire la couleur du ciel ou des esprits, existe bien comme tendance dominante. Mais il n'y a pas de lieu, de point qu'il suffirait de mettre en joue directement pour l'atteindre.



Alors, n'aurait-il pas suffi d'attendre benoîtement que la vieillesse ait raison de Franco et les bananes de l'Union soviétique ? Car, finalement, à quoi bon tant de morts, de luttes ? Si les raisons d'un changement peuvent être à ce point imprévisibles, si l'émergence d'une catastrophe doit tellement peu à ceux qui ont agi pour la provoquer et qu'il n'existe finalement pas de rapport de cause à effet entre les deux, à quoi bon défilé, dénoncer, militer, se battre ? Pour peu, nous ne serions pas loin de penser qu'il y a là-dedans quelque chose de magique, qui nous échapperait tout à fait.

De la postmodernité des années quatre-vingt, restera ce point de réel : nous sommes ceux qui ont à tenir compte de la complexité des choses, habitants d'un monde dont nous savons que notre seule volonté ne suffira pas à l'ordonner. Le moment de la rupture du déterminisme n'est pas une parenthèse qui peut se fermer comme si elle n'avait pas existé.

« Gouverner, c'est prévoir », disaient volontiers les politiques et les élus au début du XX<sup>e</sup> siècle. Mais cela nous ne le pouvons plus, répondent leurs arrière-petits-enfants, un siècle plus tard. Ce constat, cette intuition, le néolibéralisme l'a paré des vertus d'une sagesse absolue, l'a érigé en une sorte d'idéologie de l'impuissance. « Au mieux, notre seule marge de manœuvre consiste à limiter les dégâts et à éviter le pire, pour quelques-uns en tout cas », entend-on répéter dans la plupart des discours électoraux.

Pourtant, dans le même temps où une petite voix souffle à l'oreille de l'homme : « Tout est si compliqué que nous ne pouvons rien », il lui suffit d'allumer la télévision ou simplement d'écouter autour de lui pour entendre célébrer son hégémonie sur la planète entière et répéter au son des orgues du scientisme : « Nous pouvons tout. » L'ordre économique et politique du monde - et donc aussi son désordre - serait ainsi comme une nouvelle nature, un environnement que nous serions condamnés à subir sans espoir de le transformer, exactement au moment où le scientisme décrète l'autre nature - la terre, le vivant - modifiable à volonté. Nous marcherions donc d'un pas ferme sur une terre où l'humain pourrait, par exemple, contrôler son vieillissement ou maîtriser le clonage, mais où, en revanche, le cours du pétrole resterait à jamais obscur et indomptable.

Voilà exactement le point où nous en sommes : le mythe qui a posé l'homme en grand ordonnancier du monde arrive aujourd'hui à son zénith, et donc aussi au moment de son déclin, où naît son contraire symétrique. Loin de s'opposer, ces deux discours, l'un de toute-puissance et l'autre d'impuissance, se combinent pour dessiner la carte du ciel sous lequel nous vivons.

L'individu est ainsi aujourd'hui ce personnage qui s'est construit une liberté abstraite, vécue comme sans limite, mais qui le condamne à une soumission presque totale. Cette liberté le hisserait au-delà de toute contingence et même la nature est sommée de plier devant elle. Ainsi, face au lien de parenté, longtemps resté un des seuls à ne pouvoir être ni défait ni décidé, l'homme convoque désormais la science pour tenter de choisir comment sera son enfant ou changer les lois pour remettre en cause qui est son père (voir *infra*, chapitre 5). Sans cesse, autour de nous, des experts, des publicités, des artistes le martèlent : tout est possible, il suffit de le décider. Au hasard d'une affiche de cinéma, ces quelques mots, credo écrit sur un ciel bleu : « Une vraie famille, cela se choisit<sup>6</sup>. » Ou la couverture de ce magazine féminin français en mai 2002 : « Mon bébé, comme je veux, quand je veux. »

Dans cette perspective, décrétée comme sans limite, la principale difficulté est de - faire les bons choix», de « bien se diriger » et le libre arbitre va servir de clé de voûte à la conception de la liberté tout entière. Se vivant comme seuls capables de conduire leurs destinées et le monde, et maîtres de le faire comme bon leur semble, les hommes se désignent du même coup pour uniques responsables de ce qui leur arrive, comme si le poids entier d'une situation commune pouvait reposer sur leur pauvre petite tête.

Depuis l'école jusqu'à la retraite, la société se charge de nous le répéter : « Si tu te débrouilles bien, tu réussiras » ; « Ceux qui ont la volonté de s'en sortir, le peuvent. Il suffit de le vouloir » ; « N'importe qui peut se retrouver chômeur mais n'importe qui ne le reste pas ». En creux, vient se nicher là cette notion névrotique de culpabilité. Un orage ? Des inondations ? Un enfant qui naît handicapé ? Cela ne peut être seulement le ciel. Comment quelque chose pourrait-il arriver sans que nous y soyons, nous, un peu pour quelque chose ? Alors, dans son narcissisme absolu, l'homme occidental traîne les maires, les médecins, les ingénieurs

devant des tribunaux pour répondre de la manière dont il devrait pleuvoir ou dont il faudrait naître.

Et, finalement, plus rien, au fond, n'offre prise. Si tout est possible, plus rien n'est réel. Pour l'homme qui se vit comme sujet tout-puissant d'un monde dont il se pose comme séparé, tout finit par se dérober, jusqu'à lui-même

### *L'événement est indécidable*

Toute-puissance et impuissance : ces deux énoncés partagent en tout cas la faculté de maintenir les débats dans une dimension tout à fait abstraite. Certes, la vision que nous avons de nous-mêmes et le récit que nous nous en faisons ne sont pas purs discours : l'homme n'agit pas de la même façon dans une époque où il croit tout pouvoir et dans une autre où il croit n'être rien. En revanche, ce que nous constatons dans l'Histoire, c'est qu'aucune période n'a été seulement ordonnée par les croyances de ses contemporains. Elles en font bien sûr partie, mais comme un élément parmi d'autres.

Pour être tout à fait clair, nous ne sommes pas ici en train d'attaquer ou de défendre un quelconque modèle idéologique. Nous tentons de développer une recherche fondée sur un constat : face à un problème concret, aucune situation ne s'est jamais figée, gelée dans une sorte de position suicidaire de l'humanité où rien ne bougerait plus. Chaque situation palpite au contraire comme un organisme vivant, persévère, se développe. Parfois, émerge une solution. Parfois non. Tout se passe comme si des sujets multiples, dont l'homme mais pas seulement lui, développaient des actions à l'intérieur de la situation. Tenter de comprendre comment cela fonctionne est également une dimension de la situation.

En lisant, par exemple, les récits de la période révolutionnaire en France, on trouve chez leurs auteurs la certitude d'être en train de participer à quelque chose d'important, de spectaculaire, mais pas forcément celle de vivre une rupture, comme si l'homme était toujours profondément exilé de la situation qu'il est en train de vivre. Il y a les jours où rien ne se passe, ceux où arrivent des choses exceptionnelles, d'autres traversés par

des événements cruciaux mais dont nul ne se rend compte ou encore des moments qui paraissent fous pour finalement se révéler sans importance.

Le soir de l'insurrection en Argentine, en décembre 2001, l'anthropologue Norma Fernandez, de l'université de Cordoba, raconte ainsi comment «à l'instant même où Buenos Aires a entendu le président de la Rúa annoncer à la télévision l'instauration de l'état d'urgence, chacun a brusquement arrêté ce qu'il était en train de faire pour descendre dans la rue. Il n'y avait ni mot d'ordre ni concertation. C'était comme la fable du joueur de flûte, que toute une ville suit sans pouvoir s'en empêcher tout en se demandant ce qu'elle fait là. C'était le soir, 22 heures environ, et dehors, il y avait des hommes en pyjama, des femmes en bigoudis, des familles entières avec enfants et chiens, marchant, tapant sur des casseroles et criant pour tout slogan : "L'état d'urgence, tu te le mets au cul." Tous auraient été bien incapables de dire où ils allaient et pourquoi, mais chacun agissait pourtant avec une détermination incroyablement calme, sans haine ni fureur.

«Cela a duré toute la nuit. La veille, personne n'aurait imaginé planifier un défilé de cette ampleur et, sur le moment, personne n'aurait eu l'idée de demander la démission du gouvernement. Pourtant, il a aussitôt dégringolé et deux autres derrière lui. Aujourd'hui, la protestation ne s'apaise toujours pas, presque un an après, sans que nul ne sache exactement vers quoi elle va, comme si elle existait pour elle-même et que ses conséquences n'allaient venir, pour ainsi dire, que de surcroît. Ici, en Argentine, nous avons tous le sentiment très fort de participer à quelque chose d'inouï, mais personne ne peut définir de quoi il s'agit<sup>13</sup>. »

Tout fonctionne dans une succession de microasymétries, de microruptures: cet instant précis où se partageraient les eaux, instaurant une situation nouvelle, cette fameuse image du franchissement du Rubicon, n'existe finalement jamais en tant que tel. À l'inverse, par-delà la peur, l'enthousiasme ou l'horreur, se lit avant tout l'ignorance absolue de ce qui est en train de se jouer. Ou alors il s'agit d'événements fabriqués de toutes pièces, comme le «passage à l'an 2000», le «passage à l'euro», échéances orchestrées et arbitrairement baptisées « changement ». Au bout du compte, c'est d'ailleurs avec un mélange d'étonnement et d'indifférence que l'opinion publique les salue. L'euro ? Soixante-dix pour cent des Européens n'y ont finalement vu aucune différence, si ce n'est la

temporaire difficulté de compter sa monnaie. L'an 2000? Ni le flot de bonheur espéré ni les cataclysmes annoncés. « Bon réveillon », et à l'année prochaine.

L'événement comme véritable rupture, comme crise, relève, lui, d'un indécidable qui échappe à la volonté consciente de ceux qui y participent et ne peut se constater que dans l'après-coup, depuis son lieu de dépassement. Au moment des attentats spectaculaires du 11 septembre 2001 à New York par exemple, des voix se sont aussitôt élevées, partout, pour clamer que rien, désormais, ne serait plus comme avant. Ce qui venait de se passer, que nous vivions si intensément, ne pouvait qu'ouvrir le champ, tout de suite, à un monde changé. Quelques mois plus tard, les choses, une à une, sont revenues à leur place. Mais, dans cinq ans, dans dix ans, ou Dieu sait quand, le 11 septembre 2001 se combinera dans une mosaïque, dont nous ne pouvons aujourd'hui deviner les pièces mais qui dessinera des arabesques aux contours imprévisibles.

Cette autonomie de la situation, cette irréductible part d'ombre à l'intérieur de celle-ci qui la rend incompréhensible pour ses contemporains et donc improgrammable, permet de parler d'une théorie de l'émergence dans le champ des sciences sociales comme d'autres en mathématiques.

Dans sa théorie sur l'infinitésimal, Leibniz évoque lui aussi ce que nous appelons ici « émergence ». Une vague explique-t-il, produit un bruit assourdissant alors même que les gouttelettes qui la composent ne font, elles, aucun bruit<sup>14</sup>. Hegel, quant à lui, préfère débusquer la « ruse de l'Histoire<sup>15</sup> » : dans toute société, chacun vaque à ses activités en ne considérant que ses intérêts propres ; et pourtant, ce fourmillement égoïste sert, au-delà des volontés et des consciences individuelles, un vaste dessein collectif. Selon lui, entre ces deux niveaux, s'instaure un lien de causalité, non pas linéaire comme le définissaient les positivistes mais contradictoire, « dialectique », qui permet ce saut qualitatif.

C'est notamment au nom de cette interdépendance que les militants classiques du changement ou les avant-gardes autoproclamées, les sentinelles des causes décrétées justes continuent à user leur vie et celle des autres depuis des générations à ne chercher dans le présent que les traces d'un futur à venir. Monter une association de quartier, s'investir

dans une lutte pour les sans papiers, dire bonjour à son voisin, ces actes ne sont pas pour eux des manières de mener des vies plus pleines, ici et maintenant. Non, c'est à leurs yeux un travail, un investissement qui ne compte que de manière transitive, en prévision de demain.

Ceux qui croient en cette manière de penser le changement oublient les gouttes, redoutant même d'être l'une d'elles, pour ne s'occuper que de la vague. Mais leur vague est vide, silencieuse. Ils se prennent pour le Chariot des *Temps modernes* qui ramasse un drapeau tombé d'un camion, l'agite comme on s'évente et se retrouve suivi d'une manifestation qui l'acclame comme leader. Ce « coup de Chariot », on le voit tous les jours. Sauf que ceux qui le pratiquent, à la différence de Chaplin, se prennent vraiment pour des leaders. En France, entre les deux tours des élections présidentielles de 2002, des centaines de milliers de personnes ont spontanément défilé pendant deux semaines pour appeler à voter contre Jean-Marie Le Pen. Et que vit-on dans la campagne législative suivante ? Les images de ces foules immenses utilisées dans les spots télévisés des socialistes et des communistes, comme s'ils les avaient eux-mêmes levées. Ne pas prendre le temps de se faire gouttelette. Surfer sur la vague, pas en faire partie...

***L'exigence de la situation : habiter le présent***

L'hypothèse que le changement est dirigé et se passerait du côté du sujet de l'Histoire a pourtant montré ses limites. Il y a là une impasse dans laquelle se sont fracassés tant d'espoirs d'une « autre société ». Celle qui révèle la différence de taille entre la « ruse de l'Histoire » selon Hegel et la théorie de l'émergence. Pour la seconde, entre un événement et son soubassement, il n'existe pas de lien de cause à effet, même contradictoire, mais deux phénomènes ontologiquement autonomes l'un de l'autre. Il s'agit donc aujourd'hui de comprendre un processus sans sujet, ou plutôt un processus où le sujet se trouve à l'intérieur de la situation, paramètre parmi les autres et non plus celui qui la maîtrise.

Et nous en revenons à ces « nous-ne-pouvons-rien », à ces « tous-les-mêmes », à ces « à-quoi-bon » et cette tentation de se laisser porter par le mouvement. Or ce problème n'est pas théorique, mais pratique. Il ne suffit pas que la donne soit là pour que cela fonctionne, pour être à la

hauteur. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part du présupposé que l'individu est avant tout conscience. Dans la seconde, qui correspond à la vie réelle, la conscience n'est qu'un des éléments de la multiplicité de l'homme, même si celle-ci a tendance à s'autoconsidérer comme le tout.

À vrai dire, il n'y a sans doute que l'époque moderne qui «valorise l'indétermination et l'ambiguïté du monde» et voit dans l'«absence de destin» ou dans sa volonté de le dominer un gage de la liberté de l'homme, note le philosophe Pierre Aubenque<sup>16</sup>. Dans la sensibilité grecque telle que la développe par exemple Aristote, «la liberté de l'homme n'a pas partie liée avec la contingence, mais au contraire s'y oppose ». Ce qui définit l'homme libre est précisément le fait «qu'il ne lui est pas loisible d'agir au hasard et que toutes ses actions, ou du moins la plupart, sont réglées». Au contraire, le «propre des esclaves» est que leurs actions « sont laissées au hasard » et « rarement ordonnées au bien de l'ensemble ». Et Aubenque de conclure : au sens moderne du terme, «ce sont les esclaves qui sont libres », alors que pour l'homme grec, la liberté et la perfection se mesurent à la détermination plus ou moins grande de ce qu'il fait. Ainsi, le destin de l'oiseau migrateur est de migrer ; il peut ne pas le faire, mais sa vie sera plus difficile et au fond davantage surdéterminée en n'accomplissant pas le voyage qu'en l'accomplissant : il sera l'oiseau migrateur qui ne migre pas. Au lieu d'être plus libre, celui qui n'assume pas son destin s'y retrouve au contraire enchaîné et il lui revient sous forme de fatalité.

Il existe donc une exigence de la situation, exigence parfois désespérée. Mais habiter le présent est la seule possibilité que nous ayons : c'est là où nous sommes, que nous sommes vivants dans cette notion d'un avenir repensé comme une dimension du présent. Le faire trouve sa raison d'être dans le fait lui-même, où la cause est contemporaine de l'effet. On ne l'accomplit pas pour une promesse, pour un lendemain puisqu'aucun changement n'abolira jamais l'injustice, mais parce que la justice est tout entière dans chaque acte de justice. La seule solution pour l'homme est de s'opposer en situation, sans garantie d'en connaître jamais le résultat.

---

## **De la résistance**

« La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie. »

Gilles Deleuze

Le mot est tentant. Résistance. Depuis le début de cette contre-offensive, il n'est pas de lieu où il ne fût spontanément chanté, scandé, peint sur les murs ou les banderoles, tant le terme sonne clair, évoque à la fois la lutte contre le pire tout en portant en lui une exigence de liberté. À la fois mot d'ordre et cri de ralliement, il possède dans notre culture ce côté commode de se suffire à lui-même : il permet de ne pas se prononcer sur la suite des événements, de faire l'impasse sur l'«après». Et autorise ce tour de passe-passe de rassembler sans avoir besoin de préciser pour quoi précisément.

Derrière son apparente franchise, c'est comme si, en fait, le mot et son utilisation révélaient davantage les tâtonnements, les débats internes de cette nouvelle subjectivité contestatrice, que ses affirmations.

### ***Les effets pervers de la logique d'affrontement***

Dans le mouvement actuel, un des enjeux est son autoaffirmation, son identité. Lutter pour la première fois sans modèle, sans programme, sans parti ? Lutter sans viser le pouvoir, ni connaître à l'avance le point d'arrivée ? Très bien. Mais alors quoi ? Alors comment ? Si la nouvelle radicalité puise là aujourd'hui sa force, elle y attrape aussi le vertige.

Or il est une tentation efficace, puissante pour rassembler : la logique d'affrontement, qui donne tout à la fois une identité, un sens. «Être contre» réunit bien plus sûrement qu'«être pour». Cela galvanise, permet de s'épargner l'incertitude de construire soi-même. Mais à une condition : accepter que ce soit l'ennemi qui vous définisse, vous légitime, ordonne



votre vie. Dans un mouvement de pure extériorité, la raison d'être se puise non dans sa propre construction mais dans celle de ce que, précisément, on voudrait combattre. Et se forme un rassemblement d'individus, fondé sur une identité close et exclusive, qui se structure autour d'une raison d'être dont la seule qualité intrinsèque, le principal signe de reconnaissance tient dans le fait de ne pas être l'autre. « Nous sommes ceux qui ne sont pas comme ceci. » Ou bien : « Ceux qui s'élèvent contre cela. »

Un des bords auxquels se heurte aujourd'hui la subjectivité contestatrice est cette logique d'affrontement, qui provoque un type d'unité très problématique, une confiance dangereuse et irréfléchie en sa propre supériorité : chacun se vit comme celui qui sait déjà, ou plutôt en a l'« impression ». Cette conviction d'être forcément les « tout à fait gentils » contre les « 100% méchants » a souvent poussé les contestataires à voir l'humanité en habit de fantaisie. Ainsi quelqu'un qui souffre serait forcément épris de liberté. Ou un militant posséderait, par essence, un bouclier le protégeant des impuretés.

Aujourd'hui encore, l'alternative se montre souvent absolument désarmée quand se découvre en son sein ce qui est pudiquement appelé un « problème ». Dans un groupe d'alternatifs argentins, principalement composé de familles nombreuses, une des figures charismatiques se révéla être pédophile. Drame. Évoquer ce que tout le monde avait fini par savoir nécessita des mois : pour beaucoup, cette découverte paraissait déjà invalider l'expérience dans son ensemble. Que tous, ici, ne soient pas immaculés entraînait irrémédiablement l'effondrement de tout le projet. Quelques familles partirent, mettant d'ailleurs en avant ce qu'elles estimaient être un échec collectif plutôt que la nécessité de protéger leurs enfants.

Mais désormais, que faire ?, se demandèrent ceux qui étaient restés. Livrer l'homme à la police, à laquelle le groupe s'était régulièrement affronté et dont chacun connaissait les méthodes ? « Ce n'est pas possible de protester contre la répression et de les appeler dès qu'on a un problème », estima une mère. Cette solution aurait de plus laissé le champ libre à toutes les campagnes de dénigrement ou permis à la police de lancer ces enquêtes pour lesquelles elle cherchait depuis toujours un prétexte. « Il faut pourtant protéger les enfants. Et puis, nous nous

battons pour la justice. C'est le moment de savoir comment on s'en occupe. » Fut finalement décidée une mesure de bannissement : le groupe construisit une petite maison très à l'écart des autres, où l'homme fut consigné avec l'obligation de ne pas s'en éloigner sans invitation formelle. Il accepta cette mesure, appliquée depuis dix-huit mois à l'heure où ces lignes sont écrites.

Individuellement ou collectivement, se cultive aussi dans la logique d'affrontement cette fausse assurance de savoir où on va, dans la gaieté artificielle d'une promesse floue. Dans le «contre», c'est à nouveau cette fameuse corde de l'espoir qui vibre, celle qui fit marcher au pas cadencé des générations de militants. Et que sonne le fameux «Quand on aura gagné... ». Faisant ainsi miroiter le futur, elle permet surtout d'oublier le présent, la vie. S'affronter au «mal» suffit, pense-t-on, à fournir un sens à ce que l'on fait et le bien ne pourra qu'advenir. Ce n'est que très secondairement que se pose la question : en quoi le monde auquel nous pensons serait-il meilleur ? « Si le monde était selon ton cœur », écrit le poète Pessoa, «il serait selon ton cœur, voilà tout... »

Quand celui qui questionne le monde se fonde simplement sur l'idée que celui-ci est mauvais et que sa seule pratique s'inscrit dans l'affrontement, cette logique produit généralement l'inverse de son but affiché. Qui que soient les protagonistes, se fabrique une sorte de mimétisme entre ennemis. «Il faut terroriser les terroristes», disait Charles Pasqua, lorsqu'il était ministre de l'Intérieur pendant les attentats en France en 1939. Sous mille variantes, les formules de ce type n'en finissent de revenir chez les généraux algériens de la «sale guerre» ou chez les activistes péruviens de Sentier lumineux, chez les ministres occidentaux après le 11 septembre 2001 ou chez les FARC en Colombie : « La peur doit changer de camp », « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté », «Pas de justice pour les ennemis de la justice»..

Mais alors, à la fin, comme on dit dans les contes, c'est forcément le terrorisme, d'un bord ou de l'autre, qui gagne. Quand on utilise pour combattre les mêmes méthodes que celui qu'on combat, quelle différence y a-t-il entre les uns et les autres? Qu'elles soient d'opposition ou conservatrices, revendiquées au nom d'une restauration ou d'une révolution, le désastre de ces stratégies guerrières ne connaît aucun

contre-exemple dans l'Histoire : les meilleurs pour chasser le mal deviennent les pires sitôt la victoire célébrée.

L'historien Pierre Vidal-Naquet a fort bien décrit ce phénomène <sup>17</sup> : « On pourrait peut-être proposer l'axiome suivant: toute conception apocalyptique de la Révolution, c'est-à-dire toute conception qui pose en principe qu'à un État souverainement mauvais a succédé ou succédera brusquement un État souverainement bon - que ce soit après l'"éclair de Juillet" dont parlait Michelet ou après l'insurrection du prolétariat de Petrograd -, toute conception bâtie sur ce modèle est de nature à favoriser la naissance d'un état tortionnaire. La société sans classes peut apparaître légitimement comme l'horizon de l'Histoire, mais, dès lors que ce concept se transforme en mythe, celui de la fin de l'Histoire, "il engendre toutes les conséquences des mythes utopiques quand leurs porteurs arrivent au pouvoir": un "cycle infernal" où se succéderaient "le monde douceâtre de la société du spectacle et celui tragique de l'univers tortionnaire". »

Un militant parisien, porteur de valises aux côtés des combattants du FLN durant la guerre d'Algérie, se lamentait récemment que son engagement contre l'État colonial français ait au bout du compte contribué à donner naissance au régime des généraux à Alger. Fallait-il pour autant ne rien faire ? Là est le pari tout entier : on s'engage parce que le présent l'exige, sans garantie. Au commencement de l'action, l'objectif n'existe pas en tant que tel : jamais ne se lèvera ce jour, qui viendrait forcément après le « Grand Soir », où naîtra l'État parfait de justice et de liberté. Le but se dessine, se redéfinit à chaque pas, sans jamais s'achever. Ainsi, le fameux slogan « la fin justifie les moyens » ne peut fonctionner, tout simplement parce que cette fin n'existe pas en tant que telle. Immédiatement, s'enclenche un nouveau rapport de forces et c'est dans chaque moyen, dans chaque acte, que le but existe dans sa totalité. Nous ne pouvons plus dissocier moyens et fin, tout au plus identifier la fin dans chaque moyen. Toute politique qui tend à différencier la fin et les moyens et prétend connaître le pas nécessaire pour l'avènement d'une fin donnée ne fera que rétablir une politique de l'attente et de la discipline.

En 1943, une conversation sur l'art et ses exigences entre les écrivains Georges Bataille et Maurice Blanchot raconte au fond la même chose par une autre voie. C'est Bataille qui raconte : « Je lui dis : "L'expérience

intérieure n'a ni but ni autorité qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d'un but qui la justifie, du moins subsiste-t-il un vide." Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive. J'insiste, décrivant l'expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit : "L'expérience elle-même est l'autorité."<sup>18</sup> »

### *Le piège du pouvoir*

Si, malgré leurs échecs permanents, manichéisme et logique d'affrontement ont si longtemps survécu aux grandes mutations sociales comme une sorte de nécessité, c'est qu'ils restent en général la seule façon dont la culture occidentale pense le changement, la «voie naturelle» pour mener une révolution, quel qu'en soit le drapeau.

La logique d'affrontement plonge évidemment ses racines dans un passé bien plus profond et universel que le seul capitalisme, même si leur rencontre a potentialisé l'un et l'autre. Certains penseurs modernes, comme Engels, ont avancé l'idée que la société dominante est celle qui possède le mode de production le plus performant. Mais la majorité serait plutôt sur ce point précis du côté de Marx, pour qui la violence est « l'accoucheuse, la sage-femme de toute société nouvelle ». Alors que la plupart des grandes civilisations ont toujours considéré la notion de permanence comme une valeur essentielle, bien plus positive que celle de changement, lequel ne pourrait advenir qu'après un long et vaste travail de concertations, d'arrangements, de va-et-vient.

C'est la vision inverse que portent en eux les femmes et les hommes d'Occident : pour eux, le changement serait bon par essence, une notion intimement liée à celle de « progrès » et de « modernité ». Chacune de ses avancées, considérée comme nécessaire, se doit d'être une conquête, pour laquelle il faut lutter, vaincre, écraser ce qui résiste : un bon triomphe est celui qui s'arrache par la force - alors que le fait de convaincre ou de négocier, signe de sagesse et de réussite dans la culture indienne, par exemple, est toujours vu par nous comme l'arme des lâches, des traîtres ou des rusés. À nos yeux, liberté et légitimité égalent domination<sup>19</sup>.

Au fond, dans la modernité, perdue sous des formes différentes cette croyance que l'Histoire se construit sur des champs de bataille : le fait de remporter la victoire ne sacre pas tant la supériorité des armes que la légitimité d'une cause, dans une sorte de persistance de ce que le Moyen Âge appelait le «jugement divin». Plus que la raison du plus fort, le triomphe couronne la plus forte des raisons: si celui-là a gagné, c'est bien parce que sa cause était la plus juste. Après la Seconde Guerre mondiale, aucun mouvement contestataire ou groupe révolutionnaire, des Blacks Panthers aux guévaristes en passant par l'extrême gauche allemande, n'aurait imaginé fonctionner sans une « avant-garde armée », en principe élément parmi d'autres, mais qui de fait polarisait le mouvement entier. Officiellement, tous affirmaient avec plus ou moins de sincérité que les « politiques» contrôlaient les « militaires». Peut-être. Mais la politique elle-même était alors armée. Et, confusément, ces militants ne concevaient pas la victoire autrement qu'au bout du fusil: vaincre le mal passait forcément par son « éradication ».

Finalement, il y a deux façons de rester dans la dimension du pouvoir - en tant qu'institution centrale - et de se laisser aveugler par lui : le convoiter ou l'affronter. L'une comme l'autre, quand elles deviennent l'activité essentielle d'un groupe ou d'un parti, s'ancrent dans le même présupposé : le pouvoir serait le lieu de la toute-puissance, d'où se contrôle le monde et se fabriquent les émergences sociales. «Quand nous contrôlerons le pouvoir (ou quand notre ennemi sera vaincu), alors les choses changeront, le peuple nous soutiendra. » Et, dans les deux cas, c'est l'impasse.

Quiconque arrive au pouvoir et croit qu'il peut, depuis cette place, mener la société, n'a plus le choix qu'entre la reculade ou la dictature. À Cuba, par exemple, au moment de la victoire de Fidel Castro, des comités de défense de la révolution (CDR) ont été mis en place dans chaque quartier, instances supposées de «contre-pouvoir», pour relayer et faire remonter les désirs populaires vers les dirigeants.

Quelques années plus tard, ils sont devenus l'exact contraire de ce projet, la courroie de transmission non pas de bas en haut mais de haut en bas, des organes de contrôle non sur le régime mais du régime.

L'autre configuration, celle de la reculade, a pu s'observer en France en 1981, quand François Mitterrand, après des décennies où la droite gérait le pays, a mené campagne en proclamant le « changement » sur affiches géantes. Ce qui l'a porté à la tête de l'État n'était pourtant ni un putsch ni une lutte armée, mais un profond désir d'« autre chose », volonté majoritaire exprimée légalement par les urnes. Le problème est apparu ensuite, lorsque le nouveau président a considéré qu'il incarnait le « changement » : il a écrasé les fourmillements, dissout tout ce qui bougeait, gelé les initiatives, la plupart du temps d'ailleurs avec l'accord des intéressés.

À quoi bon, en effet, continuer à lutter maintenant qu'il est là ? Systématiquement, que se soit au Chili avec l'élection de Salvador Allende ou au Nicaragua avec la victoire militaire du Front sandiniste de libération nationale, la prise du pouvoir a été généralement interprétée par la population comme un aboutissement : ça y est, le travail est fait, tout le monde peut rentrer chez soi. C'est d'ailleurs ce qu'avait lancé aux Argentins Juan Domingo Perôn, après avoir été confirmé à la présidence de la République en 1974 : « L'objectif était que je sois là. Maintenant, de la maison au travail et du travail à la maison. » Et ça marche. Faire appel à une pseudo-responsabilité de chacun, ce fameux «soyons sérieux et raisonnables», a toujours bien fonctionné.

#### ***Un autre rapport à la violence***

Dans la nouvelle radicalité aujourd'hui, un pas de côté commence à s'esquisser. Nous l'avons vu, la prise de pouvoir ne se pose plus, pour la majorité de ces contestataires, comme l'objectif principal. Le rôle de la force et la place des armes semblent s'être décentrés d'eux-mêmes. Même si ce n'est sans doute pas la raison unique, tout se passe aujourd'hui comme si les rares mouvements qui placent toujours le pouvoir au centre de leur action sont aussi ceux qui continuent à se structurer autour d'une «avant-garde armée» et plus globalement du triptyque classique, parti-journal-force militaire clandestine. C'est le cas par exemple des indépendantistes basques en Espagne, en lutte contre le gouvernement de Madrid depuis les années soixante et aujourd'hui aussi en première ligne des manifestations antimondialisation à Nice ou à Gênes.

Beaucoup plus isolés pourtant au plan international, bien plus éloignés en apparence de la nouvelle sensibilité contre le néolibéralisme et sans contact ou presque avec les rebelles des contre-sommets, les émeutiers algériens en Kabylie ont paru au début de la contestation en avril 2001 paradoxalement plus proches de ces courants par leur mode d'action que les Basques : refus d'un parti, refus d'un leader et instauration d'une présidence tournante du mouvement pour tenter de le protéger aussi bien des rafles de la police que des appétits de quelques-uns à vouloir le contrôler. À Tizi-Ouzou, la capitale régionale, à qui demande à un gamin dans la rue où on peut rencontrer un délégué, il répond sans ciller : « Nous sommes tous des délégués. »

Dans l'Algérie plongée dans la sale guerre depuis 1992, la facilité ou la tentation de s'armer, de créer une branche militaire pourrait sembler plus forte qu'ailleurs. Mais, pendant plus d'un an et demi (et sans présager de situations parfois très changeantes dans ce pays), nul n'a vu voler autre chose qu'une pierre face aux kalachnikovs des gendarmes. «Le pouvoir n'attend qu'une chose pour nous écraser avec la bénédiction générale : que nous passions aux groupes armés. Il joue la provocation, instrumentalise des pseudo-radicaux», raconte un jeune garçon dans la région de Béni-Douala <sup>4</sup>. « Pour nous, il n'en est même pas question. La situation d'injustice et d'humiliation en Algérie ne sera pas résolue par une guerre de plus. » Loin de se replier sur leurs particularismes régionaux, les émeutes de Kabylie se sont au contraire étendues à de larges poches dans le pays.

Mais surtout, le rôle symbolique de la violence dans la contestation s'est aujourd'hui profondément modifié. Si elle a occupé une place aussi importante pendant des générations, dans l'Amérique latine des dictateurs ou l'Europe des années soixante-dix, c'est qu'elle était dans le fond identifiée à l'engagement existentiel : s'engager, c'était prendre les armes ou côtoyer ceux qui les prenaient. Là se situait le point de rupture entre adhérer à des idées, défendre une opinion, et risquer son existence pour « mettre le corps » et pas seulement la tête.

Certes, certaines communautés hippies américaines ou les «Indiens métropolitains» italiens parlaient d'un «désir différent », d'un engagement qui consisterait simplement à vivre autrement plutôt qu'à se battre pour changer la société afin que tous puissent le faire. Mais, pour

la plupart, le critère de radicalité restait la violence. c'était d'ailleurs moins le recours aux armes en soi qui était perçu comme radical (puisque des oppositions armées pouvaient être « réformistes »), que les exigences de vie liées à ce mode de lutte, réalisant la fusion entre le «vouloir» et le «faire» dans l'instant présent, donnant le sentiment d'une vie totale et pleine. Pierre Goldman, condamné à Paris dans les années soixante-dix pour le meurtre contesté d'une pharmacienne et figure emblématique du gauchisme français, fut tout entier traversé par cet esprit de l'époque: «Je rêvais de guerre civile, de guerre antifasciste, d'un vrai retour du temps, de l'Histoire. J'étais disponible pour toute aventure révolutionnaire, si désespérée fût-elle, pourvu qu'elle me jetât dans un affrontement historique authentique<sup>20</sup>. »

Or, aujourd'hui, cette image du combattant ne monopolise plus la question de l'engagement existentiel. Histoire de sensibilité d'abord, de sens commun, cet air que nous respirons tous. Vécu comme nécessaire ou du moins inéluctable tant qu'on pensait qu'il fallait un peu forcer la main aux événements pour changer le monde, l'usage de la violence n'est plus ressenti comme forcément légitime. Mais surtout, la ligne de partage ne passe plus là : des occasions nouvelles de vivre autrement se dessinent, où l'action armée ne joue aucun rôle. Les raisons d'un engagement -au sens où celui-ci tisse et retisse une vie - relèvent d'autres critères, économiques par exemple.

#### *« Décrochages »*

À Millau, en juin 2000, lors du grand rassemblement qui s'est tenu à l'occasion du procès de José Bové, plusieurs débats ont ainsi tourné autour de ce qu'on appelle les «décrochages<sup>6</sup>». Une femme d'une quarantaine d'années a raconté qu'elle travaillait pour un grand laboratoire pharmaceutique. Bon salaire, train de vie confortable, les crédits de la maison et le supermarché le week-end. «Je me suis rendu compte que je perdais ma vie pour un système médical que je réprouve, coincée par les échéances bancaires. J'ai tout plaqué pour tenter de faire une ferme bio. » Un groupe d'ex-publicitaires lyonnais a abandonné une vie dorée de jeunes cadres pour un petit atelier graphique dont l'essentiel de l'énergie vise à tourner la pub en dérision. Un salarié d'une usine d'armement de Thomson prenait des notes : «Je sais que ce que je fais est



dégueulasse, mais je n'ai pas encore osé sauter le pas, renoncer à ma vie de salarié. J'essaye de comprendre comment ont fait ceux qui en ont déjà eu le courage. » Autour de lui, chacun évoquait ce qui est ou sera l'acte d'émancipation : quitter les grandes villes, vivre du RMI...

Si la nouvelle radicalité utilise la violence dans certaines situations, si les uns la contestent et les autres la revendiquent, elle apparaît surtout comme diffuse, populaire, souvent spontanée et sous les formes les plus diverses. En Argentine, au hasard d'un samedi de mai 2002 où les prix ont une fois de plus flambé, une vingtaine de femmes d'une association de quartier bloquent un supermarché sur Rivadavia, une des grandes avenues du centre de Buenos Aires (quelques semaines plus tôt, le magasin avait déjà été pillé par un groupe de gamins du quartier). Les policiers s'interposent devant le mur du supermarché, fine paroi vitrée qui sépare ces deux Argentine, celle de ceux qui ont encore les moyens de faire leurs courses et celle de ceux qui ont décroché du système (à vrai dire, il en existe une troisième, celle des décideurs, politiques ou grands patrons, qui n'osent plus se promener en cravate dans la rue de peur de se faire alpaguer).

«On veut simplement qu'ils nous donnent du lait. On n'a plus rien», explique une secrétaire d'une trentaine d'années, sous une banderole «On a faim»<sup>21</sup>. Le gérant du supermarché finit par apparaître: «Vous faites du racket. Essayez de vous comporter comme des gens honnêtes. » Une femme rigole: «Nos enfants meurent et vous venez nous parler de civisme. Après, on va faire la même chose à une pharmacie. » Dans le magasin, les clients sont bloqués. L'employé lâche prise. «Combien de litres voulez-vous?» Deux femmes répondent en même temps. L'une dit : « Cent. » L'autre : « Cinquante. » L'employé en promet soixante, arrondit de lui-même avec quelques kilos de pain en plus à condition que le tout soit livré « à un endroit éloigné, où les clients ne pourront pas voir que nous avons cédé ».

Aux défilés contre les différents sommets internationaux, certains manifestants, entre autres les Américains des Black Blocks qui veulent « réinsérer l'action au sein de la protestation pour faire la politique au lieu de la dire » provoquent les policiers, brisent des vitrines, tentent de percer les barrages. Mais, à quelques rares exceptions près, aucun groupe

ne se structure autour d'une «avant-garde armée», ni même n'a constitué une aile militaire, comme ceux des générations précédentes.

C'est d'ailleurs pour l'avoir fait que les zapatistes du Chiapas ont été tenus par certains à l'écart de plusieurs «forums sociaux». Mais le sous-commandant Marcos, marquant clairement une rupture avec le «narcissisme impuissant des révolutionnaires en treillis et des martyrs qui avaient raison », s'est souvent expliqué à ce sujet : « Le zapatisme est un mouvement social et, dans le cas des mouvements de rébellion armés, il ne faut être ni ceux qui perdent ni ceux qui gagnent, mais ceux qui persistent. Ce qui se joue aujourd'hui, c'est une solution au conflit et nous demandons à tout le monde : aidez-nous à perdre. Nous ne souhaitons pas donner à ce pays un chant patriotique, un héros frustré de plus dans la longue liste des défaites que nous avons connues. [...] En ce sens, nous avons perdu la vocation de la mort. [...] Un militaire - et je me compte parmi eux - est définitivement un homme absurde ou irrationnel, parce qu'il a la capacité de recourir à la violence pour convaincre. Finalement, c'est ce que fait un militaire lorsqu'il donne un ordre: il convainc par la force des armes. C'est pour cela qu'à notre avis les militaires ne doivent jamais gouverner, y compris nous autres, parce que ceux qui ont eu recours aux armes pour faire valoir leurs idées n'ont que très peu d'idées. Pour nous, les mouvements armés, si révolutionnaires soient-ils, sont fondamentalement des mouvements arbitraires. En tout cas, ce que doivent faire les mouvements armés, c'est poser le problème et puis se retirer sur le côté. Après sept ans de vie dans les communautés, c'est ce que nous sommes en train de faire. Parmi les erreurs que nous avons commises, il y a celle de ne pas avoir compris cela assez vite. Aujourd'hui, les municipalités autonomes ne font même plus attention à nous<sup>22</sup> .»

Personne n'a réussi à échapper à la laborieuse discussion sur le rôle de la violence dans la nouvelle radicalité, avivée par le discours dominant. Celui-ci s'obstine en effet à vouloir en faire un débat, posé dans les termes d'antan. Le moindre caillou jeté devient un acte de barbarie d'une dangerosité extrême<sup>23</sup> , comme pour dire : les méchants ou les pires, ce ne seraient pas nous, mais eux. Car tout cela ne peut qu'annoncer les prémices d'une escalade forcément terroriste, contre laquelle tout l'appareil répressif doit être déployé, sans pitié. Au prétexte de quelques échauffourées ou McDonalds détruits, un mouvement entier se trouve de fait criminalisé, pris dans une tornade d'amalgames particulièrement

déchaînée depuis les attentats du 11 septembre : manifestations empêchées, rafles, saisies de matériel. Cette volonté d'assimiler la contestation d'aujourd'hui à la lutte armée d'hier prouve en tout cas une chose : les gouvernements s'estimeraient bien plus à l'aise, aussi bien dans leur discours que dans leur action (ce qui ne veut pas dire plus efficaces) face à la seconde qu'à la première.

### *Optimisme de la volonté ou pessimisme de la raison*

À l'intérieur du mouvement, cette manière de poser les termes du débat paraît surtout tout à fait décalée. Hormis certains cadres d'Attac ou représentants d'organisations non gouvernementales qui continuent à tonner contre les « casseurs » ou les « parasites » et à vouloir s'en démarquer, nous arrivons plutôt aujourd'hui à ce moment historique où cohabitent plusieurs manières de « résister ».

Il peut arriver qu'elles se piègent l'une l'autre, dans une sorte de cercle vicieux. En février 2002, exemple parmi d'autres, un groupe écologiste radical en Allemagne souhaite barrer la route par la force à un convoi de déchets nucléaires non retraitables et dangereux, en partance pour un des sites-poubelles de l'Europe. La discussion s'éternise. Aucune crainte face à l'usage de la violence : chacun est d'accord pour estimer que la légitimité ne coïncide pas forcément avec la légalité. En revanche, certains participants estiment ce type d'action absolument vain, « sans aucun sens » : n'est-il pas absurde de s'opposer au stockage des déchets, alors que le véritable problème est leur production ? Or s'attaquer à celle-ci, complexe, multiforme, paraît absolument hors de portée.

Forts de leur compréhension des structures dominantes, ceux-là soulignent que leurs mécanismes - dont la dégradation de la planète - fonctionnent pour ainsi dire sans sujet, avec des sous-structures autonomes qui s'articulent entre elles, indépendamment de toute volonté. De fait, il n'y a sans doute personne en Europe, y compris parmi les gouvernants, les agriculteurs à haut rendement ou les industriels, qui ne souhaiterait, comme ces écologistes, voir la pollution diminuer et la production de déchets toxiques s'arrêter définitivement. Mais avec autant d'unanimité et de sincérité, tous s'écrient en chœur : « Nous sommes pris dans le fonctionnement d'un monde où rien n'est possible. » En bloquant

le convoi, «et plus généralement en nous attaquant à des personnes ou des bâtiments, nous aurons l'air d'adolescents attardés», s'agace un des participants, opposé à cette action<sup>10</sup>.

Cette attitude est considérée comme « absolument lâche » par une autre partie de l'assistance : « Une façon de chercher midi à quatorze heures, de se débiter face à des injustices criantes que plus personne n'ignore. » Alors que, sur tous les continents, de plus en plus de gens se révoltent, chargent en cavalcades serrées les banques au Canada, les institutions dans les contre-sommets, les terres au Brésil, « nous devrions rester les bras ballants » ?

Dans ce débat, les uns comme les autres prennent en otage le réalisme pour étayer leur position. Mais ce sont surtout deux conceptions de l'Histoire qui se heurtent: optimisme de la volonté contre pessimisme de la raison. Les premiers, partisans du blocage ferroviaire, continuent de voir l'homme comme le sujet de l'Histoire : un groupe donné détermine une action en vue d'un but. Et ainsi change le monde. Cette vision se heurte pourtant, en permanence, à la complexité des structures. Même avec les meilleures intentions du monde, même avec des ministres appartenant à des partis écologistes dans beaucoup de gouvernements européens, le continent est toujours aussi peu « vert ». Dans chaque pays, existent ainsi un ou deux de ces leaders qui font partie du folklore et qui déclarent la main sur le cœur à chaque campagne : si j'étais au pouvoir, je supprimerais l'injustice, l'oppression et la pollution. Les électeurs les considèrent généralement comme honnêtes et nul ne doute de leur bonne volonté. Mais ils ne croient plus à ceux qui prétendent orienter le cours de l'Histoire, puisqu'on les a en général convaincus que celui-ci s'écoulerait au-delà de toute volonté.

Dans les années soixante, le structuralisme avait avancé une forte critique de l'intentionnalité et tenté de reconsidérer le changement social sans esquiver la complexité. Son talon d'Achille fut la difficulté d'expliquer des phénomènes historiques où des sujets s'affrontent à d'autres sujets - les grèves ouvrières contre des patrons, les affrontements avec la police -, précisément au moment où ce type de protestation était au plus fort. Une phrase en particulier resta plantée comme une banderille et fit office d'épithète du mouvement : « Et pourtant, les structures ne descendent pas dans la rue. »

L'effondrement du courant structuraliste, enterré avant d'être arrivé à maturité, l'échec d'une contestation sociale fondée sur le seul optimisme d'un sujet capable de changer l'Histoire ont sans doute permis l'essor des courants dits « postmodernes ». Pour eux, l'homme subit l'Histoire : nous ne pouvons rien contre les structures complexes. Ce pessimisme de la raison, nous le retrouvons chez nos militants allemands qui refusent de bloquer le convoi.

C'est précisément sur ce point que s'agence ce terrible va-et-vient entre l'intentionnalité du sujet et le poids des structures, dont les tenants respectifs s'affrontent trop souvent en pure perte.

Il est vrai que nul ne dirige les structures. Mais il est vrai aussi que certains secteurs sociaux pâtissent de la situation, alors que d'autres en profitent. Faut-il pour autant considérer ces « bénéficiaires » comme ceux qui décideraient, gouverneraient ? C'est vrai, à la marge. Occuper des lieux de pouvoir, qu'ils soient économiques ou politiques, implique à des degrés très différents une part de responsabilité dans l'ordre social, au moins quant à sa pérennisation. Pour une série de raisons, et toutes ne sont pas comparables, on peut se mettre du côté de l'injustice, se laisser conduire par elle ou l'appuyer. L'un va dire qu'il ne peut faire autrement, l'autre au contraire revendiquer sa position comme un choix. Responsables, oui mais pas coupables au sens où aucun n'est le créateur de ce à quoi il participe. Le concept de culpabilité impliquerait tacitement l'idée d'une volonté agissante, capable de déterminer ces superstructures. En ce sens (et celui-là seulement), estimer un homme politique « coupable », c'est d'abord lui supposer une puissance imaginaire : il suffirait dans ce cas de le remplacer par un autre. L'humanité n'a pas été avare de cette solution. On en connaît le résultat.

En vérité, dans ce débat, chacun a tort et raison à la fois : les structures sont en effet sans sujet et sans intentionnalité ; et, en effet aussi, certains en profitent et agissent de manière à les faire perdurer. Tous les deux se trompent en revanche dans la mesure où ils ne regardent qu'un des deux côtés de ce fonctionnement. Ce n'est pas l'un ou l'autre : une action place chacun face à ses responsabilités d'être prêt à assumer un affrontement contre ceux qui défendent les structures de l'injustice ; et un conflit, aussi important soit-il, ne résoudra jamais un rapport de forces ni ne suppléera au véritable travail de construction de l'alternative, à l'élaboration d'une

multitude de pratiques. C'est d'ailleurs ainsi que fut tranché ce débat : l'action contre le convoi allemand eut bien lieu.

### *Qu'est-ce que la résistance ?*

«Des journalistes et des hommes politiques n'arrêtent pas de nous demander si nous sommes pour ou contre la violence», raconte un proche du mouvement anglais Reclaim the Street, apparu en 1995<sup>24</sup>. «C'est absurde. Cela me rappelle le débat sur l'avortement. Ce n'est pas parce que l'acte d'interrompre une grossesse serait une expérience formidable que certains militaient pour qu'il soit autorisé. Ou bien parce qu'ils voulaient réguler les naissances par ce moyen. Ou encore l'imposer à toutes les femmes. Il s'agissait de faire reconnaître officiellement et publiquement que, dans certaines situations, on ne peut pas agir autrement. Avec la violence, c'est pareil. » L'affrontement n'est plus le pivot d'une lutte et la violence ce moyen qui permettrait de changer la société : elle est simplement un des moments de la contestation, corollaire important mais toujours secondaire que chacun doit évaluer et assumer en fonction de chaque situation.

«Nous ne sommes pas des commissaires politiques qui viendraient juger ce que chacun a le droit de faire ou pas », explique de son côté une Romaine des Tutte Bianche, un des groupes italiens alternatifs les plus actifs<sup>24</sup>. «Cette question ne peut être hypothéquée sur le mode politiquement correct en proclamant la main sur le cœur au tribunal des bonnes consciences: quoi qu'il arrive, nous promettons d'être non violents. Il y a des moments extrêmes, des actes d'autodéfense, des seuils dans lesquels un moyen qui n'est pas positif en soi, le devient en situation. Quel que soit le mode d'action décidé, c'est d'ailleurs la seule question que nous nous posons : est-ce que cela fera avancer notre quête de justice ou non ? Est-ce que la résistance passe par là ? »

Résister. Le terme revient tout seul, sans cesse. Difficile pourtant de l'entendre sans y percevoir d'écho : ce mot a un passé. Il reste intimement lié à une situation d'exception, à ces «accidents» de l'Histoire qu'on tente d'abolir, comme l'établissement brutal d'une dictature ou l'occupation d'un pays par un autre. Ceux qui s'engagent alors dans la résistance n'ont généralement qu'un souhait pour programme : que le monde redevienne

comme avant cette catastrophe. «Alors, il s'agira tout simplement d'être heureux.»

Pour un temps, la vie se retrouve soudain disciplinée par une stratégie qui vise à résoudre un problème ponctuel et la transforme en une existence à sens unique. Ces résistants racontent volontiers que ce qu'ils vivent ressemble à une sorte de parenthèse, une existence hors la vie qui n'a rien à voir avec le cours habituel des choses et qu'ils n'ont jamais pensé que celle-ci pourrait durer toujours. Et encore sont-ils souvent bien seuls.

Par un effet de perspective, le prisme de l'Histoire et de l'actualité nous donne souvent l'impression que ces temps d'oppression sont des périodes tout entières suspendues aux moustaches d'un dictateur. Aujourd'hui, lorsqu'un journaliste se rend dans un pays au régime autoritaire, c'est d'ailleurs presque exclusivement ce qu'il va chercher : les opposants, les résistants, les partis interdits, les prisonniers d'opinion. Et il se retrouve toujours effaré de voir qu'autour d'eux, une majorité continue à travailler, à avoir des enfants, des peines et des joies. Que la vie continue, certes plus pénible, plus misérable ou plus humiliante, mais qu'elle continue. En Tunisie, où chacun respire sous haute surveillance, où un mot peut conduire en prison, une employée de la capitale raconte ainsi, à l'occasion d'une de ces multiples élections dont les résultats sont toujours connus d'avance : «Moi, le pouvoir m'importe peu. Les élus m'indiffèrent. Ce qui occupe les jours et les nuits des mères tunisiennes, notre grande affaire, c'est le mariage de nos enfants. »

C'est bien pourquoi identifier la résistance contre le néolibéralisme à celle contre une dictature a quelque chose d'artificiel, qui nous plonge dans la virtualité : un régime d'oppression ou d'occupation est un élément qui tente de s'imposer dans une situation pour devenir hégémonique, mais qui ne la constitue pas en soi. Alors que le capitalisme, lui, n'est pas un soubresaut historique: c'est une forme de civilisation, un long cheminement de la pensée, de la culture, de la vie, dont nous faisons tous partie.

C'est là tout le problème. Certes, la «mondialisation» implique des zones entières dévastées par la famine sur une planète en surproduction, ou des médicaments indispensables refusés à ceux qui ne peuvent les payer,

alors qu'ils sont largement disponibles. Mais le fait demeure que cet ordre capitaliste n'est pas un simple régime politique. Ce n'est pas parce qu'il y a quelque chose de monstrueux qu'un monstre existe et les chasseurs peuvent bien tourner autour du Loch Ness, rien n'en sortira.

Or la résistance contre le néolibéralisme part parfois du principe qu'on pourrait traiter comme le premier putschiste venu une période entière de l'Histoire de l'humanité. Cette civilisation, qu'il faut bien voir comme nôtre, ne peut être pensée comme un élément qui nous serait extérieur, un vernis dont il suffirait de se débarrasser pour arriver au bonheur : elle est l'étoffe dont chacun de nous est tissé, y compris et à plus forte raison lorsque nous en sommes les victimes. Consciemment ou non, nous ordonnons nos existences selon sa logique, celle d'individus isolés, petites entités séparées du monde et des autres.

#### ***Le néolibéralisme est en nous***

Même si nous avons toutes les raisons de condamner le néolibéralisme, même si d'autres idéaux apparaissent bien plus généreux ou désirables, celui-ci a réussi à se «faire monde». Et tout ordre social est supérieur à n'importe quelle idée, au sens où il a dû composer avec la complexité du réel pour arriver à se pérenniser.

Il ne s'agit pas bien sûr de prétendre que ce qui existe serait bon par le fait même d'exister, mais plutôt de comprendre qu'un système qui se maintient dans la durée dépasse le bien et le mal, affirmant ainsi sa puissance. Car s'il est une chose qui ne peut être construite et imposée artificiellement, c'est bien la stabilité. *A contrario*, certains régimes révèlent leur fragilité quand ils doivent, pour prolonger leur survie, s'appuyer en permanence sur des béquilles, comme la menace d'un ennemi extérieur : c'est le cas, entre bien d'autres, du régime de Saddam Hussein, qui n'a dû paradoxalement sa longue survie qu'à l'embargo meurtrier d'une coalition internationale à géométrie variable.

Le néolibéralisme n'est plus seulement une idéologie : il a fini par créer une structure sociale qui, certes, profite à certains et en lamine d'autres, mais où même ces victimes contestent généralement moins le système que la place qu'elles y occupent. Au fond, dans le néolibéralisme, il n'y a



rien à comprendre, ni idéologie ni même des idées. Il suffit de se regarder vivre : nous sommes lui, il est en nous. « Une civilisation est permanente, elle s'étend dans le passé et dans l'avenir comme une personne humaine », explique l'écrivain britannique George Orwell<sup>25</sup>. « Qu'y a-t-il de comparable entre l'Angleterre de 1940 et celle d'il y a un siècle ? Mais qu'y a-t-il de commun entre vous et l'enfant de cinq ans dont la photo trône sur la cheminée maternelle ? Rien, sinon que c'est la même personne. Et surtout, votre civilisation, c'est vous, [...] vous lui appartenez. Les puddings ou les bornes rouges font partie intégrante de votre personne. De ce côté-ci de la tombe, vous ne pourrez jamais lui échapper. [...] Cela ne veut pas dire que l'avenir est fixé à l'avance. Une graine peut pousser ou non, mais en aucun cas un radis ne peut devenir un haricot vert. » Nous pouvons certes être navrés, affirmer que nous n'aimons pas ce mode d'être, mais cela revient à dire que nous n'aimons pas ce que nous sommes. Et nous faisons alors simplement partie de la catégorie de ceux qui n'aiment pas ce qu'ils sont.

Nous pouvons ainsi multiplier les exemples à l'infini. « Il faudrait que les gens regardent moins la télévision », entend-on dire régulièrement. Mais, si la plupart d'entre eux finissaient par l'éteindre, le seul résultat prévisible serait qu'ils s'ennuieraient davantage. La télé fait partie d'eux. En ce sens, il y a là une asymétrie fondamentale, où la contestation peine à faire le poids. Qui veut moins polluer doit trier ses ordures, renoncer à la voiture. Bref, des convictions, un acharnement. En revanche, pour polluer, il suffit d'exister. D'être là. Si l'écologie est une idée, la pollution, elle, est un vécu.

De ce point de vue, la « résistance » au capitalisme reste prisonnière de ce vieux schéma qui oppose une idée au monde. C'est ce que font, à longueur d'années un certain nombre d'opposants radicaux classiques, comme Arlette Laguiller. Les gens l'écoutent et se disent : c'est vrai, elle a raison. Elle a d'ailleurs tellement raison, en ce qui concerne la mondialisation, que tout le monde politique est de son avis. Tous. Depuis le libéral en guerre contre le néolibéralisme jusqu'au plus radical des anars, chacun veut aujourd'hui apporter la preuve qu'il est bien « contre », comme si on discutait entre médecins de s'attaquer à une maladie commune.

Et pourtant, cette politique qui s'appuie sur le « devoir-être » ne fonctionne pas. Comment dire à quelqu'un : la vie serait parfaite si tu

n'étais pas toi. Alors pour ton bien, ne sois pas ce que tu es. Or, dirait Leibniz, c'est « impossible ». Pour reprendre la célèbre métaphore du philosophe allemand, Adam aurait pu ne pas manger la pomme au paradis terrestre. En tout cas, on peut l'imaginer - à l'inverse, par exemple, d'un cercle carré, figure qui est, elle, impossible. En revanche, la chose est impossible : il ne s'agit pas d'une impossibilité de contradiction (le cercle carré), mais du constat que, dans tous les mondes possibles, Adam ne peut pas ne pas manger la pomme.

De même, on pourrait envisager que les gens deviennent autres parce qu'ils réalisent que le capitalisme est horrible. Mais, étant purement imaginaire, c'est là un message de pure destruction. Ainsi, si les points de « désadhésion » au système n'ont jamais été si nombreux et visibles qu'aujourd'hui, si les colloques, les revues, les conférences se multiplient, cet élan de résistance se métamorphose pourtant peu à peu en tristesse quand aucune pratique ne l'accompagne. Et ceux qui portent aujourd'hui cet élan commun de résistance se sentent d'autant plus impuissants, velléitaires et en colère qu'ils sont éloignés d'une possibilité d'agir.

#### *Du « devoir-être » au « devoir-faire »*

Tant qu'on ne lutte pas, on reste obsédé par l'ennemi. Quand on se met à lutter, on se rend compte que l'ennemi n'est personne. Au maximum, tout ce que peut faire un fasciste, c'est tuer, vous ou quelqu'un que vous aimez. Mais, face au développement de la vie, de la pensée de la solidarité, que peut-il faire ? À ce moment, on se rend compte que l'ennemi, ou même le pouvoir ne sont ni faibles ni forts. Les seuls à pouvoir détruire cela, c'est nous, quand nous arrêtons. Mais personne, quelle que soit sa force, ne pourra empêcher le développement des constructions, des expériences, des contre-pouvoirs.

« Résister, c'est créer », affirmait le philosophe Gilles Deleuze. C'est-à-dire développer une myriade d'expériences qui permettent de sortir du « devoir-être » pour passer au « devoir-faire ». Mais, dans ces pratiques elles-mêmes, il n'y a pas à chercher d'engagement transitif classique, une idée qui serait mise en œuvre pour un objectif à venir : je fais cela aujourd'hui pour être libre demain. Nous n'avons pas à nous poser cette question de savoir si nous sommes enchaînés ou émancipés, ou même

quand nous le serons, poursuit Deleuze. La liberté est tout entière dans l'expérience de liberté elle-même, au moment où elle se fait: « L'efficacité de l'acte réside dans l'acte », dit Plotin<sup>14</sup>. En ce sens, ce serait plutôt dans un au-delà du capitalisme, et non dans la seule confrontation avec lui, que se situe aujourd'hui la nouvelle radicalité.

Si on ne peut congédier le réel au seul prétexte qu'il devrait être différent, on peut en revanche construire quelque chose à côté pour que ce qui existe ne soit pas monopolistique. L'enjeu d'un projet n'est pas pour autant dans sa cohérence interne, sa viabilité *in vitro*, mais dans son rapport avec la complexité et le réel. Il ne s'agit pas d'édifier des kibboutz, petits bastions fonctionnant à huis clos, des alternatives qui pousseraient comme des plantations hors sol soigneusement tenues à l'écart d'un paysage et d'un climat. Parfaites mais non viables hors de leur microcosme. Le monde se questionne depuis des expériences qui s'agent avec lui, dans leurs réussites, leurs échecs, leurs tâtonnements. Des exemples.

Cela se passe dans une banlieue de Paris, pendant une grève des transports en commun. Vivant jusque-là chacun chez soi derrière des portails fermés, des voisins se sont mis d'accord : il est convenu qu'ils se regrouperont par cinq et utiliseront par rotation la voiture de chacun pour aller au travail le matin. Pendant la semaine où se poursuit le débrayage, les conversations durant le trajet sont à peu près toujours les mêmes : qu'il est bon de faire des efforts pour polluer moins, qu'il est bon de s'organiser ! Mais surtout : qu'il est bon d'être ensemble, de vivre solidaire, de se connaître enfin alors qu'habituellement nous nous parlons si peu. La grève a fini par se terminer. Après s'être un temps salués un peu plus chaleureusement qu'auparavant dans la rue, les voisins ont finalement refermé les portails. Et l'expérience tant fêtée s'est entièrement résorbée une fois les métros revenus.

En Uruguay, les Tupamaros et des paysans sans terre occupent des champs et vivent en communauté. Il n'est rien pour quoi ils ne doivent se battre, le raccordement à une canalisation, l'électricité, le passage d'un chemin. Finalement, après des années, une décision officielle leur offre de devenir propriétaires de certaines parcelles, raconte l'un d'eux, Huidobro (Niato), aujourd'hui devenu sénateur de gauche. Et là, la communauté explose. Pour les uns, la majorité, l'heure de la victoire, de

l'aboutissement de leur lutte a enfin sonné. Pour les autres, il ne s'agit que d'un pas de plus. « Nous avons bien dû constater que la plupart des gens souhaitaient davantage un titre de propriété que de mener une vie autre. » Quelques années plus tard, au Brésil, le même cas de figure se présente. Collectivement, les sans terre décident cette fois de le rester. « Nous nous sommes rendu compte qu'en acceptant les champs, nous nous condamnions à une situation pire, avec les impôts, les taxes. Nous préférons rester des paysans illégaux que des surendettés intégrés. »

À Quartel 5, près de Buenos Aires en Argentine où cinq mille personnes vivent en autogestion, la directrice de la garderie est en plein désarroi. À force de volonté, de malice, d'énergie, elle a fini par monter cette petite école maternelle. « Nous avons cent soixante-quinze enfants, dont presque tous les parents sont au chômage. Combien viennent participer ? Aucun. Mais, dès que je le leur demande, ils se comportent comme si nous étions une sorte de service public, en moins bien. Et me disent : "Tu as voulu ta petite école, tu l'as. C'est ton boulot." Or, pour moi, une garderie dans un quartier comme le nôtre devait aussi fonctionner différemment, de façon communautaire, participative. Parfois je me demande : quelle histoire sommes-nous en train de nous raconter ? Est-ce que nous vivons comme cela uniquement pour sauver notre peau face à l'adversité, une pure alliance d'intérêt pour affronter un moment de crise ? Ou bien émerge-t-il un nouveau mode de vie avec d'autres valeurs ? »

---

## **L'individu et le militant**

« Comment ai-je pu ? » C'est comme un sursaut, un réveil. Pour évoquer les engagements du passé, la phrase revient comme un refrain chez beaucoup d'anciens militants, quel qu'ait été leur bord. Ce à quoi ils ont adhéré durant des années leur devient soudain incompréhensible. Cela ressemble à ces séparations amoureuses où une seule question bourdonne comme un insecte contre une vitre : « Comment ai-je pu aimer cette femme ? », « Comment ai-je pu épouser cet homme ? » Eux s'ébahissent sans relâche : « Comment ai-je pu croire cela ? Adhérer à ceci ? »

L'homme-individu sent que, pendant tant d'années, il a vécu des choses dont il est resté tout à fait extérieur, de façon traumatique. Cette vérité qui éblouissait toute son existence lui échappe désormais. Cela ne pouvait être que sous l'emprise de quelque force extérieure. Un gourou, peut-être, ou alors une fragilité passagère, un accident, une maladie, la jeunesse extrême. Et il demeure face à cette « inquiétante étrangeté », lui-même, cette impression qu'il pourrait être un autre, ou en tout cas qu'il a pu l'être. Horrible et prometteur tout à la fois. Car, cette fois, il en est sûr. Il y voit clair maintenant. Lucide, enfin. On ne l'y reprendra plus. Il va bien être un autre, ou lui-même. Il ne sait pas au juste. En tout cas, ce sera en mieux.

### ***Le mythe de l'individu***

Ce qui fonde cette sensation est sans doute le mode d'adhésion à la politique dans lequel nous fonctionnons. Tout se passe dans une vision tout à fait idéaliste, où l'on considère que serait enfoui à l'intérieur de chacun de nous une sorte de « noyau sain », intact, miraculeusement préservé et tout palpitant d'un désir confus d'émancipation, étouffé, méconnu, y compris parfois de soi-même. Le corps social ou politique va dès lors lutter pour débarrasser ce « noyau sain » de toutes ces oppressions qui l'empêchent d'éclorre : au hasard, l'alcoolisme ou le castrisme, la royauté ou la passion de conduire trop vite.

C'est sur ce mécanisme que reposent toutes les croisades, qu'elles soient coloniales, socialistes ou médicales, où des «libérateurs» se vivent comme seuls capables de faire le bonheur d'un peuple ou d'un homme pour son bien et donc parfois malgré lui. Cent cinquante ans de changements se sont pensés sur cette idée d'une avant-garde qui conduit une fantastique entreprise de désaliénation au nom d'une connaissance qu'elle détient mais que le reste du monde ignore. Lorsque la révélation de ces vérités atteindra le noyau sain des hommes, ils secoueront leurs chaînes Évidemment, le rôle de l'opresseur est toujours tenu par l'autre. L'État américain a guerroyé au nom de la libération des « Soviétiques », dont il fallait secouer l'endoctrinement et réveiller les cerveaux forcément passés au lavage. Ou les Chinois ont mis en place des camps de rééducation pour que les miasmes de l'impérialisme se dissolvent dans l'éducation populaire.

Dans les deux cas, le mécanisme est le même : les uns comme les autres estiment qu'ils doivent en quelque sorte enjamber ce que sont ces hommes et ces femmes, leurs habitudes, leurs situations ou leurs vies afin de faire alliance par-delà ces corps malades - et pour ainsi dire à leur insu - avec le noyau sain qui s'y cache. Et, pour chacun, un parti politique sera au fond le rassemblement de tous ces noyaux sains déjà révélés.

Dans le mouvement classique de la modernité, nous parlons toujours ainsi au nom d'un homme abstrait, qui pourrait représenter tous les hommes, au nom de cette chose blottie au fond de chacun d'eux. Dans la civilisation occidentale, telle est aussi notre image de nous-même: celle de l'individu, au sens anthropologique, cette forme d'humanité qui se vit comme tout à fait déliée, séparée de l'univers, des autres, et même de ses propres déterminations. Le propre de l'individu est de se demander: pourquoi suis-je né à cette époque ? Pourquoi suis-je blanc ou noir? Pourquoi suis-je homme ou femme? Nous allons ainsi penser que nos liens sont tout à fait optionnels, que l'on peut ou l'on ne peut pas, de manière symétrique. Véritable atome de base de notre société, l'individu se vit aujourd'hui intimement comme un conquérant tout-puissant, qui dominerait la nature, son époque, les autres, son corps, son vieillissement. C'est une entité abstraite, qui surplomberait le réel et le tiendrait en laisse.

Tout se passe comme si, dans le vaste mouvement de la modernité, avait eu lieu une sorte de révolution copernicienne où la Terre n'était plus désormais au centre de l'univers et où cette place était désormais occupée par chacun d'entre nous, véritable empire dans l'empire. Comme dans *Le Roi se meurt*, de Ionesco, chacun de nous, roi de l'Univers, considère comme une catastrophe inadmissible le « Comment "JE" va mourir ? ». Le « JE » n'est-il pas le centre de gravité de toute chose ? Dans ce sens, c'est au plus profond de lui-même que chacun va effectivement tenter de chercher la vérité.

Le problème est que ce « plus profond de soi-même » se résume toujours à ce que Deleuze appelle les « sales petits secrets ». Il suffit de s'écouter. Quand quelqu'un se prend d'amour ou d'amitié, la première chose qu'il va donner en offrande à l'autre, ce sont ces « sales petits secrets » intimes, dans le registre du « Quand j'étais petit, mon père était bien méchant ». Les causes de souffrance personnelle deviennent gage d'authenticité, dans une sorte de recherche de la vérité qui ne peut que se dérober.

« La plupart des sociétés croyaient se fonder dans l'ordre des choses naturelles et sociales, elles pensaient copier ou dessiner leurs conventions mêmes sur les principes de la vie et du monde », explique l'anthropologue Louis Dumont. « La conception de l'homme comme individu, qui se vit comme hors du monde, a conduit à intérioriser la morale, à la réserver à la conscience individuelle tandis qu'elle était séparée des autres fins de l'action et distinguée de la religion. [...] Cela implique la reconnaissance d'une liberté de choix étendue. Certaines des valeurs, au lieu d'émaner de la société, seront déterminées par l'individu à son propre usage. En d'autres termes, l'individu, comme valeur sociale, exige que la société lui délègue une partie de sa capacité à fixer les valeurs et en devient l'étalon. Cette évolution se scelle dans des concepts dont la liberté de conscience ou le libre arbitre sont l'exemple type. [...] La déclaration des droits de l'homme se fait la formule idéologique parfaite de la nation : là où régnait un devoir différent selon la condition de chacun, s'imposent maintenant en première ligne les droits imprescriptibles de chacun comme individu<sup>26</sup> . »

Dans la vision classique de la politique et de l'engagement, chaque individu va donc aussi aller puiser dans ce qu'il croit être source de toute vérité, son « plus profond de lui-même », son « âme et conscience ». Lui,

petite entité abstraite déliée de tout, regarde alors défiler les programmes, qui sont eux-mêmes des modèles de mondes virtuels. Et là, depuis ce point où plus rien n'existe, ni lui ni l'univers, il pense qu'il va adhérer à une idée. Lui, et lui seul. Au nom de ce qu'il a de plus personnel, jure-t-il.

Sitôt qu'un engagement se voit remis en cause et une fois passée la première réaction d'intense douleur narcissique, c'est un pauvre petit humain qui s'assoit lui-même au banc des accusés du tribunal des grandes consciences. «Comment ai-je pu croire cela ? Qu'est-ce qui m'est arrivé ?»

### *C'est l'époque qui nous pense*

Contrainte de rafistoler en permanence le mythe d'un individu égal à lui-même et maître de ses choix, la pensée occidentale a développé un discours qui se rapproche de celui sur les « états modifiés de conscience » (venu de l'anthropologie et de l'ethnologie, ce concept désigne ces moments où le sujet perd plus ou moins son identité à travers des formes de transes qui varient selon les cultures et les civilisations). Et c'est cela que va plaider le militant en rupture de ban: une force extérieure, supérieure à la sienne, le charisme d'un leader ou l'euphorie d'un mouvement social, l'aurait poussé. Il n'est pas coupable puisque, en somme, ce n'était pas lui.

En fait, la question devrait plutôt être: qu'est-ce qui, pour l'homme comme individu, pourrait ne pas être un état modifié de conscience? À quel moment pourrions-nous estimer que nous sommes lucides et à quel autre ne le serions-nous pas ?

Évoquant sa jeunesse, un ancien dirigeant maoïste français explique aujourd'hui en substance qu'il appelait alors à la violence, « parce que cela fonctionnait comme cela dans ces années-là. L'époque était différente». À présent, il ne le ferait plus. Il ne regrette pas, ni ne s'en excuse. Il n'en a pas besoin, son visage contrit le fait pour lui. Il secoue la tête, évoque son passé comme s'il parlait de celui d'un autre. «J'étais aveuglé», poursuit-il. «Désormais, j'ai ouvert les yeux. » Et il estime même que « les mesures sécuritaires contre le terrorisme ne sont pas



assez fermes en Europe». Il le croit à nouveau, «en son âme et conscience», du plus profond de lui-même.

Il y a là une trappe qui s'ouvre et où bascula par exemple la découverte géniale de l'inconscient qui nous montre maîtrisés par des « surdéterminations ». Mais, comme à chaque fois qu'on affirme que l'individu est « surdéterminé », on va réintroduire ces surdéterminations dans l'individu, comme dans une pochette. Nous avons « ré-individualisé » l'inconscient, nous en avons fait un petit tiroir personnel dans la tête de chacun.

Ainsi, à aucun moment, cet ancien mao n'envisage que la vague qui le transportait hier puisse avoir été suivie d'une autre, celle qui le traverse aujourd'hui. Et que les actes qu'il accomplit maintenant sont autant - ou aussi peu - les siens que ceux de sa jeunesse. Car nul ne se pose jamais la question de savoir à quoi pourrait bien ressembler ce fameux - noyau sain», ce fameux «JE» pelotonné «au plus profond de soi-même» et qui nous permettrait d'affirmer qu'un homme serait quelqu'un d'autre que ce qu'il fait. Il n'y a pas d'authenticité dans l'individu, car celui-ci n'est pas chacun de nous mais la forme d'un système, celui de la civilisation occidentale capitaliste, telle que nous l'incarbons.

À l'inverse de ce que nous considérons souvent, ce n'est pas nous qui pensons l'époque, c'est elle qui nous pense. Dans le célèbre film sur le festival de Woodstock de 1969, un garçon demande: «Vous pensez vraiment qu'un million de personnes se sont déplacées pour écouter de la musique? On ne sait tout simplement pas pourquoi on s'est retrouvé là. »

Leibniz distingue ainsi deux niveaux du «vouloir» : on peut parfois faire ce que l'on veut, mais jamais vouloir ce que l'on veut. Voilà ce qui est difficile à accepter dans une forme d'humanité où nous nous pensons maîtres de nos choix et du monde : davantage que vivre dans une époque, nous sommes l'époque, nous faisons partie de son paysage et nos «vouloirs» sont autant de poussées intrasituationnelles, quelle qu'en soit la direction.

«Faute de trouver ce qu'on désire, on se contente de désirer ce qu'on trouve », écrit Guy Debord pour décrire ces hommes et ces femmes piégés dans l'impuissance de la « société du spectacle<sup>27</sup> ». Il évoque ensuite un «

désir subversif» qui, sous-entend-il, toucherait, comme le souffle de la grâce ou les baguettes des fées autour d'un berceau, quelques individus d'exception. Sans doute faut-il voir là une de ces positions un peu esthétisantes qu'affectionnaient les situationnistes. Car, pris dans cette société, le « désir subversif » décrit par Debord ne dépend pas davantage d'un quelconque « libre arbitre » que celui animant par exemple les fantassins du néolibéralisme. Les hommes de première catégorie n'existent pas, une situation ne peut être construite par le sujet. Une situation est ce qui est donné.

En fait, il faut distinguer deux sujets différents. Si nous nous référons à cette forme précise et anthropologique qu'est l'individu, se pensant si décroché de tout qu'il en est devenu l'otage absolu, il ne nous reste plus effectivement que deux solutions : pleurer devant le spectacle du monde à la télévision ou tenter de prendre le pouvoir. En revanche, essayons d'envisager un homme engagé dans ces expériences de décrochement des croyances de la civilisation capitaliste, en se pensant à l'intérieur d'un paysage et non en dehors. «En quoi cela me regarde, les sans papiers ?», «Que puis-je faire pour les Brésiliens ?», «Comment sauver la planète?» sont autant de fausses problématiques. Car c'est nous qui sommes la problématique de la situation : la question que pose une situation n'est pas « Que fait-on ? », comme si nous en étions extraits et que nous pouvions la maîtriser, mais *d'être* la situation.

« Il n'y a pas de point où l'on puisse fixer ses propres limites de manière à dire : jusqu'ici, c'est moi », dit Plotin<sup>28</sup>. Car on n'a jamais si profondément l'impression d'être soi-même que quand nous nous oublions en tant que «moi». Dans une étude sur la tribu indienne des Vici, l'anthropologue argentine Mercédès Cravero explique l'inquiétude d'un des chefs à propos d'un membre de la tribu qui serait «malade»<sup>29</sup>. Avec beaucoup de peine et de commisération, il décrit le trait le plus alarmant de son comportement: l'homme s'isole désormais à l'écart des autres pour manger et ne partage plus avec personne. «Qu'est-ce qui a pu le faire tant souffrir pour qu'il garde sa nourriture pour lui seul?», s'alarme le chef. Ainsi, quelqu'un qui peut avoir l'idée de se remplir la panse sans offrir aux autres, l'idéal de notre culture, apparaît comme un grand malade pour une civilisation qui n'est pas celle de l'individu.

Ce soi-même n'est plus le même sujet que celui du libre arbitre, comme le souligne le philosophe néoplatonicien Joseph Combes : « La production des œuvres et de soi-même renvoie dans l'homme en acte à une infinité intime, préhumaine, à un néant de déterminations où l'homme puise un savoir radical de contestation et de créativité qui s'y nouent ensemble. Ce pouvoir nu de procéder à la constitution de soi et du monde, c'est l'extase permanente à la racine de la spontanéité spirituelle, le rapport à l'un, rapport absolu à l'absolu<sup>39</sup>. »

### *Changer la vie ou changer sa vie ?*

Aujourd'hui, dans la situation néolibérale que nous vivons, ce qui importe est ce qui peut en émerger. Or, jusqu'à présent, le mode de fonctionnement de l'opposition classique est resté intracapitaliste. Au temps où le communisme se posait comme résistance au capitalisme, c'était déjà la même conception de l'individu qui était défendue de part et d'autre du rideau de fer. De façon idéaliste, les fameux révolutionnaires, protagonistes du changement ou partis radicaux classiques, considèrent eux aussi toujours l'homme comme ce « noyau sain » écrasé par un oppresseur quelconque et imaginent un sujet, purement abstrait, existant au-delà de l'oppression, le peuple. Toute une production d'effrayants anathèmes, de dénonciations apocalyptiques, de livres sacrés et de paroles magiques accompagne cette croyance, pour dénoncer et promettre. Cet anticapitalisme n'est pas un mensonge, c'est une vérité comme un « moment du mensonge ».

De cette histoire, nous commençons en effet à entrevoir le début de la fin. Pendant des années, des militants ont distribué des tracts à l'entrée des usines expliquant rationnellement combien grand (et bien réel, d'ailleurs) en est le système d'exploitation. Et les ouvriers se rassemblent aujourd'hui pour expliquer aux patrons comment mieux les pressurer. Il y a là quelque chose qui rappelle ces campagnes sur les méfaits du tabac ou de l'alcool, toutes hérissées de menaces. Oui, il faudrait arrêter de fumer et de boire. Tout le monde est d'accord. Mais qui le fait ?

Il y a bien là un constat historique à tirer. On peut bien sûr considérer que nous vivons sur une planète peuplée exclusivement de velléitaires. Ou alors estimer que, loin d'être reliés l'un à l'autre par un lien de cause à

effet, le «vouloir» et le «faire» sont deux combinatoires autonomes, séparées par une discontinuité, où les souhaits restent dans un monde de souhaits sans jamais venir s'incarner dans une action. Sans doute aussi faudrait-il voir là une des principales découvertes de la psychanalyse qui signifie pourtant aussi son échec. Il est possible de déconstruire une névrose. Puis il est possible d'amener le patient à vouloir quelque chose. Mais il y a ensuite ce pas que l'individu ne peut pas faire et sur lequel se referme la porte de la souricière : il est maintenant celui qui souhaiterait mais ne peut pas, renforçant encore un peu plus un sentiment d'impuissance.

En somme, la pensée du changement entre aujourd'hui dans un troisième grand mouvement. En 1900, l'ouvrier d'« avant-garde » pensait que la solution collective était d'agir ensemble, en syndicat ou en parti, et qu'on allait ainsi renverser les patrons et construire un nouveau monde. Dans la dernière partie du XX<sup>e</sup> siècle, cette solution va être historiquement supprimée : l'échec des idéologies, comme moteur social, déconstruit le collectif et le système néolibéral apparaît si fort que l'idée même de mutation semble inconcevable. La chute du modèle révolutionnaire a conduit à une sorte de sidération, où nous nous sentons condamnés à l'injustice, à perpétuité. La seule issue est la fuite individuelle. Ensemble, nous allons au massacre. Seul, on s'en tirera. Et ce n'est plus dans un grand mouvement où l'union fait la force qu'un ouvrier pense qu'il pourra s'en sortir. Mais, personnellement, en devenant lui-même un patron. Ce n'est plus le monde qu'on veut changer. C'est sa vie à soi.

Aujourd'hui, d'une autre façon, la planète entière souhaiterait un «monde plus juste». Et chacun manifeste, chacun proteste sur le mode individuel du souhait sans que rien ne soit fondamentalement différent de l'époque où tout le monde se résignait à cet horizon. Ensemble, mais tout seul. Or il ne s'agit pas aujourd'hui de revenir à une nouvelle croisade contre l'individu, mais de l'émergence d'une forme qui se développe en marge de l'individu, et qui en casserait le monopole, une nouvelle forme d'humanité qui ne joue plus dans les termes traditionnels d'un sujet d'émancipation qui va libérer un objet.

*La centralisation contre la multiplicité*

Parce qu'il est foisonnant, ce mouvement provoque d'impitoyables démangeaisons, des craintes, des tentations. S'ils restent dispersés, tous ces projets, ces initiatives, ces actions ne risquent-ils pas de s'évaporer les uns après les autres comme des gouttes d'eau sur une pierre brûlante ? Et certains, dans cette mouvance, s'exclament : soyons sérieux, organisons-nous, structurons et centralisons tout ça, d'une façon ou d'une autre. Bref, la multiplicité, élément majeur de la nouvelle radicalité, serait considérée comme un défaut à corriger d'urgence.

Alors, ils proposent ce qu'ils connaissent déjà : l'organisation à l'ancienne, sanglée dans une structure plus ou moins hiérarchisée, où la direction impulse des orientations pour le programme « Grand Bonheur à venir ». Et déjà, des imprécations ont fusé contre toutes les têtes qui dépassent : il faudrait « exclure les parasites », se démarquer de l'un ou l'autre, refuser d'apparaître aux côtés d'un troisième qui déplaît. Centralité, discipline, promesse. Cela ne signifie pas, pour eux, qu'il faudrait s'abstenir de participer à des luttes concrètes. Au contraire. C'est ce qu'ils y font qui diverge. Pour ces partisans du « Soyons sérieux », les actions ne sont que pure dispersion tant que le bureau politique (ou ce qui en fait office) ne s'est pas chargé de leur donner un sens, pour leur plus grand bien.

Ce fonctionnement reste pris dans la mécanique de la transitivité : agir non pour la chose en soi mais pour ses effets ultérieurs supposés. Qui n'a jamais remarqué comment débarquent, quelques jours après le début d'un mouvement, les militants d'organisations politiques ? Un alternatif italien des centres sociaux, à Rome, les a surnommés les « gens avec un journal sous le bras », parce que « c'est comme cela qu'ils arrivent généralement. Ce n'est jamais gratuit, jamais seulement pour être avec nous ou même essayer de voir ce qu'on fait. Eux savent d'avance à quoi ça rime, ils te disent ce qu'il faut en faire et ce qu'il faut en penser ». Ils sont d'accord avec tout, ces gens avec un journal sous le bras. D'accord avec les sans papiers. D'accord avec les occupations de logements. D'accord contre la mondialisation.

Ils sont bien là, mais, en réalité, leur présence est pure absence. Pour eux, l'intelligence, la logique n'appartiennent pas à la situation elle-même et aux gens qui l'habitent, mais à son inscription dans une visée plus vaste, purement abstraite. Cette totalité future et hypothétique devrait avoir

plus d'importance que ce qui existe, ici et maintenant. Pour eux, la chose politique serait ainsi une puissance surplombant la vie, d'où, comme d'un belvédère, on pourrait observer ce qui se passe et lui impulser en permanence un sens.

La psychologue Françoise Dolto racontait comment, dans un foyer éducatif, les cuisiniers, le jardinier, le chauffeur du bus s'entendaient bien avec les enfants. Les éducateurs en revanche avaient tendance à vivre en permanence dans le conflit. Pourquoi ? Parce que l'éducateur, à la différence des autres, a pour objet l'enfant. De la même façon, la politique classique a pour objet de s'emparer des gens, dans le but de les modifier. Un engagement situationnel serait au contraire celui qui, loin d'en faire un objet, restitue l'homme dans un ensemble multiple.

Faire de la politique, c'est toujours pour beaucoup une façon de sortir de la vie quotidienne, de respirer l'air pur des hauteurs, d'être à proprement parler dans l'extraordinaire. Cette vision vient de loin, comme le rappelle l'anthropologue Louis Dumont: «Avec l'idée d'État-nation, le politique se constitue en domaine absolument distinct du religieux. Ce qui revient à dire que la nation a ses valeurs propres, indépendantes du religieux et coexistant avec lui. Autrement dit, dans la société qui connaît la nation, une partie des valeurs fondamentales va se trouver en dehors du domaine religieux, lequel se définissait ailleurs précisément par l'exclusivité des valeurs fondamentales. Ce n'est donc pas assez de parler de sécularisation, car, s'il est vrai que la nation représente une valorisation du politique, elle en est presque une sacralisation<sup>31</sup>. »

Cette croyance dans un niveau supérieur des choses, où des personnages shakespeariens ordonnent sur un échiquier les desseins du monde, a longtemps marqué notre manière de raconter l'Histoire, qui était d'abord celle des rois, des puissants, des «personnages» n'accordant qu'un battement de cil à ces étages inférieurs de la «vie quotidienne ». Bien entendu, le réel multiple reprenait inlassablement ses droits et jamais guerre, projet économique ou politique, ni même les grands idéaux du progrès n'ont correspondu aux idées que se faisaient les grands qui croyaient maîtriser la réalité.

Mais ce mépris du quotidien et cette fascination pour les étages supérieurs ont été adoptés sans autre forme de procès par les avant-

gardes de mouvements révolutionnaires classiques. Et, à partir de ce moment magnifique où on considère que l'Histoire a un sujet, quelle gratification de penser qu'on y participe et qu'on peut - en toute modestie, bien sûr - devenir un de ses héros.

### *Les deux figures du militant*

Tout le monde connaît les deux figures du militant qui sont issues de cette conception de l'Histoire. Il y a les très tristes, qui se sentent condamnés à la longue peine du quotidien. Pour eux, le travail, la maison sont rarement des plaisirs. Ce sont en tout cas des occupations secondaires, voire des empêchements, qui les déviaient de leur vraie vie, soigneusement cloisonnée et qui commence après : militer. Évidemment, les réunions et les manifestations ne sont pas forcément grisantes, mais au moins elles donnent l'impression d'y respirer un peu l'air des hauteurs, de frôler cet au-delà où se déciderait le monde. Dans sa façon d'ordonner sa vie et celle des autres, le militant triste agit comme s'il s'agissait d'autant d'organismes malades à soigner.

Stratégie et vie entonnoir. C'est la figure typique de l'homme du ressentiment et de l'impuissance, qui ressemble au prêtre comme un jumeau, comme le remarquait Nietzsche. Comme lui, il puise sa force dans une promesse dont il se veut le prophète : le paradis à venir. Son arme principale: la culpabilisation. -Comment oses-tu t'occuper de tes petites affaires, de tes petits plaisirs ou de tes petites souffrances, alors que, dans le monde, il en est de tellement plus grandes. » Être du côté de la liberté consisterait ainsi à devenir cet homme de pure abstraction, exilé de sa vie au nom de la vie.

La seconde figure du militant serait celle du modificateur, enfin arrivé au pouvoir. Il ne s'agit pas ici de diaboliser le pouvoir, de nier son importance, mais de voir dans quelle hypothèse sa conquête peut être envisagée. De ce point de vue, la position classique confondait ce que nous nommons l'émergence avec la prise du pouvoir. La gauche révolutionnaire ou réformiste a ainsi toujours traité cette multiplicité qui la portait comme si celle-ci n'était que pure dispersion, à laquelle elle allait insuffler son sens et dont elle prétendait être l'aboutissement.

Espoir vain, bien sûr, et toujours voué à l'échec, comme l'illustre la grande différence entre la révolution soviétique et la Révolution française. La première a tenté de changer la société depuis la superstructure, avec le résultat désastreux que l'on connaît. La seconde, en revanche, était moins une cassure qu'une sorte de mise à jour des superstructures politiques par rapport à une société mercantile, bourgeoise, qui avait déjà émergé. De la même façon, l'école obligatoire ou la dépénalisation de l'homosexualité sont des mesures qui viennent donner un sens à des tendances dominantes qui existent déjà dans la société. À l'inverse, la sédentarisation des Mongols ou des Tziganes ne correspond à aucune aspiration qui pourrait exister au sein de ces communautés. En ce sens, les habitants du pouvoir central n'ont finalement que deux solutions : écraser ou accompagner un changement. Jamais celle de le créer, ni même de l'incarner.

Ainsi, ce qui est communément désigné par le terme «pouvoir» et vécu comme ce lieu sacré d'où se modifierait le cours de l'Histoire, devrait plutôt être nommé «gestion» et pensé comme la simple instance d'administration d'une société. Il ne produit pas l'émergence mais en fait partie, élément parmi d'autres : en ce sens, pour un mouvement de contestation, il devient non plus un objectif central et final mais situationnel. Si une nouvelle radicalité venait réellement à émerger, phénomène qui reste aujourd'hui encore une hypothèse, il serait alors toujours temps de se demander, et seulement en dernier lieu, si une forme de représentation adéquate est possible et comment.

Ce que nous appellerions la construction du contre-pouvoir désigne exactement cette posture qui ne vise ni à affronter ni à désirer cette place (- ne jamais désirer le pouvoir », disait Foucault), mais un au-delà de cette dimension. En fait, ce qui passe *par* la politique ne passe pas *dans* la politique.

***Ne pas céder sur l'impossible***

La nouvelle radicalité implique ainsi un double dépassement de ces figures de militants. D'une part, en constatant que le pouvoir n'est ni le lieu ni le moteur depuis lesquels se modifie la société, détissant l'illusion d'une scène hors quotidien où s'ordonnerait le monde. D'autre part, en



rompant avec la vision d'une action à proprement parler extraordinaire, unidimensionnelle et polarisée par la lutte pour un avenir abstrait, afin de réinvestir les dimensions multiples de la vie.

Car il n'est pas de grands ou de petits drames, d'affaires personnelles anodines qui s'opposeraient à la grande affaire historique. L'éthique de l'impossible existe comme un lien commun entre toutes les situations tissant les réalités de situations qui nous traversent. Dans l'alternative aujourd'hui, apparaît cette molécule commune à la sphère sociale et à la sphère privée qui en abolit la séparation cartésienne: ne pas céder sur l'impossible. Cette recherche sans fin - au sens où elle ne se cristallisera jamais dans un état de liberté idéal -, loin de nous entraîner vers des chimères, est la seule source de tous les possibles à venir. Peut importe Ithaque, ce qui compte, c'est le chemin qui y mène, dit le poète Cavafy<sup>32</sup>.

L'artiste, le sportif, l'amant, le chercheur sont autant de symboles qui abolissent cette division entre l'ordinaire et l'extraordinaire pour se maintenir sur cette frontière de l'être où s'esquisse l'impossible. Cela ne veut bien sûr pas dire : ce qui ne peut se réaliser. Il s'agit du défi qui existe au cœur de toute situation et qui est source de tout désir.

Un vaccin contre le sida est impossible. Le développement de la justice dans le tiers monde est impossible. Une éducation non utilitariste en Occident est impossible. Un amour éternel est impossible. Mais que tout cela soit déclaré impossible ne signifie pas que l'humanité doive y renoncer, cela désigne au contraire ce sur quoi elle ne doit pas céder.

Changer la vie, changer le monde ne peut demeurer l'apanage des spécialistes, ces techniciens de la mutation sociale qui estiment vivre dans une autre dimension. Car plus personne n'attend aujourd'hui qu'un nouvel élu, un nouveau leader jure que désormais il va réparer la « fracture sociale », « écouter la France d'en bas » ou tout autre promesse-spectacle par laquelle il va représenter la vie tandis que l'individu-spectateur choisira d'y adhérer ou non. Ne pas céder sur l'impossible est une invitation à se rendre présent à notre présent, à casser avec la promesse.

*Et le risque de la dispersion ?*

Comme un épouvantail, les défenseurs de la centralité agitent le danger opposé, celui de la dispersion, de l'étiolation des projets concrets où l'élan libertaire finirait par s'estomper puis s'éteindre. L'échec permanent de luttes d'émancipation formatée par l'hypothèse de la prise du pouvoir central rend ces tentatives de structuration de la lutte sans doute plus faciles à éviter que les dangers de la dispersion. Comment faire en effet pour que ces expériences d'économie alternative, artistiques, éducatives, urbanistiques, ces solidarités nouvelles ne deviennent pas le tombeau des bonnes volontés, capables de ne durer que ce que durera l'effort volontariste de ceux qui les conduisent ? Si la différence entre centralité et multiplicité est évidente, celle entre multiplicité et dispersion est moins visible. Elle est pourtant tout aussi profonde et son affirmation constitue même une rupture fondamentale du temps que nous vivons.

Comprendre cette distinction est indispensable quand nous cherchons à savoir si une tentative concrète - ces squats artistiques à Marseille ou ce potager communautaire en Bretagne - dessine ou non les multiples d'une alternative d'où sortira une émergence. Pour répondre à cette question, peut-être faut-il avant tout considérer l'intelligence, la vision subjective que les participants ont de leurs propres pratiques.

Un groupe de travailleurs sociaux français raconte ainsi qu'il y a dix ans, lorsque l'un d'eux se retrouvait face à une famille dans la misère et le dénuement total, incapable de payer son loyer, il s'arrangeait *grosso modo* pour les « couvrir ». Si des directives gouvernementales exigeaient par exemple que toute mère sans papiers soit dénoncée au moment de son accouchement, ils faisaient en sorte de les contourner, de travestir les rapports, pour maintenir les aides. Évidemment, ces réactions dépendaient de la bonne volonté des uns et des autres, mais chacun dans son coin tentait de s'arranger face à un monde ennemi, hégémonique et unique. Chacun d'entre eux se vivait comme isolé, dans l'impossibilité de changer quoi que ce soit. Alors, faute de mieux, il tentait de limiter la casse en attendant.

En attendant quoi ? Pour certains, rien : « Les structures nous semblaient trop fortes. » D'autres comptaient sur la prochaine réunion départementale, des moyens plus importants, un décret, un parti, un nouveau gouvernement ou un nouveau chef de service, bref un changement qui viendrait d'en haut. Les derniers, enfin, attendaient juste

l'attente, espérant juste l'espoir. Mais tous pensaient que la situation qu'ils vivaient ne pourrait évoluer que grâce à un élément extérieur à celle-ci.

Aujourd'hui, ce groupe de travailleurs sociaux continue de faire à peu près les mêmes choses dans un climat qui ne s'est pas adouci. « Mais nous le vivons différemment depuis quatre ou cinq ans. Quand, aujourd'hui, nous ne supprimons pas une aide par exemple, ce n'est plus par défaut, dans l'expectative d'une loi. Nous ne pensons plus ce type d'acte à travers quelque chose qui viendrait du dehors le transcender. Nous les revendiquons pour eux-mêmes, parce qu'ils sont justes et légitimes au moment où nous les faisons. Je pense qu'on peut comparer cette attitude avec, par exemple, l'instauration du Pacs en France. Les homosexuels n'avaient pas attendu cette mesure pour vivre ensemble. Ils l'ont toujours fait, avec plus ou moins d'embûches. Mais, à un certain moment, ils ou elles ont revendiqué un état de fait comme une chose légitime. C'est depuis l'intérieur de la situation qu'ils l'ont finalement faite changer. »

Ainsi, les mêmes actes peuvent prendre un sens bien différent selon qu'ils sont vécus dans la dispersion - la première phase évoquée par ces travailleurs sociaux - ou qu'ils s'inscrivent dans une multiplicité assumée collectivement. La dispersion existe comme une série de pratiques flottantes entre ce qui n'existe plus et ce qui n'existe pas encore, dans une attente, qui ressemble déjà à une déception, de ce quelque chose qui devrait enfin venir lui donner un sens. Sur ce point, elle fonctionne comme la « centralité » que nous évoquions plus haut: un mode imaginaire de dépendance à une totalité abstraite, qui rend virtuel le réel et nous métamorphose en spectateurs de ce que nous sommes en train de faire. Là encore, nous continuons à vivre de façon transitive, dans l'espoir (ou le désespoir) de la grande solution à venir, cet universel abstrait.

En revanche, une situation s'inscrit dans une multiplicité lorsqu'elle fonctionne autour d'un universel concret, c'est-à-dire en affirmant que la totalité ne peut exister que dans la partie et non comme somme de toutes les parties. Qui est tombé amoureux le sait : il ne viendrait à l'idée de personne de prétendre que l'amour serait l'addition de toutes les amours du monde, ou de toutes celles que chacun a vécu. Nous savons tous qu'au moment où on l'éprouve, et à chaque fois, il est là, intact et tout entier.

Ainsi en est-il de la justice ou de la liberté : il ne s'agit pas d'une totalité abstraite, mais bien d'un universel concret à l'intérieur de chaque situation où elles se jouent, ici et maintenant.

Cela ne nous condamne pas à vivre dans une instantanéité insaisissable. L'ici et maintenant implique d'assumer le passé, le futur et le présent comme les trois dimensions permanentes de la temporalité d'une situation. Assumer le présent ne nous empêche pas seulement de développer des projets d'avenir mais, au contraire, en nous désaliénant d'un futur illusoire, messianique, cela nous permet d'assumer un avenir concret construit à chaque moment d'un présent qui s'est réépaissi. Assumer une situation signifie ainsi que nous décidons que ce qui se passe ici se décide ici, en tenant compte des différents éléments contextuels qui en font partie. Chaque expérience inscrite dans la multiplicité crée ses propres réseaux, compose par affinités électives et toute volonté de la coordonner ou de l'unifier depuis l'extérieur la fait immédiatement retomber dans la dispersion ou la centralité, aussi impuissantes l'une que l'autre

***«Agir local, penser local »***

Mais voilà que s'élèvent des voix pour dire que la multiplication mondiale des nouveaux mouvements alternatifs permet de viser pour bientôt un changement d'hégémonie, d'en finir avec le néolibéralisme : la fameuse totalité totalisante devrait donc changer de camp. Quand l'adhésion devient massive, on pense qu'on dépasse l'individu, ignorant ainsi le B.A. BA de la structure anthropologique individuelle qui fait de la masse l'autre forme de l'individu. Évoquer de cette façon le changement d'hégémonie signifierait en fait laisser entrer par la fenêtre ce qu'on a fait sortir par la porte.

De ces situations multiples, surgirait finalement une autre totalité qui serait enfin la vraie. Lancée avec les meilleures intentions du monde, la consigne «Agir local, penser global », par exemple, correspond à cette tentation. L'empire est là, imposant ses règles et incorporant l'individu au système-monde. Comment ne pas penser global ? Or penser encore le monde comme « globalité » n'est pas la réalité mais un effort pour tenter de la dominer, conduisant précisément à cette même impasse: la

condamnation à accepter qu'une structure surplomberait le réel, seul lieu depuis lequel il serait possible de faire quelque chose.

Le changement d'hégémonie n'a rien à voir avec une dimension totalisante de la multiplicité. Il ne peut survenir que comme l'émergence d'un élément hégémonique nouveau présent et existant dans chaque multiple. Pour prendre un exemple de logique, imaginons qu'un traitement chimique pourrait faire changer de couleur un ensemble de pierres. Cette mutation ne s'opère pas dans une dimension qui existerait au-delà de chaque pierre et s'appellerait l'«ensemble de pierres». Celui-ci n'existe pas comme une entité en soi et pour soi, qui pourrait être visée et atteinte en tant que telle. Dans une multiplicité de pierres, la seule chose envisageable est que chacune d'elles change de couleur. Si un certain nombre y réussissent (ce qui peut être ou non le cas), alors pourra s'opérer un changement d'hégémonie. Mais celui-ci ne peut être posé comme but. Si consigne il devait y avoir, il faudrait plutôt l'entendre comme «Agir local, penser local».

---

## Une économie alternative ?

Cette question finit toujours par arriver. Et elle tombe, lourde comme un coup de grâce, solennelle comme le moment de vérité finale : « Mais, vous, les contestataires, les "anti" ou les ce-que-vous-voulez, vous faites quoi de l'économie ? C'est bien joli le troc, les occupations de terre ou les universités populaires, mais le paiement de la dette ? Et la Banque mondiale, les taux d'intérêt, le marché asiatique ? Personne ne peut se comporter comme si cette logique n'existait pas. »

Que cela nous plaise ou non, la chose économique serait ainsi devenue le véritable climat de nos contrées, aussi insoumis et tyrannique que le soleil ou la pluie, et auquel nos vies sont désormais soumises, sans espoir de changer de latitude. Économie, voilà le mot qui peut désormais servir à tout, expliquer tout, justifier tout. Dès que quiconque développe un projet, il est rappelé à l'ordre : l'œil de Dieu le regarde. Les lois du marché l'encerclent. La production et ses mécanismes le tenaillent. S'il veut paraître un peu sérieux, tout alternatif doit donner des gages: employer quelques mots sacrés, économiques. De toute façon, qu'importe : c'est juste pour éprouver sa soumission.

### *La toute-puissance de l'économie*

Car, quelle que soit la pratique imaginée et développée, tout se passe comme si le seul principe de réalité était désormais celui de l'économie. Dès lors, l'appréciation que chacun peut en avoir n'aurait plus aucune importance et on peut d'ailleurs constater que la ligne de partage entre les gestionnaires du système et ses contestataires ne passe plus paradoxalement par la contestation. Jadis, l'homme qui participait à l'administration des affaires du monde était d'accord avec l'ordre des choses. Aujourd'hui, il le trouve souvent tout aussi injuste que le protestataire. « Mais, moi au moins, dit-il, je m'empoigne avec le réel. » Et il lance son défi : « Mettez-vous donc à ma place. » Alors, pour être

crédibles, même les plus radicaux acceptent l'invite, décollent des pratiques concrètes pour jouer au «Il n'y a qu'à...» ou au «On devrait... ». Et se piègent eux-mêmes : face à ce réel sonnante et trébuchant dont se prévalent les gestionnaires, ils n'ont à nouveau à proposer que la construction de mondes imaginaires.

Or l'économie alternative, que nous appelons ici « méta-économie », n'est pas compréhensible de l'étroit point de vue de l'économisme. Notre hypothèse, plutôt anthropologique, est plus vaste. Aussi, on ne peut comparer quantitativement les mécanismes du système dominant et des circuits parallèles d'échanges et d'économie : les uns et les autres renvoient à des modes d'humanité différents, voire antagoniques. Dans ces pratiques, les objets, les échanges, la production, le travail même tendent à récupérer d'autres dimensions existentielles que celle de l'utilitarisme, seule valeur dont l'économie reconnaît le cours (même si ce n'est pas si simple, nous le verrons). Nous ne savons pas si le développement de cette métaéconomie parviendra ou non à faire basculer l'hégémonie capitaliste. Nous savons en revanche que toute pensée globale en termes d'économie mondiale relève d'une sorte de délire, même si ce délire paraît aujourd'hui configurer l'économie mondiale. En ce sens, la métaéconomie n'est pas un modèle, tout au contraire.

Notre civilisation est la première où l'économie s'est érigée en combinatoire autonome, un univers propre, virtuel, mais qui formate et quadrille la vie des hommes. Comme si elle relevait d'une ontologie naturelle, l'économie EST, un point c'est tout. Une mère d'un pays du tiers monde peut regarder son enfant mourir d'une maladie bénigne, mais qui ne peut être soignée à cause d'impératifs économiques. Exagérée, l'image de cette mère et de son enfant mort ? Si mélodramatique qu'elle en est de mauvais goût ? Dans *La Grande Transformation*, livre devenu un classique, l'économiste Karl Polanyi en donne d'autres. Par exemple: « Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les masses indiennes ont péri en grand nombre parce que les communautés villageoises avaient été détruites. Que cela ait été occasionné par les forces de la concurrence économique, à savoir que des marchandises fabriquées mécaniquement aient été, de façon permanente, vendues moins chères que le *chaddar* tissé à la main, c'est vrai sans aucun doute<sup>33</sup>. » Et il conclut que les impératifs économiques, construits au nom d'une raison supérieure, sont à l'origine du fait que des populations entières

meurent de faim ou vivent dans la misère au milieu d'une abondance de richesses naturelles.

Autrement dit, des gens de chair et de sang devront périr parce qu'une situation est déterminée par une abstraction, un «machin», comme disait de Gaulle de l'ONU. Car cette toute-puissance, qui est partout, décide de tout, personne ne la voit vraiment : l'économique en soi demeure intouchable, obscur, immatériel, y compris (ou surtout) pour les spécialistes de la chose. Chaque cataclysme financier les prend à revers, les rend plus loquaces que jamais pour expliquer qu'il n'y a, en fait, aucune explication. Ou alors qu'il y en a tant qu'elles en deviennent incernables. Dans une impuissante extériorité, nous n'arrêtons pas de dénoncer (ou pour d'autres d'applaudir) ce monde d'en face, inatteignable, et dont pourtant nul ne peut éviter les retombées.

Ce n'est pas parce que tout cela se tramerait dans l'ombre, dans une sorte de secret ésotérique révélé seulement au cours de cérémonies occultes à quelques maîtres du monde. Bien au contraire. Pour nous, pauvres mortels, les épiphanies, les manifestations, les caprices du « machin » sont bel et bien palpables, ils se passent au vu et au su de la planète entière. Des laboratoires pharmaceutiques font des procès retentissants en Afrique lorsqu'un État utilise une formule brevetée pour que la population puisse avoir accès aux traitements. Des firmes se vantent des délocalisations d'usines en fonction des prix de la main-d'œuvre, quitte à précipiter des régions entières dans la misère ou à embaucher dans des conditions insupportables. Rien de tout cela n'est caché. Et cette manière de tout montrer (même si bien entendu cela n'est pas totalement vrai) est un des points forts du « machin ». Il est transparent. Mais pas clair. Omniprésent. Mais impalpable. Mortel. Mais impossible à arrêter.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, c'est de là précisément que l'économique tire sa légitimité. Si les choses se passent ainsi, c'est parce que c'est « sci-en-ti-fi-que », à l'image du moins du positivisme scientifique dont il se réclame.

L'économique existe en effet dans l'univers des modèles, modèles théoriques et mathématiques. À l'intérieur de cette sphère logico-formelle, est considéré comme valide un modèle dont la construction est conforme aux lois et aux axiomes qui en régissent le fonctionnement.



Ainsi, un modèle ne tire pas son statut et sa justification de sa confrontation avec les différentes réalités sociales qu'il est censé représenter : ce qui le fonde au contraire est de rester abstraction parmi les abstractions. Lors de leur éventuelle application, certains de ces modèles viennent d'ailleurs régulièrement se fracasser contre le réel. Dans ces cas-là, les hommes et les femmes d'Occident considèrent généralement que c'est le réel qui a eu tort. Ou alors qu'un « facteur humain » est venu en perturber la bonne application. Quant au modèle, il reste inattaquable.

Un exemple, en forme d'humour noir. Ces dernières années, la Prévention routière française diffuse régulièrement des spots publicitaires. Tous fonctionnent selon le même schéma, mais, dans le plus célèbre d'entre eux, une voix sépulcrale annonce: «Aujourd'hui, avant midi, trois motocyclistes mourront sur les routes. » Ce chiffre ne présente bien sûr ni les termes d'un pari ni les prédictions d'une voyante. C'est une simple moyenne statistique, ce que la logique mathématique appelle une «prolongation analytique». Ainsi, en Occident, toute mise en modèle du monde s'appuie sur cette fameuse « rationalité analytique » qui reconnaît comme rationnel « tout ce qui est analytique-ment prévisible », désignant *de facto* comme irrationnel tout ce qui ne l'est pas.

Que devrait donc faire un motocycliste vraiment « scientifique » pour tenir compte de ce chiffre, en restant fidèle à la méthode adoptée par la Prévention routière elle-même ? Rouler moins vite ? Devenir plus prudent ? Bien sûr que non. « Irrationnelles », ces solutions. Il doit rester tranquillement chez lui, à écouter les informations, et n'allumer le moteur qu'à l'annonce de la mort des trois motards prévus par le modèle. Alors, « rationnellement protégé » et « statistiquement épargné» par avance, il pourra tranquillement prendre la route.

L'image sinistre de notre hypothétique motard sous les roues d'un camion (antiscientifique, bien sûr) ressemble aux conséquences des applications successives des modèles économiques sur des populations bien réelles. La faute à qui ? Au motard, qui n'a rien compris. Ou au camion qui roulait trop vite. La faute à tout sauf au modèle, qui continuera d'apparaître comme l'élément le moins susceptible d'être mis en doute dans cette histoire, abstraction devenue plus vraie que le monde.

Engendré par le vaste mouvement de désacralisation du monde en Occident, l'économique est en effet devenu croyance. Louis Althusser expliquait que le propre de l'idéologie est que les réponses précèdent les questions. En ce sens, l'économique (comme on dit «le politique») dessine un territoire dont les contours délimitent *a priori* des réponses à toutes les interrogations existentielles que l'homme pourrait se poser sur ses actes ou l'évolution des processus historiques. Par les pratiques, les comportements qu'il induit, il est sans doute devenu le principal foyer producteur de valeurs de notre civilisation, créant et recréant mythes et interdits, limites et espoirs, construisant une norme et une morale. Jusqu'à façonner peu à peu ce qu'est un homme.

Dès lors, par exemple, qu'un acte s'inscrit dans la logique utilitariste induite par le « machin », il nous apparaît immédiatement clair et compréhensible. Si c'est pour l'argent, le profit ou l'intérêt, tout peut s'expliquer. Ou plutôt, rien n'a plus besoin d'explication. Un homme raconte : « Mon travail est de fabriquer des mines antipersonnelles. » S'il précise : « Parce que cela m'est égal que des populations soient estropiées », il sera considéré comme un monstre. Mais s'il avance : « Parce que c'est bien payé », nous pouvons ne pas l'aimer mais nous le comprenons. Un salaud peut-être, mais un homme. Il y a deux siècles, celui qui lisait à la fin d'un conte : « Ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants » voyait immédiatement apparaître l'image de la félicité. Dans les films que nous voyons aujourd'hui, l'homme comblé est celui qui, à la dernière image, ramasse les 10 millions d'euros Pas besoin d'en dire plus : c'est ça le bonheur.

Le néolibéralisme se prétend légitimé par l'Histoire au motif que le marché a toujours existé. Parmi les activités de l'homme, l'utilitarisme économique extrait ainsi d'un ensemble complexe un élément qui va être désigné comme fondamental, écrasant les autres dimensions : le profit. Dans la vie d'un berger, le moment de la vente de ses moutons sera présenté comme celui qui justifie tout le reste. Dans un de ses dialogues, Platon pose précisément cette question : le but du berger était-il seulement celui-là ? Dans le cycle de l'élevage, la transaction n'est qu'une étape, un moment. On le voit aujourd'hui, par éclats, quand un

agriculteur doit détruire son cheptel ou ses récoltes pour des raisons sanitaires ou de surproduction. Il est généralement indemnisé au prix où il comptait les vendre. Et pourtant, il est au désespoir. Autour de lui, on n'en finit pas de s'étonner, presque fâché: «Cet homme n'a rien perdu. Peut-être même y a-t-il gagné. Alors pourquoi pleure-t-il ? »

Eh bien, pour tout : pour les veaux qu'il a aidés à naître, pour le blé qu'il a fait grandir, pour la vie qui s'en va... Mais en déterminant comme idéal d'homme celui qui oriente sa vie vers le profit ou du moins l'argent, la chose économique érige ceux-ci en biens normatifs. Celui qui ne les désire pas devient un déviant, un marginal. Toute autre dimension dans une marchandise que sa valeur d'échange, la valeur d'usage par exemple, va être considérée comme archaïque, voire absurde.

Spéculer plutôt que produire, détruire des fruits par tonnes, jeter du lait par hectolitres ou arracher des forêts pour maintenir les prix du marché constituent en revanche autant d'actes assumés comme responsables et compréhensibles. Au nom d'une foi irrationnelle, affublée arbitrairement du nom trompeur de « rationalité », les hommes n'en finissent pas d'offrir des sacrifices à leur nouvel Olympe. Dans le champ économique, les échecs, les angles morts relèvent de tout autre chose que de simples « failles du système ».

La théorie économique, à prétention scientifique - mais qui n'a de fait jamais dépassé un vague scientisme idéologique -, a fortement refoulé nombre d'usages propres à toute culture humaine, qu'elle considère comme non rationnels. L'ethnologue Marcel Mauss a pourtant montré comment les échanges de marchandises ou de valeurs sont, dans toutes les cultures traditionnelles, sous-tendus par des pratiques de « potlachs », de dons symboliques : les objets et les biens ne peuvent être réduits à leur valeur marchande ou même d'usage. Cela vaut tout autant dans une société capitaliste dominée par le néolibéralisme, comme l'ont montré les travaux de l'équipe du M.A.U.S.<sup>34</sup> : les rapports des hommes dans et avec leur monde ne peuvent être uniquement régis par la simple logique utilitariste. Tous les jours, nous pouvons recenser ces pratiques sacrificielles qui lui échappent totalement. Les multiples échecs de l'économie scientifique ne seraient ainsi pas autre chose que le retour du sacrificiel et du potlatch refoulés.

Heidegger disait que « la science ne pense pas », phrase qui ne fait évidemment pas référence à une activité corticale, mais bien à la pensée de l'être. On pourrait en dire autant de l'économie : ni l'une ni l'autre ne s'interrogent sur ce devenir et ce sens, mais elles ne cessent en revanche de les construire.

Cette situation s'illustre aujourd'hui dans le face-à-face entre les experts et la société : d'un côté, de bons pères de famille s'émerveillent ou s'affolent face à des mondes qu'ils comprennent mal, criant tantôt à la magie, tantôt à une atroce barbarie. De l'autre, les techniciens ont du mal à s'identifier à ces images de docteur Folamour ou d'affameurs du tiers monde, animés d'intentions machiavéliques, que leur renvoie parfois le miroir social. Eux se vivent plutôt comme les représentants d'une paisible neutralité en blouse blanche, qui résolvent équations et problèmes, dans le cadre de structures dont ils n'ont pas la maîtrise. En somme, les uns comme les autres se vivent comme absolument détachés face à des univers qui ne dépendent pas de leur volonté. Mais il n'existe pas d'homme abstrait ou atemporel, qui resterait totalement étranger au devenir de la science ou de l'économie. Tous sont pris dans leur évolution, qui construit sans arrêt l'homme qui lui correspond.

Autre grand foyer producteur de valeurs, l'exemple de la science permet de mieux comprendre l'économie. Or quel discours tient la science aujourd'hui ? « Nous nous contentons de vous proposer de nouveaux possibles. À vous d'en disposer. » Mais, en réalité, elle n'agit pas comme une sorte de supermarché des possibles, elle produit du sens tous les jours.

Aucune manipulation génétique n'aurait par exemple pour objectif la naissance d'un nain ou d'un trisomique. En revanche, les chercheurs mettent au point des tests prénataux pour détecter les bébés handicapés - l'avortement médical existe. Comment des parents peuvent-ils donc mettre au monde un enfant handicapé ? Ils sont nécessairement fautifs. Puisqu'ils auraient techniquement pu l'éviter, ils auraient dû le faire.

Autre exemple : dans le cadre des recherches sur la surdité, s'est développée la technique des implants cochléaires, qui permettraient d'entendre un peu ou beaucoup à ceux qui ne le peuvent pas du tout. Mais cette découverte apparaît dans un univers qui ne se vit pas comme

une sous-humanité, où le langage des signes a créé une culture particulière, un monde des sourds qui se pense comme tel. Simple possible, l'implant cochléaire y apparaît comme l'imposition d'une norme sociale: entendre à tout prix, quitte à écraser sur son passage toutes les dimensions de cette culture. Pour beaucoup de sourds aujourd'hui, ne pas entendre s'est fait signe de résistance.

Ainsi, la science, comme l'économie, fonctionne dans une sorte de cycle de production et reproduction infini, où des techniques créent des valeurs, qui orientent de nouvelles recherches, productrices d'autres techniques, qui, à leur tour... Ils ne sont pourtant ni nazis ni eugénistes, ces savants qui ont par exemple développé le dépistage prénatal ou les implants cochléaires : ils créent des possibles pour le bien de tous. Mais ces possibles deviennent *ipso facto* normatifs, construisant un réseau souterrain de sens qui ne se revendique pas et n'est pas reconnu comme tel.

Mais à quoi sont-ils arrivés? Une sage-femme de la région de Reims nous expliquait par exemple que, depuis plusieurs années, elle n'a plus mis au monde un seul enfant handicapé Un monde de «normaux», où un certain type de vie n'est pas considéré comme digne d'être humaine. Sur ce point, nous en sommes donc arrivés exactement là où le III<sup>e</sup> Reich et les médecins fous de la Suède des années cinquante voulaient en venir. Eux le faisaient depuis une idéologie revendiquée comme telle; mais l'Histoire a montré que celle-ci, loin d'aiguillonner la science, la freine. À l'inverse, en laissant fonctionner la science dans sa propre stratégie et ses propres structures, sans intentionnalité ni tentative de maîtrise, on obtient de fait, dans un effet paradoxal de l'Histoire sans sujet, ce que les eugénistes militants ont échoué à mettre en place mais désiraient.

#### ***La sphère économique comme sphère autonome***

L'économie, les sciences économiques n'existent pas dans toutes les cultures et civilisations. À travers l'Histoire, il est certes possible d'identifier ce que nous pourrions appeler des « faits économiques » dans toutes les sociétés ou presque, comme l'existence précoce et permanente d'un marché ou même d'échanges plus ou moins complexes, impliquant souvent une médiation et donc une forme de monnaie. Des structures de

gestion plus ou moins développées existaient également pour l'administration des cités, des empires.

Mais entre faits économiques et économie, entre marchés au sein de la société d'un côté et société de marché de l'autre, il existe un espace, un moment historique que Karl Polanyi nomme la «dé-socialisation de l'économie», où celle-ci se détache peu à peu de la société jusqu'à une profonde séparation qui en fait un ensemble en soi. Ce que nos cultures occidentales nomment « économie » désigne en fait cette combinatoire autonome qui, sous cette forme, n'existe dans aucune autre culture ou civilisation.

Pour apprivoiser ces structures sans conscience ni desseins, que nul ne peut ordonner, s'est mise en place une idéologie de la complexité, qu'on évoque comme on le faisait jadis des dieux malfaisants. Alors qu'elle devrait être le nom d'un défi, d'un dépassement, elle est au contraire généralement brandie lorsqu'il s'agit de déclarer la défaite de toute pensée et de conclure : c'est trop complexe, inutile de tenter quoi que ce soit, nous ne pouvons rien. Paradoxalement, la complexité a fini par devenir l'idéologie du plus étonnant des simplismes. Or l'économie n'est pas seulement une série de mécanismes concrets, dévaluation ou circulation de capitaux, mais aussi, comme le disait Durkheim, une « chose à penser » : cette croyance que nous savons tous intimement traversée par des processus subjectifs, comme la « confiance des investisseurs » ou les « phénomènes d'état de grâce ».

La sacralisation de l'économie n'est donc pas à prendre comme une simple métaphore. Il existe un véritable isomorphisme entre le fonctionnement du sacré dans toute société et la conception que nos contemporains ont de la sphère économique. Chaque mythologie formule explicitement par exemple l'interdiction de prendre ou de désirer la place des dieux. C'est exactement de cette façon qu'ont été interprétées les différentes tentatives de diriger ou de changer d'en haut le cours de l'économie : comme dans l'expérience de la Tour de Babel, que nous revivons sous forme de triste farce, chaque essai de regarder en face la divinité finit par augmenter la confusion.

On pourrait faussement en conclure que la dénonciation de cette croyance ou le développement d'une croyance alternative suffiraient à son

dépassement et que l'apparition d'une vérité « objective » en balayerait la tyrannie. La méthode est connue. Ses disciples, nombreux. Combien sont-ils à avoir tenté de réveiller les populations pour les secouer de ces lois inavouées qui les ordonnent et les disciplinent? Mais les croyances ne sont pas des fables que les lumières de la raison et le phare de la vérité suffiraient à dissiper. Elles sont aussi des faits sociaux, bien arrimés dans le réel. Personne ne croit jamais à n'importe quoi n'importe quand : même si les choses n'existent pas exactement de la manière dont elles sont décrites, il faut, pour y croire, qu'elles possèdent une véritable existence dans la dynamique et la vie d'une société. Les croyances ne sont jamais accidentelles, de simples erreurs de perception, mais des métaphores et des récits qui parlent des structures profondes modelant chaque culture.

La chose économique possède ainsi un niveau d'organisation qui émerge d'un soubassement dont il est pourtant autonome. Pour comprendre cela, il nous faut utiliser et étendre au champ économique des concepts et des hypothèses qui n'en proviennent pas, afin de tenter de dépasser certaines apories. Ce métissage, loin de constituer une idée folklorique, est le propre de tout mouvement de recherche. Comme le disait Georges Canguilhem : «Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref, lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme<sup>35</sup>».

Pour comprendre le caractère de la sphère économique, il faut se référer aux hypothèses de la physique des formes, développées notamment par Jean Petitot et René Thom. Cette constellation théorique montre qu'entre le soubassement (en l'occurrence les hommes et leurs activités) et la forme qui en émerge (l'économique) le rapport n'est pas simplement une dépendance causale, unilatérale, comme l'affirme le point de vue réductionniste. Chaque niveau d'organisation possède au contraire une autonomie ontologique, avec sa légitimité et sa logique interne propres. Ainsi une cathédrale est faite de pierres. Mais l'édifice qui émerge de ce soubassement minéral ne peut être résumé à un empilement de pierres : il est plus que cela. Pourtant, en elle-même, chacune de ces pierres reste un caillou, rien d'autre. Tous deux, la forme émergente (la cathédrale) et le soubassement (les pierres), sont bien liés dans une relation

d'interdépendance, mais celle-ci n'est ni de domination ni de rupture, comme le démontre Jean Petitot<sup>36</sup>. Chacun possède son autonomie propre, ce qui le fonde comme niveau et combinatoire.

De la même façon, même si c'est de l'humain qu'a surgi l'économie, elle est aussi aujourd'hui autre chose que cela. Et il n'est pas possible de lancer sur le ton du rappel à l'ordre que l'économie doit retourner «au service de l'homme », parce que nous en avons suscité l'émergence et qu'il nous apparaîtrait brusquement que l'outil créé pour notre usage serait défaillant. Ou de faire comme si, à la manière d'une certaine politique contestataire, cette machine était actionnée dans l'ombre par quelques êtres malfaisants, qu'il suffirait de remplacer pour qu'elle soit à nouveau à notre entière disposition.

Certes, l'ordre économique actuel profite largement à certaines minorités, mais celles-ci n'ont en aucune façon le pouvoir de l'orienter. De ce point de vue, la seule évolution qui pourrait advenir est que les bénéficiaires (forcément minoritaires) changent. Ce constat ne s'oppose pas aux analyses de la structure économique en termes de classes sociales : ce n'est pas parce que les classes sociales occupent dans la société des lieux différents, avec des intérêts différents, qu'elles sont pour autant des sujets capables de changer, par leur volonté, l'ordre ou le fonctionnement des structures émergentes dont elles font partie et qui les façonnent. C'est dans ce processus permanent de création et de recréation de l'homme par la science ou l'économie que s'évanouit l'illusion d'un changement par des décisions subjectives.

Comme le disait Louis Althusser, chacun admettra qu'un artisan fabrique une table. Mais que pourrait bien signifier que les hommes «fabriquent» l'Histoire ou le monde? Les termes concrets de cette interdépendance constituent la base de toute pensée de changement dans nos sociétés, qui ne tomberait ni dans un sentiment stérile de toute-puissance où l'homme s'érigerait en maître du jeu économique parce qu'il l'a créé, ni dans l'impuissance consistant à croire que l'autonomie du niveau émergent rend vaine toute activité humaine.

Si toutes les cultures ont possédé et possèdent de l'économie, notre culture est la première à être littéralement possédée par lui. Autrement dit, l'économie n'est ni au service de l'homme ni contre l'homme : elle est



au service de l'économie. Les problèmes et conflits qui se présentent à cette sphère sont de fait intraéconomiques - et sans doute est-ce là un des éléments les plus difficiles à comprendre. Bien sûr, ceux qui s'en occupent sont des techniciens, mais les « stratégies » qu'ils développent, comme les nomme une lecture simpliste, sont en réalité des résultantes dès qu'on les observe depuis l'intérieur de la combinatoire (à l'inverse d'une stratégie, une résultante - ce qui s'impose dans la rencontre de deux forces opposées - n'implique aucune intentionnalité).

Finalement, ceux qui critiquent ces structures sans conscience ni dessein, que nul ne peut ambitionner d'ordonner, en viennent à se faire traiter d'enfants. Avides, impatients, et incapables de réaliser leurs désirs, dont ils n'ont ni les moyens ni les pratiques. On en arriverait presque à une sorte de remake grotesque de la psychanalyse, où le monde des adultes oppose le « principe de réalité » à l'enfant qui, perdu dans son « principe de plaisir », se sent tout-puissant. Alors, comme les petits, les contestataires oscillent entre la résignation et le rêve d'omnipotence (où l'on finirait par enfourcher l'économie pour la faire marcher au pas de l'homme), attitudes différentes dans la forme mais identiques dans leur structure. Or, que ce rêve s'énonce au nom de l'homme, de la vie ou de quelque autre principe extraéconomique, il est toujours voué à l'échec, puisque la sphère économique est par nature non ordonnable.

### *L'émergence d'une métaéconomie*

La sphère économique englobe un ensemble de nature complexe. Non pas dans le sens de « compliqué » ou « sophistiqué ». Mais dans celui que doivent y coexister des pratiques et des énoncés divers et contradictoires, sans que puisse s'imposer une synthèse ou un ordre global.

Même s'il est possible d'identifier une tendance, une hégémonie qui orienteraient cet ensemble, il n'existe pas pour autant de cohérence qui permettrait d'éliminer tout ce qui apparaît comme contradictoire. Or l'épistémologie nous apprend qu'il n'est possible de diriger et d'orienter un système que si celui-ci est « consistant », c'est-à-dire n'acceptant en son sein aucune contradiction. Pourtant, la sphère économique se présente comme une « complétude », un ensemble englobant par nature

tous les faits économiques existants. Autrement dit, contradictoires. Et donc non ordonnables.

Toute tentative pour la dominer, lui imprimer ordre et clarté, produit donc inévitablement la conséquence inverse : l'augmentation du désordre et de l'opacité. La validité de cette hypothèse peut, pour notre malheur, se constater dans n'importe quel manuel d'histoire ou d'économie: plans quinquennaux, programmes d'industrialisation, espaces économiques à géographie variable, protectionnismes ou dirigismes de toutes sortes ne sont non seulement jamais parvenus à dominer cette complexité, mais l'ont invariablement augmentée.

C'est là qu'apparaît l'autre versant de l'hypothèse épistémologique que nous explorons ici. Il n'est possible de penser de l'ordonnable dans un ensemble qui ne l'est pas qu'à une condition : le nécessaire abandon de sa « complétude », ou plutôt sa mise entre parenthèses. S'agissant de la sphère économique, toute construction de pratiques doit dès lors se réaliser dans un espace d'emblée défini comme extérieur à l'ensemble complexe.

Un groupe alternatif brésilien avait par exemple décidé de mettre en place un projet d'élevage communautaire. Ses membres décidèrent de se renseigner auprès des organismes susceptibles de leur fournir une aide de l'Union européenne ou de la Banque mondiale. Une réunion houleuse précéda ces prises de contact: plusieurs militants s'opposaient à demander quoi que ce soit, au nom d'une certaine radicalité. Peut-on tout à la fois mettre en cause un certain ordre du monde et le solliciter ? D'autres estimaient en revanche que ces aides devaient être considérées comme des butins de guerre et non des signes de reddition ou d'approbation.

Quoi qu'il en soit, un expert vint de Washington pour examiner cette demande de 8 000 dollars à transformer en prairies, en poulaillers et en serres. Il rendit son rapport quelques semaines plus tard : il était impossible d'avancer cette somme, car elle était trop modeste. Pour que le projet soit rentable, s'inscrive dans les normes du marché brésilien de la volaille, puisse envisager des perspectives de développement à long terme, il devait être plus important. Et l'expert promettait d'avancer 22 000 dollars. Le groupe refusa la proposition: «Notre projet n'était pas de

fonder une entreprise compétitive, ou même rentable. Nous voulions un travail cohérent avec notre mode de vie dans un paysage local, pas global. » Juste pour l'anecdote, le voyage et l'expertise ont coûté 10 000 dollars à la Banque mondiale...

L'élevage communautaire a fini par se faire au bout de quatre ans. On y mange du poulet. «Si par hasard et de manière temporaire, un de nos projets coïncidait avec un plan de développement macroéconomique, nous essayerions à nouveau d'y faire appel. Mais une fois encore, nous ne le changerions pas pour le faire entrer dans une logique macroéconomique. »

Depuis quelques années, émergent ainsi des formes de solidarité, des expériences qui ne partent pas d'un modèle économique ou politique, comme c'était le cas pour la contestation classique. Elles poussent au quotidien, là où elles peuvent, sans volonté de centralité, ce qui les rend presque invisibles à nos yeux habitués à une militance tout en drapeaux et trompettes. Dans cette mouvance, le terme « projet » est souvent opposé à celui de « programme », désignant ainsi une pratique qui part d'une exigence concrète («Le système de la grande distribution ne nous convenait pas, mais nous avons besoin de faire nos courses», explique par exemple un professeur de français dans le sud de la France). Celle-ci trouve son unité et son identité dans le fait de demeurer ouverte, sans se saturer dans un programme préétabli (« Nous nous sommes regroupés, nous avons mis en place notre propre réseau, achats en commun, convoyage par camion, une personne par quartier qui distribue les paniers. L'ensemble n'a pas vocation à s'étendre davantage. Mais il nous aurait en revanche semblé absurde de passer une minute à réfléchir à une proposition visant à réformer le système des supermarchés», continue le professeur). À aucun moment, le résultat n'est soumis à une vérification logico-formelle, à des exigences macroéconomiques ou à la vocation d'ordonner un ensemble (« Nous n'avons aucune idée de combien de temps ce système tiendra ou s'il est transposable. Nous pouvons juste expliquer comment il fonctionne chez nous, maintenant»). Celles-ci surgissent même parfois à l'intérieur d'entreprises tout à fait conventionnelles, essayant par exemple de changer de l'intérieur les objectifs de production pour les désolidariser d'une vision économiste

### *Des tendances au non-capitalisme...*

En fait, aucun des projets de ce type n'existe contre ou pour la sphère économique. Il ne s'agit même pas de décider qu'on l'oublie, qu'on fait comme si elle n'existait pas, mais de l'excentrer : ils se construisent au-delà d'elle, créant des zones, des tendances au non-capitalisme au sein d'un monde capitaliste. En ce sens, l'anticapitalisme devient non le pivot d'une contestation, la cible d'une lutte, mais le corollaire d'une résistance qui se fait création, capable de produire elle-même d'autres valeurs.

En Argentine, où plus de trois millions de personnes et près de trois cents entreprises ont investi les réseaux de troc, la « Fabrica » est l'un des centres les plus importants, vaste complexe industriel reconverti dans la banlieue de Buenos Aires. Méthode de survie, a-t-on coutume d'analyser dans ce pays où de brutales dévaluations font régulièrement dégringoler les classes moyennes urbaines et affament encore un peu plus ceux qui n'avaient déjà pas grand-chose. Selon une enquête interne, une majorité de ceux qui zigzaguent tous les jours entre les stands dressés en rangs serrés à la Fabrica estiment d'ailleurs qu'ils « préféreraient aller au supermarché s'ils en avaient les moyens ».

Mais les animateurs de réseaux ont paradoxalement constaté que la cause principale de l'échec d'un centre est «lorsque tous ceux qui y viennent ne sont là que pour résoudre leurs problèmes économiques», raconte Patricia, une des coordinatrices. «Un fragile équilibre permet ainsi l'existence de l'ensemble : si ce n'était qu'une béquille, cela ne marcherait pas. Mais il n'y aurait pas non plus assez de fréquentation si ça ne venait que de ceux qui sont aussi là pour autre chose.» Cette «autre chose» est évidemment bien plus difficile à définir. Patricia par exemple travaillait dans le secteur culturel de la municipalité. «J'ai commencé à fréquenter le troc comme ça. J'ai fini par faire mon stand, idée que je n'aurais jamais eue sur un marché traditionnel Par ce biais, j'ai découvert une forme de vie différente. »

Maria, elle, ne se définit même plus comme chômeuse : «Je n'arrive plus à me rappeler la dernière fois où j'ai travaillé. Pendant très longtemps, je restais à la maison. La journée passait entre les enfants, trouver du pain, pleurer un peu, aller voir la télé au café. » Elle a commencé à fréquenter le troc plutôt pour soutenir une amie qui y croyait, sûre de s'en sortir

grâce à un stand de pizzas congelées. « Petit à petit, c'est devenu une raison de vivre. Je vais au centre chaque vendredi. Alors, le reste de la semaine, je me creuse la tête pour savoir ce que je vais bien pouvoir apporter. Je fabrique des objets avec des machins récupérés dans les poubelles ou je vais cueillir des plantes médicinales. On se voit entre amies pour réfléchir à de nouvelles idées, y aller toutes ensemble. »

Un professeur de théâtre propose ses cours : « Cela peut sembler absurde à ceux qui pensent que les gens viennent ici seulement parce qu'ils crèvent de faim. Ici, si mal nourri soit-on, on vient pour une chose et on repart avec une autre. Ces endroits créent une forme d'imprévu, une sorte de remise à plat de tout où chacun se permet de faire ce à quoi il n'aurait même pas songé ailleurs. Pour mes cours de théâtre dans le circuit payant, je forme tout un tas de jeunes gens très motivés, battants, qui parlent de vocation, de leur envie d'en faire leur métier. Mes "élèves-troc", en revanche, me disent : "J'ai toujours rêvé de jouer la comédie, mais je ne me le serais jamais autorisé normalement. Cela me semblait d'un autre monde que le mien." Pas un ne veut devenir professionnel : Os sont là pour le plaisir. Pourtant, leur niveau de vie est incroyablement plus modeste que les autres. »

En d'autres termes, il se construit des zones de méta-économie, qui dévirtualisent la relation des hommes avec le monde, avec les objets du monde, mais aussi avec eux-mêmes. Il s'agit de penser des économies régionales dans le sens où Husserl parlait d'« ontologies régionales » : on développe des projets qui ne sont plus soumis à la finalité de l'ensemble complet, mais porteurs de leurs propres fins.

### ***Projet local ou programme global ?***

Dans ce mouvement très mélangé, qui pousse dans tous les sens, continuent aussi à s'élaborer, parallèlement à ces projets, des programmes alternatifs en économie qui s'échinent à penser dans une perspective de complétude, de globalité, comme si leur sérieux et leur viabilité dépendaient d'une hypothétique possibilité de se substituer à l'ensemble du système capitaliste. Ce courant - comme on dirait courant marin (et non courant politique) - ne prend pas très au sérieux ceux que l'on vient d'évoquer. Toute initiative concrète de transformation de la

réalité se voit gentiment toisée et gratifiée par ses tenants d'un «premier prix de bonne volonté», qualité superbement considérée comme abstraite, au prétexte qu'elle ne prend pas en compte la dette extérieure, la macroéconomie, les taux de bénéfices, toutes choses qui seront paradoxalement jugées très concrètes.

Cette invalidation de beaucoup d'initiatives pratiques de développement, de formes alternatives de vie, de production, d'éducation ou d'échange ne vient pas de malveillants soldats de la répression, mais au contraire d'une tension à l'intérieur même de cette nouvelle radicalité. Ce sont les partisans d'un «programme économique alternatif», qui, à chaque réunion d'alternatifs, comme Porto Alegre, élèvent la voix pour réclamer avec les meilleures intentions du monde que surgissent des propositions concrètes pour passer «de la contestation à la proposition». Car eux-mêmes considèrent que pour être sérieux et garder les pieds sur terre, il faut se condamner au virtuel, proposer à nouveau des petits livres sacrés qui décriront ce modèle d'une « autre économie», plus humaine et plus solidaire. Cet universel abstrait est ainsi mis en avant pour mettre un peu d'ordre dans l'universel concret, considéré comme trop local. D'où un constat d'impuissance : un ensemble à la fois complet et consistant est, nous l'avons vu, impossible.

Reprenons un instant l'exemple de la science, tout à fait comparable Un chercheur découvre par exemple une nouvelle technique de dépistage *in utero* d'une anomalie génétique. Et là, il lâche ses éprouvettes et, emphatiquement tourné vers la société civile, demande : « Et ça, est-ce qu'on a le droit de le faire ? Moi, je vous dis ce qui est possible, à vous de fixer si c'est pensable. » Mais, lui, nous, humains de la génétique et de la fission nucléaire, ne pouvons quitter notre culture comme s'il s'agissait d'un costume, nous extirper de la réalité pour nous réfugier dans une sorte de *no man's land* d'où nous pourrions l'interpeller et la juger de l'extérieur. Et cette découverte elle-même n'est pas née *ex nihilo*, sur une terre vierge, mais de notre monde, celui de la science, qui loin d'être neutre produit lui-même du sens.

Alors, doit-on interdire le dépistage ? Ce serait tomber dans une sorte d'idéalisme qui tourne à vide. Comme pour l'économie, les foyers de résistance ne le sont jamais à des techniques, mais aux valeurs que celles-ci produisent. La pensée et la contestation ne peuvent exister que dans un

devenir où il ne s'agit pas d'opposer des idées à des pratiques, mais des pratiques à des pratiques. C'est à partir de là qu'une tentative d'émancipation économique peut et doit être pensée. Projet local et programme global ne s'opposent pas en soi, il ne s'agit pas de jouer l'un contre l'autre ou bien de décréter que l'un des deux doit disparaître : ils renvoient à deux niveaux d'existence, interdépendants mais de nature différente.

Si elles ne s'inscrivent ni dans l'affrontement ni dans la confrontation d'un modèle contre un autre, quels rapports les pratiques alternatives (les ensembles consistants) peuvent-elles nouer avec la sphère économique (l'ensemble complet) ? C'est dans une dynamique entre ces différentes réalités que pourront se tracer les pistes et les hypothèses alternatives. Sans nier la macroéconomie et la complexité mais en évitant le piège de la place vide, c'est-à-dire sans essayer de penser depuis un lieu en extériorité qui n'existe pas. Le caractère nouveau de ce type d'expériences méta-économiques ne réside pas dans un nouveau modèle, mais dans le foisonnement du multiple, de projets ancrés dans le réel, à côté, en conflit ou en complémentarité avec la centralité capitaliste.

Le fait d'être locales n'affaiblit pas ces métaéconomies : elles puisent précisément leur force d'être non pas régionales, mais singulières ; et c'est dans cette singularité que surgit leur universalité concrète opposée à l'universalité abstraite du spectacle centralisé. L'une des caractéristiques fondamentales du capitalisme est en effet la construction de cette image unidimensionnelle face à laquelle l'époque révolutionnaire classique opposait d'autres modèles, comme si la représentation était l'alpha et l'oméga. L'émergence de cette multiplicité de singularités en situation est donc profondément non capitaliste, nourrie qu'elle est de projets singuliers qui opposent le réel de la vie à la virtualité spectaculaire.

Elle possède de ce fait une charge subversive tout à fait inédite, que ne mesurent d'ailleurs pas forcément ceux-là mêmes qui y participent. Elle rompt avec les modèles classiques de contestation qui proposaient aux citoyens spectateurs un modèle à la place d'un autre, alors qu'il s'agit ici de pratiques qui cassent avec les modèles et les mécanismes de discipline et d'attente.

### *Pour en finir avec la dichotomie réformisme-révolution*

Les grandes ruptures successives qui font l'Histoire peuvent être pensées comme des «catastrophes», au sens où l'entend René Thom : des équilibres et des continuités qui se rompent dans un système, des changements ou des cassures qui ne peuvent être repérables que dans l'après-coup. Dans le développement de nouvelles formes de sociabilité et de justice, un effet cumulatif peut à terme rompre l'équilibre dominant et faire basculer une hégémonie. Mais il n'est pas possible de militer pour une rupture, comme si elle était un point que l'on pouvait viser, puis atteindre.

Une seule chose est sûre pour ceux qui choisissent cette méthode : elle est la meilleure façon d'empêcher tout changement. Pour aller vers celui-ci, il n'y a pas de raccourci.

Les grandes fractures historiques, les changements profonds d'hégémonie ne sont pas programmables : l'insurrection, l'événement historique sont toujours pur excès, pure rencontre. Il est important aujourd'hui de comprendre le développement de ces émergences de non-capitalisme, floues, tremblées, qui se donnent sous la forme difficile à appréhender de «zones» ou de «tendances». De telles zones (dont les limites sont peut-être plus franches) apparaissent surtout dans le tiers monde, en Amérique latine ou dans le Maghreb, où l'État et les institutions sont gangrenés par un néolibéralisme brutal et fiévreux, à la corruption tapageuse. Ces tendances s'affirment dans les pays dits «centraux», surtout en Europe, là où le néolibéralisme est à la fois plus présent, plus ancien, mais aussi plus supportable, soumis à des luttes au sein des appareils d'État et des entreprises, y compris pour défendre les acquis des luttes passées qui n'ont pas encore été totalement écrasés.

Ces zones et ces tendances s'articulent parfois dans un même pays, une même région, et nous pouvons y observer l'avancée d'une subjectivité contestataire qui ne se soumet plus au caractère supposé indépassable du capitalisme. Peu à peu, s'y construisent les éléments et les outils de contre-pouvoirs, compris non comme un tremplin vers le pouvoir, mais comme des formes puissantes qui construisent ici et maintenant de nouvelles valeurs. Dans certains endroits, comme l'Italie des centres sociaux ou le Brésil des sans terre, on peut commencer à mesurer leur



influence dans une certaine érosion de l'ensemble complexe qu'est la macroéconomie, conséquence (et non objectif central) du développement de ces expériences.

En renonçant à une vision transitive de la politique et du changement social, ces expériences dépassent la croyance en un tout économique pour retrouver le propre de l'aventure humaine, le non-sens comme source de tout sens. Il ne s'agit donc plus de penser dans la dichotomie classique réformisme-révolution, deux positions centrées l'une et l'autre sur la volonté d'ordonner la complexité et prises dans la même vision du monde, la globalité spectaculaire.

L'apparente rationalité capitaliste est, du point de vue de la vie, du point de vue des hommes réels et des situations concrètes, une pure irrationalité qui ne tire sa force que de la puissance que les individus lui délèguent. C'est pourquoi le seul projet possible passe par la création et le développement de zones et de tendances non capitalistes, où il ne s'agira plus de trouver des plans macroéconomiques de libération, mais de nous libérer de l'économie.

[1](#)Miguel Benasayag et Dardo Scavino, *Pour une nouvelle radicalité*, La Découverte, Paris, 1997.

[2](#)Miguel Benasayag et Diego Sztulwark, *Du contre-pouvoir*, La Découverte, Paris, 2000.

[3](#)Christian Losson, « Les mouches du coche d'Attac » , *Libération*, 27 août 2001.

[4](#)Propos recueillis par les auteurs en Argentine, été 2000.

[5](#)Interview du sous-commandant Marcos à l'hebdomadaire mexicain *Proceso*, 11 mai 2001.

[6](#)Aldo Léopold, *Almanach d'un comté des sables*, Aubier, Paris, 1995.

[7](#)*L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, documentaire présenté par Claire Parnet, Films du Losange, 1988.

[8](#)Cité par Robert Frossier, *La Société médiévale*, Armand Colin, Paris, 1994.

[9](#)Georges Duby, *Le Temps des cathédrales*, Gallimard, coll. «Tel», Paris, 1976.

[10](#)Jules Michelet, *Le Moyen Âge*, Robert Laffont, coll. «Bouquins», Paris, 1981.

[11](#)René Thom, *Prédire n'est pas expliquer*, Flammarion, Paris, 1993.

[12](#)Sébastien Haffner, *Histoire d'un Allemand. Souvenirs 1914-1933*, Actes Sud, Arles, 2002, p. 134.

[13](#)Propos recueillis par les auteurs à Cordoba (Argentine).

[14](#)W. G. Leibniz, *La Théodysée*, Gallimard, coll. -Tel-, Paris, 1987.

[15](#)Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Gallimard, Paris, 1966.

[16](#)Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1976, p. 91.

[17](#)Pierre Vidal-Naquet, *La Torture dans la République, 1954-1962*, Minuit, Paris, 1972, p. 176.

[18](#)Cité in Alain Brossât et Jean-Louis Déotte (sous la direction de), *L'Époque de la disparition*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 39.

[19](#)Voir, entre autres, Germaine Tujjon, *Le Harem et les cousins*, Seuil, Paris, 1966.

[20](#)Pierre Goldman, *Souvenirs obscurs d'un Juif polonais né en France*, Seuil, Paris, 1975.

[21](#)Propos recueillis en Argentine par les auteurs en mai 2002.

[22](#)Interview du sous-commandant Marcos à l'hebdomadaire mexicain *Proceso*, 11 mars 2001.

[23](#)Voir par exemple le point de vue de Bernard-Henri Lévy dans *Le Point* du 27 juillet 2001 ou les éditoriaux de Jean Daniel dans *Le Nouvel Observateur* après le 11 septembre 2001.

[24](#)Propos recueillis par les auteurs en janvier 2002.

[25](#)George Orwell, *Trois Essais sur la falsification*, Éditions 13 bis, Paris, 1984, p. 59.

[26](#)Louis Dumont. *Essais sur l'individualisme*. Seuil, Paris 1965, p. 291

[27](#)Guy Debord, *La Société du spectacle*, Champ libre, Paris, 1971, p. 127.

[28](#)Plotin, *Les Ennéades*, op. cit., p. 93.

[29](#)Mercédès Cravero, *Los Vici*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

[30](#)Joseph Combès, *Damascius, des premiers principes*, Aubier, Paris, 1987, p. 58.

<sup>31</sup>Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit. p61.

<sup>32</sup>Constantin Cavafy, *Poèmes*, Gallimard, Paris, 1978, p. 102-103.

<sup>33</sup>Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris, 1985, p. 169.

<sup>34</sup>Depuis le début des années quatre-vingt, le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (M.A.U.S.S.), explore ce chantier dans les numéros successifs de *La Revue du M.A.U.S.S.* (Éditions la Découverte)

<sup>35</sup>Georges Canguilhem, *Conférence à l'École normale supérieure*, 1967.

<sup>36</sup>Jean Petitot-Cocorda, *Physique du sens*, CNRS Éditions, Paris, 1992.