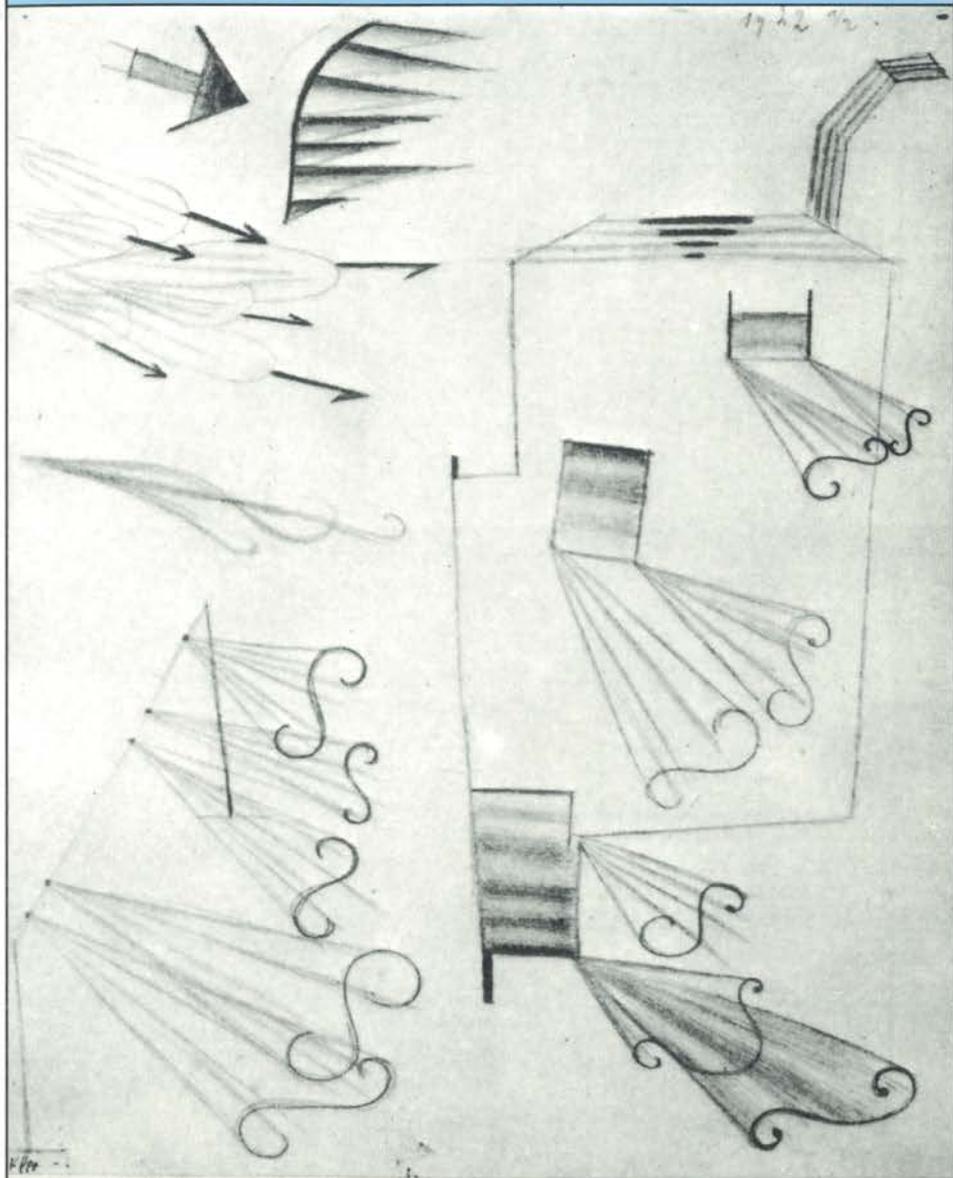


« P A S S A G E S »

FRANÇOISE PROUST

De
la résistance



1942-43

Feuer Wind

DE LA RÉSISTANCE

DU MÊME AUTEUR

- Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991.
L'Histoire à contretemps, Paris, Éd. du Cerf, 1994.
Point de passage, Paris, Kimé, 1994.

Traductions.

- KANT, *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, introduction, traduction et notes, Paris, Flammarion, GF, 1991.
KANT, *Théorie et pratique et autres textes*, introduction, traduction et notes, Paris, Flammarion, GF, 1994.

Ouvrages collectifs.

- La République et la Terreur*, Paris, Kimé, 1995.
L'Année 1793, Kant, ou la politique et la religion, Vrin, 1995.
Ontologie et politique, Tierce, 1988 ; rééd. Payot, 1996.
Der Sinn des Historischen, Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, 1996.

FRANÇOISE PROUST

DE LA RÉSISTANCE

Passages

LES ÉDITIONS DU CERF
PARIS

1997

© *Les Éditions du Cerf*, 1997
(29, boulevard Latour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-05646-4
ISSN 0298-9972



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

À Emmanuelle.

INTRODUCTION

C'est à Foucault que nous devons d'avoir généralisé, en la déplaçant, la loi physique de la résistance : toute force, en même temps qu'elle est affectée par une autre force, suscite une résistance qui contrecarre, à défaut d'arrêter, l'action de la première ; les forces entrent nécessairement en rapports non d'opposition ou de contradiction (qui n'en sont qu'un cas rare et précaire), mais de contrariété dissymétrique. Toute force double et est doublée par une autre force qui, en même temps qu'elle en accompagne continûment l'exercice, la contre et, par suite, la déséquilibre et la dérègle.

Foucault a concentré sa découverte sur les rapports de pouvoir. Remarquablement, il établit que les rapports de pouvoir développent et déploient autour d'eux et entre eux comme une carte ou un diagramme de points, un champ de bataille complexe et réversible de forces intensives « jouant le rôle [...] de cible, d'appui, de saillie pour une prise¹ ». Sujets à une résistance et à une contre-résistance plus hétérogène qu'homogène, plus instable et multiple que stable et délimitée, plus aléatoire et singulière que réglée et régulière, les rapports de pouvoir dessinent des configurations variables où les agrégats et les agglomérats de forces se décomposent sous l'effet d'une ou de forces subtiles et tordues, se greffent sur d'autres, les contaminent et s'en voient en retour affectées, recomposant ailleurs et autrement d'autres blocs de rapports². La résistance est le nom de cet agencement à la fois compact et fissuré, de ce dispositif stratégique où les puissances jouent obscurément et librement à la fois avec et contre d'autres puissances.

1. M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 126.

2. G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit, 1986.

En « positiviste aprioriste », Foucault établissait une cartographie du pouvoir ; en « transcendantaliste », nous voudrions élaborer une analytique de la résistance, c'est-à-dire le transcendantal de toute résistance quelle qu'elle soit : résistance au pouvoir, à l'état des choses, à l'histoire, résistance à la destruction, à la mort, à la guerre, résistance à la bêtise, à la paix, à la vie nue. La résistance n'est pas une tâche ou une nécessité, elle n'est pas un devoir ou un droit. Elle est une loi de l'être, elle est interne et immanente à son objet. Dès que de l'être est donné qui prend forme et figure, qui consiste et insiste, dès qu'il y a de l'étant ou de l'état, il suscite et bute sur une résistance qui le tord irrésistiblement et le fissure irréversiblement. De même qu'une règle est une stabilisation fragile et un conglomerat hétéroclite de rapports de force, de droit, de compromis et de justice et que, par suite, elle est toujours en voie d'être déréglée et remaniée, de même que la vie n'est pas une substance, une donnée ou une valeur, mais un agencement subtil rusant de manière fragile avec une puissance de destruction qui l'accompagne continûment et qui forme un complexe vie-mort précaire et réversible, de même, d'une manière générale, tout état est flanqué de son double qui le contre et le hante, tout étant est bordé de son ombre qui le limite et le presse de l'intérieur. La *résistance* est interne et coextensive à l'*instance*, tout être bute sur son contre-être. Le contre-être n'est ni un non-être ou un néant ni un autre type d'être ou une puissance de néantisation ni même un moindre être³, c'est l'être lui-même qui, dans son déploiement et son extension, se retourne contre lui-même et affecte son « dedans » d'un « dehors » qu'il a lui-même suscité et éveillé.

De cette logique du double, de cette loi du contre, se déduisent quelques traits essentiels de la résistance.

1. Immanente à son objet, la résistance ne se fait pas « au nom de », au nom de principes, de valeurs, d'idéaux (la vérité, le bien, la loi, l'honneur, la dignité, etc.). Sauf à supposer un ciel d'idées, sauf à confondre le transcendantal et la transcendance, sauf à se satisfaire de la tautologie (la résistance est bonne qui résiste au mal, la résistance est mauvaise qui résiste au bien), tout principe est déduit, tout idéal est posé, toute

3. En ce sens, la posture de la résistance ne se confond pas avec celle du retrait ou de « désistance », selon le néologisme forgé par J. Derrida pour sa préface à la traduction américaine de *Typographies* de Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, Aubier-Flammarion, 1979 ; voir *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 597-638.

valeur est valorisée avant d'être valorisante. La résistance est un fait et non une obligation, elle est incluse dans l'être et n'est pas un devoir-être. C'est bien ce que nous signifie l'histoire : dès qu'un pouvoir apparaît, la résistance l'accompagne immédiatement. Les principes évoqués en furent variables, les modalités en furent changeantes, les occasions en furent multiples, mais jamais la résistance contre le pouvoir et la bêtise, contre la mort et le temps ne cessa, ne se manifestât-elle sous une forme explicite que par éclipses et par éclairs. À cet égard, la résistance n'est pas plus, mais évidemment pas moins, aujourd'hui à l'ordre du jour qu'hier ou demain : simplement, les formes inventées en même temps qu'induites par le dispositif de l'époque et de la situation contemporaines sont partiellement nouvelles. Si à l'apparition du capital et des manufactures qui dévalorisaient l'outil de travail et le savoir-faire, on répondit par le sabotage et le luddisme, à l'heure de la mondialisation et de l'extension planétaire de la loi du capital qui précarise le travail et ses conditions, on riposte par l'exigence d'un « 30 heures pour tous à salaire égal ». Si à l'expulsion des campagnes, à l'arraisonnement dans les villes et les quartiers et à la mise au travail de tous, on résista par un « moins de travail » et « un droit à la paresse », à l'heure des États de droit qui s'assignent pour mission de contrôler les flux de populations et d'identifier leurs « ayants droit », on répond par « des papiers pour tous », etc. D'une manière générale, il n'y a de résistance juste qu'ajustée et la justice n'est pas ce « au nom de » quoi on résiste, mais bien une idée (et un affect) qui s'éveille et se réveille *parce qu'on résiste* et qui disparaît si ou tant que personne ne résiste. Les époques varient et s'il faut les évaluer et les hiérarchiser (ce dont on peut se passer), c'est en fonction de la marge de manœuvre possible pour une résistance et donc des possibilités de retournement de la situation qu'elle permet.

2. Toute résistance est un mixte de réactivité et d'activité, de conservation et d'invention, de négation et d'affirmation. Archaïque, elle l'est nécessairement : elle *répond* à une situation, elle *réagit* à un événement, elle est donc postérieure, seconde, voire subordonnée à ce à quoi elle résiste. On n'en déduira cependant pas, contrairement à ce qui se dit ici ou là, qu'elle est passive ou passéiste et qu'elle constitue, pour un acteur responsable qui s'accepte et s'assume, un obstacle à lever ou une régression à surmonter. Encore moins admettra-t-on que parler de résistance, c'est adopter un point de vue « victi-

naire⁴ », comme si le mal, le malheur et la souffrance universelle régnaient sans partage sur le monde et qu'à défaut de consentir et de se résigner au malheur, l'homme souffrant devait se sacrifier en martyr sur le champ d'honneur. Certes, il faut bien supposer, pour parler de résistance, que l'histoire tourne toujours et « naturellement » mal et qu'elle ne gagne que sur le dos des perdants. Mais il ne s'agit pas ici d'idéaliser les vaincus et d'héroïser les défaites. Car si les *perdants* résistent, c'est pour *gagner* de l'espace et du temps, pour détourner, voire retourner l'allure présente des choses. Aux mauvais tours que l'histoire prend inévitablement auront toujours déjà répondu les bons tours que lui jouent quelques minoritaires, toujours vigilants, toujours aux aguets, toujours prêts à bondir, à intervenir et à crier : « Assez ! Autre chose ! Du souffle ! De l'air ! » Une telle posture est déclarative, c'est-à-dire affirmative. Plus exactement, une résistance modifie insensiblement sa position, réactive, de répondant en posture, active, de réplique, de riposte et de rétorsion et elle invente de nouvelles règles du jeu alors même qu'elle occupe la place sur l'échiquier et joue le jeu de son adversaire.

Une telle invention demande de la stratégie : un art de l'emprunt, du mime et des doublures. Répliquer, c'est voler et revêtir les armes de l'adversaire, les retourner comme un gant et les lui présenter en retour et, dans ce geste retors, faire apparaître les impasses et les périls masqués jusqu'à ce jour et, simultanément, les chances et les possibilités nouvelles jusqu'ici impensables et impossibles. C'est là le critère immanent d'évaluation et de jugement d'une résistance : il n'y a pas les bonnes résistances au mal (éthique) ou à la régression (histoire individuelle ou collective) et les mauvaises résistances au bien ou au progrès. Il y a les résistances réactives qui nient, conservent et restaurent un état de choses et les résistances actives qui activent leur réactivité et puisent dans ce détournement la joie de l'invention et de l'affirmation d'autre chose.

3. S'il est vrai que la résistance naît de l'affection contrariée d'une force par une autre, alors la résistance est affaire d'affect, de passion, de cœur. Issue ni d'un libre choix ni d'un raisonnement, mais sauvage et stratège à la fois, la résistance n'exige aucune théorie de la volonté, mais plutôt, pour parler comme les classiques, un *Traité des passions*, c'est-à-dire de la liberté. Pourquoi résiste-t-on ? Parce que la vie vécue n'est pas

4. Sur le « victimaire », voir A. BADIOU, *L'Éthique*, Paris, Hatier, 1993, p.13.

vivable, parce que l'état des choses-là n'est pas tolérable. Une résistance est toujours ponctuelle et locale, toujours précise et limitée : des forces-ci répondent, en ce lieu-là et à ce moment-là, à ces forces-là dans un jeu complexe et duplice où chacune résiste à la résistance de l'autre. Les forces de résistance sont aveugles et butées, sourdes et têtues et paraissent même dénuées de la moindre intelligence : les mêmes forces sont à l'œuvre dans la vie et dans la mort, dans les résistances et les contre-résistances. Pourtant, comme l'atteste le fait qu'on résiste autant avec et pour les autres que seul et pour soi-même, ces mêmes forces cherchent de l'air et du dehors, elles expérimentent du nouveau, elles sont sujettes à des variations aléatoires et aux rencontres contingentes ; elles usent de tours et de détours dont il est risqué de décider s'il s'agit d'une ruse du même ou d'une stratégie retorse pour, au contraire, s'y soustraire.

C'est pourquoi la résistance est une expérience de subjectivation : c'est l'expérimentation de la liberté. La liberté n'est pas la faculté requise pour expliquer pourquoi certains résistent et d'autres pas. Elle est ce qui, au contraire, se lève de l'exercice même risqué de la résistance. Puiser dans la colère contre l'inacceptable l'énergie nécessaire pour le combattre, retourner la puissance d'exister dégagée par l'indignation en lutte pour accroître et multiplier les puissances dignes d'exister, demande du courage : le sens du risque et de la persévérance⁵. Et la résistance, comme éthique, n'est autre que le courage de la liberté.

4. La résistance est un combat particulier : elle n'affronte pas l'ennemi pour lui infliger une défaite, mais elle se débat avec l'adversité, dont l'adversaire n'est que le tenant-lieu, pour l'affaiblir et lui faire lâcher prise. Elle ne cherche pas la victoire, elle ne livre pas une bataille, encore moins fait-elle la guerre, mais, par une stratégie latérale et duplice, elle désarme l'ennemi avec ses propres armes et, déréglant les règles de la guerre qu'il avait imposées, elle le contraint à déplacer et son espace et sa manière de jouer.

Combative, stratège, duplice, la résistance n'est ni la puissance nue de la vie triomphant, fût-ce dans l'échec, de la mort, ni cette « chose » innommable⁶ qui formerait comme un roc,

5. La persévérance est l'être même de l'être, le risque est inhérent à l'exercice même du « contre-être ».

6. On fait allusion ici à certaines interprétations néothéologiques contemporaines du « roc » freudien et de la « Chose » lacanienne. D'une manière générale, la résistance n'est pas la « restance », autre nom de la pulsion de mort.

un résidu ou un reste abyssal sur lequel buterait toute entreprise de vie quelconque. Si les mêmes forces sont à l'œuvre dans la résistance *de* la mort et dans la résistance *à* la mort, c'est que la mort et la vie sont chacune des combinaisons complexes et précaires d'éléments identiques qui ne diffèrent qu'en intensité et en ingéniosité, en complexité et en inventivité. L'époque contemporaine multiplie les exemples de ces agencements vie-mort où le vivant, en tacticien, défie le mort qui le double continûment : greffes, *long survivals*, etc. Là où la mort, qu'elle conserve ou qu'elle détruit, persévère indéfectiblement dans l'être, la vie rebondit, avec impatience et patience simultanément, sur les obstacles qu'elle rencontre, tresse avec eux de nouveaux nœuds dont on ne saura qu'après coup s'ils enserraient ou desserraient de nouvelles possibilités. L'être de la vie se nourrit du contre-être : qu'en faire ? Comment en détourner la force nocive et réactive ? La résistance de la vie n'est autre que sa capacité à jouer et à déjouer les irrésistibles résistances.

CHAPITRE PREMIER

PUISSANCE ET RÉSISTANCE

On connaît le célèbre scolie de la proposition II de la troisième partie de l'*Éthique* : « Personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps. » Cette proposition induit-elle une proposition ultérieure tout aussi célèbre : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (III, vi¹) ? Est-elle identique ou coextensive à une autre proposition antérieure : « Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure » (III, iv) ? Poser ou creuser un écart entre ces deux types de propositions est tout l'enjeu d'une analytique de la résistance. Persévérer, c'est en effet poursuivre, prolonger ou accentuer un mouvement déjà commencé, ou, à défaut, maintenir un état déjà établi. L'être nous est déjà donné et tout notre effort porte sur son maintien ou sur son accroissement. Résister, au contraire, c'est s'efforcer d'aller à l'encontre d'une destruction têtue et continue de l'être. La persévérance de la résistance est à la mesure de la persévérance de la destruction. Et si ce qui persévère est bien une forme d'être, une poussée tenace et obstinée, nul ne peut affirmer adéquatement que l'être est *ce qui* résiste. Peut-être est-ce *ce à quoi* on résiste, de sorte que l'*être* est le nom de la persévérance en lui aussi bien de l'être que du contre-être².

Résister et persévérer.

Repartons donc de la proposition : « Personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps. » Le corps, en effet, à

1. Toutes nos citations sont extraites de l'édition GF des œuvres de Spinoza (traduction Ch. Appuhn). Nous adoptons les abréviations suivantes : E (pour l'*Éthique*), TTP (pour le *Traité théologico-politique*), TP (pour le *Traité politique*).

2. Cela suppose que le « contre-être » n'est certes pas privation, mais pas non plus, comme le dit Spinoza, simple négation. Nous y reviendrons plus loin.

savoir tout existant, est puissance (*potestas*). Être un existant, c'est déployer, d'une manière plus ou moins affirmée et plus ou moins active, moins des potentialités ou des capacités que des puissances qui l'animent, le poussent et font que précisément il existe. Par suite, exister, c'est résister, autant que faire se peut, à ce qui s'efforce d'amoindrir ou *a fortiori* de détruire sa puissance d'exister, et c'est s'efforcer de surmonter les obstacles inévitables l'empêchant de déployer son être. On peut nommer cette puissance *existence*. *Existence* est le nom donné à la tension immanente à tout être par laquelle il négocie avec les forces intérieures et extérieures qui l'affectent et dont il tire et extrait une puissance dans l'espoir de se maintenir en l'état, voire, si possible, de maximiser son être. Exister, ce n'est pas être capable de choisir, de décider ou d'exercer sa volonté. Ce n'est pas la possibilité d'opter pour le bien ou pour le mal. Car non seulement mal et bien n'existent pas, mais uniquement le meilleur et le pire, mais ces derniers peuvent se retourner l'un dans l'autre. D'une manière générale, il n'y a nul mystère dans le *meliora video pejoraque sequor*, il n'y a nulle énigme de la « servitude volontaire³ ». L'existence est la tension, « l'effort » si l'on veut, par laquelle tout existant se débat et s'arrange comme il peut avec les affections qui lui sont favorables ou défavorables. Toute existence est un conglomérat ou un complexe de forces, un tourbillon d'affects composites et divergents d'où se dégage une poussée aveugle et tenace destinée au mieux à inventer des dispositifs aptes à maximiser les affections actives, au pire à introduire de la stabilité, de la constance et de la régularité dans les affections.

Appelons « nature » la stabilisation précaire et provisoire de ce conglomérat de puissances. On parlera alors d'un état de nature ou d'un état de choses, voire de l'être. On dira donc, par exemple, que « les poissons sont déterminés par la nature à nager, les grands poissons à manger les petits » (TTP, XVI). Cette affirmation en inclut une autre que Spinoza ne mentionne pas parce qu'elle en est la stricte réciproque : « Les petits poissons sont déterminés par la nature à résister le plus qu'ils peu-

3. Les formules exactes de Spinoza sont les suivantes : « Le pouvoir de la fortune sur l'homme soumis aux affections est tel que souvent il est *contraint* [souligné par moi], voyant le meilleur, de faire le pire » (E, IV, Préface). Quant à la prétendue « servitude volontaire », il écrit ceci : « Le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut » (TTP, Préface). La servitude est celle de la crainte favorisée et encouragée.

vent aux efforts que font les gros pour les manger. » La résistance des « petits » est tout aussi « naturelle » que la persévérance des « gros ». Chacune est l'exercice d'un conglomérat de puissances « naturelles » et, à ce titre, « gros » et « petits » sont des phénomènes de même nature et ont le même être. Mais les « gros » sont précisément ceux qui se meuvent dans l'être et cherchent à le maintenir ou à l'accroître : leur ligne d'action est simple et droite et peut se nommer « persévérance ». Les « petits » sont ceux qui sont en butte à des tentatives d'amoindrissement voire de destruction de leur être et qui, pour pouvoir encore être, résistent en combinant de manière ingénieuse et retorse leur peu de puissance singulière. Il nous faut donc compléter et déplacer la proposition III, vi de *l'Éthique* énoncée plus haut par Spinoza et la formuler ainsi : « Toute chose, autant qu'il est en elle, résiste à toute chose qui diminue sa puissance de persévérer dans son être. »

Toute puissance persévère donc bien, *autant qu'elle peut*, dans son être. Mais que signifie le « autant qu'elle peut » ? D'un côté, si « nul ne sait ce que peut un corps », c'est qu'un corps est une puissance moins indéterminée qu'*infinie*. Aucune puissance ne connaît de limites ni, *a fortiori*, de maximes ou de normes. Toute puissance tend vers l'absolu ou l'illimité et elle ne connaît que la loi du « tout ou rien » : plutôt détruire ou être détruite que ne pas se déployer, plutôt ne pas être que de voir son être diminué ou amoindri. La loi de l'être n'est pas d'être là, mais de toujours et encore être, de persévérer. Mais d'un autre côté, toute puissance est en situation, toute puissance est prise dans des rapports, dans des contextes ou dans des circonstances qui l'affectent d'une manière variée et variable, d'une manière plus ou moins favorable, favorable par certains côtés et défavorable par certains autres, à supposer qu'on puisse distinguer les côtés. Toute puissance est prise dans un jeu d'actions et de réactions et, à ce titre, est réglée par le « plus ou moins ». Comment favoriser ou défavoriser l'exercice de puissances ? Comment encourager ou décourager leur efficacité ? Quel est l'espace de jeu ou la marge de négociations dont une puissance dispose ? Quelle stratégie une situation rend-elle possible et nécessaire ? Si la persévérance dans l'être commande un combat frontal avec les forces qui lui font obstacle en vue de les renverser ou de les détruire, la résistance met en œuvre une stratégie retorse et minutieusement calculée avec ses adversaires. La résistance s'exerce en situation d'adversité. C'est la situation d'adversité qui produit des adversaires, mais c'est la

résistance qui fait surgir l'adversité. Les multiples puissances ne sont pas, en effet, juxtaposées mécaniquement ou dispersées aléatoirement, elles s'entrecroisent et s'entrelacent d'une manière partiellement réglée, de sorte que les fronts ou les affrontements ne sont pas simplement multiples, mais aussi complexes : impliqués et compliqués.

Là encore, Spinoza doit être à la fois prolongé et remanié. Partons des premières propositions bien connues de la troisième partie de l'*Éthique*. Elles soutiennent que c'est parce que tel objet nous cause une joie (ou une tristesse), c'est-à-dire augmente (ou diminue) notre puissance, que nous l'aimons (ou le haïssons) et que, par suite, nous lui attribuons des propriétés positives : beau, juste, bon (ou négatives : laid, injuste, méchant). En d'autres termes, c'est la situation telle que nous la vivons – telle qu'elle nous affecte à proportion de ce que nous la supposons être – qui détermine notre conduite. C'est la situation dans laquelle nous sommes pris qui distribue les *positions* et les *oppositions* de chaque existant et non l'inverse. Ce sont les rapports dissymétriques entre puissances qui fixent leur état et par suite leur type d'être et non l'inverse. Spinoza a donc tort de n'introduire le tiers, en d'autres termes le nombre ou le multiple, qu'à la proposition XXVII du Livre III de l'*Éthique*. Il est alors conduit à invoquer une « imitation affective » des puissances pour expliquer leurs relations et leurs combinaisons et est par suite contraint à n'attribuer qu'une existence imaginaire aux puissances autres que celle d'*ego*⁴. Or c'est parce que les rapports de puissances les précèdent que celles-ci persévèrent *autant qu'elles peuvent* dans leur être, et, qu'inversement, elles sont nécessairement amenées à résister aux autres et à résister aux résistances que d'autres leur opposent : « rapport de puissances » signifie « puissance contre puissance ».

Il s'ensuit que toute puissance est à la fois destructible et indestructible, qu'elle est toujours impuissante et en même temps d'une folle endurance. D'un côté, tout existant est par lui-même *impuissant*. Ce n'est pas seulement que « la force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée et infiniment sur-

4. Spinoza confond, nous semble-t-il, le fait que l'homme serf, se croyant « un empire dans un empire », projette ses affects sur autrui par association ou contiguïté et le fait, tout différent, que tout homme, libre ou serf, est prêt à entrer en relation avec d'autres puissances par convenance ou composition. Spinoza ne fait surgir au milieu de la troisième partie de l'*Éthique* un tiers neutre, non qualifié, « mon semblable », que pour généraliser une logique binaire des passions déjà établie et non pour la complexifier ou la perturber.

passée par la puissance des causes extérieures » (E, IV, III), c'est que toute puissance, quelle qu'elle soit, est toujours déjà placée dans une situation où seules la persévérance, la ténacité et l'obstination lui permettent de se maintenir en l'état et *a fortiori* de s'accroître. Aussi bien, si « l'âme s'efforce d'imaginer cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir » (E, III, LIV), ce n'est pas qu'elle ne saurait concevoir et mettre en œuvre sa propre destruction, mais c'est précisément que l'état actuel du corps, sans être un néant (car alors aucune question ne se poserait), est toujours cependant un *moins* d'être. N'entendons pas par là quelque finitude native de l'existant, n'entendons même pas non plus une privation de quelque perfection qui lui serait due. Comprendons plutôt qu'au regard de l'absolu auquel aspire toute puissance, celle-ci est toujours de fait diminuée, amoindrie, voire impotente. Toute situation, du seul fait qu'elle compose des rapports entre puissances, les contraint à composer les unes avec les autres, les lèse, les endommage, et est comme telle injuste. Au regard de l'*en plus* qu'exige justement toute puissance, le fait accompli est toujours *en moins*. Les « choses extérieures » ne sont pas en cause, mais plutôt une loi de composition des puissances par laquelle elles s'affectent les unes les autres de manière nécessairement dissymétrique et qui donc produit autant de réactivité que d'activité.

Du même coup, et d'un autre côté, toute puissance découvre, alors même qu'elle est placée en situation d'impuissance, des capacités de résister et de s'affirmer qu'elle ne se savait pas avoir. Toute puissance est indestructible alors même qu'elle peut être et est détruite. C'est dans les situations extrêmes que l'existant nommé homme se révèle capable d'une puissance dont nul, y compris lui-même, ne le savait capable. « Cela, dit Chalamov de la résistance quotidienne dans les camps du Goulag, nul cheval ne l'aurait fait⁵. » C'est parce qu'une puissance,

5. « Je voyais les chevaux s'épuiser peu à peu et mourir [...]. Et bien que leur situation fût cent fois meilleure que celle des hommes, ils mouraient plus vite qu'eux. Alors je compris l'essentiel : l'homme n'était pas devenu l'homme parce qu'il était la créature de Dieu, ni parce qu'il avait aux mains ce doigt étonnant qu'est le pouce. Il l'est devenu parce qu'il était *physiquement* le plus résistant de tous les animaux et, en second lieu, parce qu'il avait forcé son esprit à servir avec bonheur son corps [...]. Et je compris que je n'étais pas de ceux qui s'automutilent ou se suicident. Il ne me restait plus qu'à attendre qu'un petit malheur se transformât en petit bonheur et que le grand malheur s'épuisât de lui-même » (V. CHALAMOV, *Kolyma, Récits de la vie des camps*, Paris, Maspéro-La Découverte, 1980, p. 21-22). On lira également R. ANTELME : « L'expérience de celui qui mange les épluchures est une des situations ultimes de résistance [...]. Beaucoup ont mangé des épluchures. Ils n'étaient certes pas conscients, le plus souvent, de la grandeur qu'il est possible de trouver à cet acte » (*L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978, p. 101).

fût-elle détruite, est indestructible, que la destruction systématique s'acharne sur elle, par la torture ou par le feu. Qu'il y ait cependant un reste – des insurgés, des rescapés ou des récits – témoigne que la mort n'est pas le non-être ou l'absence d'être. Non pas qu'il y ait un au-delà de la mort, mais bien que, de même que toute vie est *survie*, résistance passive et/ou active à la mort, de même toute destruction achoppe sur un indestructible qui a nom : résistance, puissance ou force d'être. Il y a pire que la mort : ce n'est pas le néant ou l'anéantissement, mais l'impossibilité d'y résister. Ainsi nous faut-il reformuler la proposition III, IV de l'*Éthique* et l'écrire ainsi : « Toute chose peut et ne peut être détruite par une cause extérieure et intérieure. » Les conditions de possibilité de la puissance d'une chose sont en même temps les conditions de son impossibilité.

Passif-réactif-actif.

On peut alors repartir de la proposition suivante : « Il est nécessaire de connaître tant l'impuissance que la puissance de notre nature afin que nous puissions déterminer ce que peut la raison et ce qu'elle ne peut pas pour le gouvernement des affections ; et j'ai dit que, dans cette partie (IV), je traiterai seulement de l'impuissance de l'homme. Car j'ai résolu de traiter séparément de la puissance de la raison sur les affections » (E, IV, xvii, scolie). Ne méconnaissons pas le Spinoza rationaliste qui consacre un chapitre spécial, et d'ailleurs ultime, à la puissance émancipatrice de la raison. C'est cependant le même Spinoza qui, dans la partie IV, et quoi qu'il en dise, entremêle servitude et libération en intriquant passions passives et passions actives. Toute cette partie consiste, en effet, moins à distinguer les affects passifs asservissants et les affects actifs libérateurs (la fin de la partie III l'avait déjà fait) qu'à l'inverse les combiner, les entrelacer et les tresser. Ainsi, si, d'un côté, aucune passion active (l'amour, l'espoir, la gratitude, la modestie, etc.) n'est garantie en son être et n'est dépourvue d'ambivalence, de l'autre, aucune passion passive (la haine, la crainte, la colère, le repentir, etc.) n'est vouée à se reproduire à l'identique et générer toujours plus de passivité. Des passages sont toujours possibles des unes aux autres, mais seuls les retournements ou les détournements du passif en actif sont productifs de nouveaux types d'être. Spinoza l'a toujours rappelé : une *passion* n'est pas un état, mais un pas-

sage. La joie est une « passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande », et la tristesse « une passion par laquelle elle passe à une perfection moindre » (E, III, XI, scolie). Active ou passive, une affection indique une augmentation ou une diminution de la puissance, elle est le sentiment correspondant à la sensation d'une libération d'énergie ou d'une force provoquée par les variations ou les modifications d'un être. Être joyeux ou triste, c'est éprouver une montée (ou une baisse) d'énergie, c'est être le sujet d'une réorganisation de ses puissances intérieures. Mais faire en sorte que du nouveau et du productif émergent à l'occasion de ce remaniement, favoriser les dispositifs ingénieux et inventifs, telle est la machinerie affectuelle de la résistance.

Spinoza amorce pour nous ce processus. Après avoir distingué, en effet, passions actives donc bonnes (la joie et l'amour) et passions passives donc mauvaises (la tristesse et la haine), Spinoza complexifie sa classification (E, IV, XLI à LVIII) : des passions peuvent, en effet, être bonnes en elles-mêmes et mauvaises indirectement, de même qu'elles peuvent être mauvaises en elles-mêmes et bonnes indirectement. Quatre combinaisons sont ainsi possibles.

1. Certaines passions sont *bonnes en elles-mêmes*, ainsi en est-il de la joie et de l'amour qui n'est qu'« une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (E, III, XIII, scolie) : j'aime ce que je suppose me causer une joie, c'est-à-dire augmenter ma puissance. En tant donc qu'elle est le signe d'une multiplication d'énergie, « la joie n'est jamais mauvaise directement, mais bonne » (E, IV, XLI). L'hypothèse d'une « joie mauvaise » n'a pas de sens et est une idée inadéquate.

2. Cette même joie peut cependant être dite adéquatement *indirectement mauvaise* si elle est excessive (E, IV, XLIII et XLIV) : certaines puissances intérieures sont alors excitées au détriment d'autres, de sorte que la composition générale des affects s'en trouve affaiblie. La joie ne peut jamais être perverse, elle peut avoir par contre des effets pervers.

3. Certaines passions sont *mauvaises par elles-mêmes*, ainsi en est-il de la tristesse et de la haine qui n'est qu'« une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (E, III, XLIII, scolie) : je déteste ce que je suppose me causer une tristesse, et ainsi diminuer ma puissance. En tant donc qu'elle est le signe d'une soustraction d'énergie, « la tristesse est directement mauvaise » (E, IV, XLI). Toutes les passions dérivées sont par suite également mauvaises, qu'elles soient tirées de la tris-

tesse (miséricorde, repentir, etc.) ou de la haine (envie, mépris, vengeance, colère, etc.). La colère s'emballe, la vengeance attise la vengeance, la haine engendre la haine. La tristesse semble ne pas pouvoir sortir d'elle-même et être vouée à la reproduction.

4. Le cercle n'est cependant pas fermé et insécable. À l'insu de Spinoza peut-être, en effet, tout se complique. D'une part, l'amour *résiste* à la haine : il ne se contente pas de l'arrêter, il l'amenuise en la privant d'objet. Mieux, l'âme dont la haine ou la tristesse a été vaincue par ses propres forces décuple sa puissance d'agir : « la vertu d'un homme libre se montre aussi grande quand il évite les dangers que quand il en triomphe » (E, IV, LXIX). Combattre sa mélancolie, lutter pied à pied avec une tendance à l'abattement, ne permet peut-être pas d'en triompher, mais permet en revanche d'en extraire des puissances inédites, des combinaisons originales. Dès lors, peu importe *ce* que l'on oppose à la haine ou *ce avec* quoi on résiste à la tristesse, peu importe le montage du dispositif avec lequel on *machine* les passions passives. Non pas qu'il ne faille être attentif au résultat, non pas qu'il faille être indifférent aux modalités de l'intrigue, mais l'agencement en est si ingénieux et si rusé, si retors et si tordu, qu'il est, d'une certaine manière, fou et illogique, imprévisible et improbable. Le calcul des passions cher à Spinoza et gouverné par la loi binaire du positif et du négatif (ou du 0 et du 1) achoppe sur un incalculable.

Montrons-le sur la proposition suivante : « Une affection ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection contraire et plus forte que l'affection à réduire » (E, IV, VII). On peut ainsi comprendre que la haine soit tempérée par la commisération : on s'attriste de la tristesse d'autrui. Encore faut-il poser que la tristesse est une affection plus forte que la haine. Certes, on peut penser que la crainte d'un mal plus grand explique que je m'abstienne d'un mal certain : ainsi ma volonté de faire du mal à un être haï ou ma joie à l'idée qu'un tiers lui fasse du mal peuvent être arrêtées par la crainte qu'il ne m'arrive la même chose dans les mêmes circonstances et par la tristesse que cette crainte suscite en moi. Encore faut-il supposer deux choses : d'abord que la tristesse est un mal plus grand, « une affection plus forte », que la haine, ce qui n'est vrai que dans des circonstances singulières ou dans des situations déterminées, ensuite et surtout, qu'un tiers existe neutre et non qualifié. Je ne m'abstiens en effet de faire du mal à mon ennemi que parce que la joie que j'en retire est ambivalente et ne saurait être bonne ou

active : « cette joie ne naît pas sans quelque tristesse de l'âme » (E, III, XLVII⁶). Alors que, en effet, on se réjouit du mal fait à son ennemi (« qui imagine que ce qu'il a en haine sera détruit, sera joyeux » ; E, III, XX), mon ennemi étant par ailleurs aussi mon semblable, la tristesse que je lui cause ainsi est également la mienne. D'où, cependant, Spinoza déduit-il la similitude des hommes ? Qu'autrui ne soit pas engagé dans un rapport affectif avec moi ne le qualifie pas pour autant comme mon semblable en humanité. Il eût alors fallu construire le concept spécifique d'une « nature humaine », ce que Spinoza s'est toujours refusé à faire. Tout se passe comme si, pour s'épargner les conséquences absurdes et désastreuses d'un calcul binaire des passions, Spinoza y superposait le concept peu spinoziste, ni construit ni déduit, de la similitude humaine.

Pourtant, d'un autre côté, Spinoza reconnaît que de nombreuses passions – plus particulièrement l'espoir, la crainte et leurs dérivées – sont des mixtes bons et mauvais, passifs et actifs à la fois. Certes, ces passions sont instables et fluctuantes et se retournent continuellement les unes dans les autres. En ce sens « les affections de l'espoir et de la crainte *ne peuvent être bonnes par elles-mêmes* » (E, IV, XLVII ; je souligne). Et si l'espérance est « une *joie* inconstante née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue est tenue pour douteuse » (E, III, XLVIII, scolie II) et à ce titre plus active que passive, elle est, en raison même de son inconstance et de sa dépendance constitutive de la fortune, nécessairement intriquée à la crainte, passion, elle, plus passive qu'active puisqu'elle est « une *tristesse* inconstante également née de l'image d'une chose douteuse » (*ibid.*). Mieux, la crainte est plus réactive que passive et, en ce sens, plus basse encore que mauvaise. Pourtant, la crainte peut réduire un excès de joie nuisible à la joie elle-même en lui faisant craindre un effet destructeur : « la crainte ne peut être bonne par elle-même, mais en tant seulement qu'elle peut réduire un excès de joie » (E, IV, XLVII, démonstration). Empêchant que la joie ne voie ses effets se retourner contre elle, la crainte en décuple la puissance. Dans d'autres situations, au contraire, si on desserre le lien de l'espoir à la crainte en le resserrant à l'amour, alors la joie en est accrue : un espoir est une passion active s'il augmente la puissance de l'âme en lui donnant des fins productives et donc « bonnes » pour elle.

6. Spinoza l'avait reconnu plus haut : « cette joie ne peut guère être solide et sans combat intérieur » (E, III, XXIII, scolie).

Ainsi Spinoza est-il contraint, plus ou moins malgré lui, de reconnaître que les passions sont des *mixtes* de passivité et d'activité dont la proportion et même la nature sont comme telles indécidables. Soit la vertu éthique classique : le « contentement de soi ». « Le contentement de soi peut tirer son origine de la raison et seul ce contentement qui tire son origine de la raison est le plus grand possible » (E, IV, LII). C'est dire qu'il existe deux manières d'être content de soi. L'une, « qui a son origine dans la raison », dérive de la connaissance adéquate et de la juste appréciation de ses actions. L'autre est l'autosatisfaction que procurent la louange des flatteurs ou même la seule reconnaissance anticipée ou espérée de ses œuvres ou de ses mérites. Comment dès lors les distinguer ? Qui fournit la juste mesure ? Qui fixe la règle de la juste rétribution ? Prenons les choses par l'envers : « Le plus haut degré d'orgueil ou de mésestime de soi indique la plus grande impuissance intérieure » (E, IV, LVI). Vanité et fausse modestie sont deux passions symétriques et interchangeableables : elles sont toutes deux réactives, toutes deux l'expression du ressentiment et à ce titre l'effet d'une impuissance intérieure. Pourtant le scolie ajoute : « la mésestime de soi peut cependant se corriger plus facilement que l'orgueil ; ce dernier, en effet, est une affection de joie, la première une affection de tristesse ; ce dernier est donc plus fort que la première ». Le raisonnement de Spinoza est ici déroutant : la mésestime de soi est une passion passive, elle est donc plus faible et plus maîtrisable par la raison que l'orgueil né d'une passion active. Ne s'attendait-on pas à l'inverse ? Ne sont-ce pas les passions actives qui sont les plus enclines à la raison, les plus aptes à susciter des affections actives ? Ne sont-ce pas elles qui devraient agir avec le plus de force ? Loin de chercher à réduire le paradoxe, généralisons-le : la même puissance (par exemple, la joie) est simultanément cause de force (par exemple le contentement de soi) et de faiblesse (par exemple, l'orgueil). Bien plus, non seulement un amour violent et passionné est indomptable et inaccessible à la raison, mais il n'est apaisable que par une puissance faible voire impuissante : ainsi l'orgueil est-il sinon vaincu du moins réduit par la crainte qu'il puisse nous valoir des ennemis et, par suite, nous causer du mal.

Ainsi, comme le répète Spinoza, la puissance peut évidemment amoindrir l'impuissance, mais également, comme il ne le dit que malgré lui, l'impuissance peut augmenter la puissance. Dès lors, la formule « personne n'a jusqu'à présent déterminé ce

que peut le corps » s'entend autrement : nul ne peut déterminer la puissance de production *et* de destruction d'un ou des corps. Nul ne peut décider clairement et adéquatement entre augmentation et diminution de puissance : non pas qu'il n'y ait entre elles que des degrés, mais bien que les deux sont un mixte indémêlable de passivité et d'activité. Toute puissance est un composé de puissances qui s'entrechoquent et rusent entre elles. Certes, Spinoza le reconnaît d'une certaine manière : « le corps humain, écrit-il, est composé d'un très grand nombre d'individus de nature différente, il peut être affecté par un seul et même corps de manières nombreuses et diverses » (E, III, XVII, scolie). Les affections sont toujours multiples, et par suite, elles peuvent être contraires pour un même sujet. Mais il faut encore aller plus loin : la contrariété est *interne* à chaque affection. Certes, l'être est premier : il y a de l'être, il y a de fait diverses choses et non pas un néant d'être. Mais l'être n'est pas positif, plein, rempli, saturé⁷. Il est plutôt un tourbillon, un bouillon ou une ébullition : un entremêlement de forces multiples, divergentes et dissymétriques, réagissant les unes aux autres dans un chaos partiellement réglé. Par suite, l'être produit autant d'« être » que de « contre-être » et c'est pourquoi il faut le nommer avec Spinoza « puissance ». L'être est « pouvoir-être » en général (*potentia* ou *potestas*, comme on veut). Par suite, toute puissance étant infinie, toute production est illimitée et est virtuellement et simultanément destruction. Toute puissance tend à contrer et à être contrée par une autre puissance, fût-ce elle-même : toute « constitution » est en même temps « déconstitution » de soi et des autres choses. Les conditions de possibilité de l'être sont en même temps ses conditions d'impossibilité. Il en résulte, paradoxalement, que seul le contre-être, c'est-à-dire une résistance, sauve l'être, à savoir une puissance, de son propre « contraire » en révélant les puissances d'être de tout contre-être : le contre-être est aussi être et il ne saurait y avoir destruction sans mobilisation d'être. Il ne saurait, certes, y avoir être et non-être simultanément ; l'être ne se dit pas non plus de multiples façons. Par contre, l'être est toujours accouplé à son contraire et flanqué de ses ombres : il suscite un « à l'encontre de ». Le contre n'est pas

7. Nous nous séparons ici de la thèse de T. NEGRI dans son *Anomalie sauvage*, Paris, PUF, 1982 (thèse reprise dans son dernier *Spinoza subversif*, Paris, Kimé, 1994). L'être n'est pas « plein et compact » (p. 328), le vide n'est pas fantôme (p. 332). La productivité de la puissance, d'une manière générale, n'est pas constitution et expansion graduelle de l'être. Il est vrai que précisément nous ne suivons pas le Spinoza de la substance et de la plénitude.

le deux ou le trois, c'est le moins un. Les rapports de puissance sont à la fois des rapports d'égalité – puissance contre puissance – et des rapports dissymétriques : le contre-être vient après l'être, il est second et secondaire, il croît et décroît avec lui. Ombre et double de l'être, il est sa traîne inévitable. Spinoza le dit d'une certaine façon : « Il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais, si une chose quelconque est donnée, une autre plus puissante par laquelle la première peut être détruite est donnée » (E, IV, axiome).

Si l'être est puissance, la puissance de pâtir d'une autre puissance enveloppe toujours quelque chose d'actif⁸. Mais si les rapports de puissance sont asymétriques, si l'être est « pouvoir être », instable et précaire, alors le pâtir est aussi premier que l'agir et, par suite, les affections passives sont aussi originaires que les passions actives. Un donné nous précède qui toujours nous affecte et nous place en situation originnaire d'« activité passive ». « L'état de nature », la « nature », l'état des choses, est la dépendance à la fois mutuelle et asymétrique⁹. Le donné qui nous affecte de manière « passive » n'est certes pas privation (ou manque d'être) ; Spinoza a ici raison : « la privation n'est rien » (E, III, Définitions des affections, Déf. III, explication) ; une affection est non un état, mais le *passage* d'un état (d'une perfection) à un autre (une autre perfection) et, comme tel, un acte, c'est-à-dire l'exercice d'une puissance. Il n'en résulte cependant pas que sa passivité ne soit que la négation d'une affirmation première¹⁰ : elle est plutôt le revers, le double, l'ombre de l'activité. Car l'être n'est ni négation, ni affirmation, mais plutôt *réaction* à une précédente réaction, chaîne ou enchaînement indéfini de puissances simultanément et originellement actives et passives.

En conséquence, toute « passivité active » consiste à inventer, avec minutie et ingéniosité, avec patience et impatience, au

8. « Notre force de pâtir "enveloppe" seulement notre impuissance, c'est-à-dire la limitation de notre puissance d'agir. En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire le plus bas degré de notre puissance d'agir » (G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 204).

9. TP, II, 9 : À l'état de nature, « chacun est dans la dépendance d'un autre » et sa puissance est impuissante, « elle n'a qu'une existence purement théorique » (TP, II, 15).

10. C'est en ce point que nous nous séparons de Spinoza pour lequel *omnis privatio est negatio* ou de Deleuze pour lequel « notre force de pâtir n'affirme rien, parce qu'elle n'exprime rien », sinon une négation ou un non remplissement de notre puissance d'être affecté ou d'agir (*ibid.*).

prix d'infinis calculs et de paris fous, des combinaisons et des tours qui détournent de leurs effets réactifs l'activité tapie dans les passions passives, à extraire et à prélever avec prudence et audace à la fois des forces de vie dans les forces de mort en les retournant contre elles et en les détournant. C'est parce que toute puissance est toujours en même temps impuissante que la *résistance* est donnée simultanément avec la puissance, alors même que nul – sauf une puissance ultérieure si elle a lieu – ne peut déterminer si, en elle, c'est la vie qui résiste à la mort ou la mort qui résiste à la vie. « Être malade dans l'espoir de guérir¹¹ », ruser avec la maladie (ou la nourriture) pour la retourner contre elle-même, n'est-ce pas là la formule de la résistance ? On peut – Spinoza a raison – « se donner la mort de multiples manières », de manière passive, réactive ou active. Mais qui peut décider ? Qui peut oser affirmer que Sénèque, contraint par Néron de se trancher les veines, a été « vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature » et que sa mort n'exprime que sa puissance de pâtir ? L'héroïsme consiste sans doute moins à inventer un danger qu'à y répondre avec courage en renvoyant à l'adversaire ses propres armes. Inversement, aucun « amour du bien public » qui implique la mise à mort d'autrui n'est dépourvu de colère, de haine et de vengeance¹².

Qu'est-ce, au fond, que la persévérance sinon, non pas l'incessable activité de la vie, mais une incessante *poussée* d'être en général ? On peut nommer, si l'on tient à une certaine tradition psychanalytique, *pulsion* cette poussée, pour autant que toute *pulsion* est simultanément *impulsion* et *répulsion*. Toute *pulsion* quelle qu'elle soit est, en effet, *répulsion*, ou, en langage spinoziste, aversion d'un mal. Comme nous le tenons de Spinoza et le reverrons, que nous soyons impulsifs (insensés) ou non (raisonnables), de deux maux, nous choisissons le moindre : si nous sommes déraisonnables, nous choisissons un

11. Chacun, pour Spinoza, s'efforçant de persévérer dans son être ne peut sans absurdité « désirer se porter dommage à soi-même et souhaiter être malade dans l'espoir de guérir » (E, III, XLIV, scolie). D'une manière générale, « personne n'omet d'appéter ce qui lui est utile ou de conserver son être, sinon vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature. Ce n'est jamais, disais-je, par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures qu'on a la nourriture en aversion ou qu'on se donne la mort, ce qui peut arriver de multiples manières » (E, IV, XX, scolie). « Être malade dans l'espoir de guérir » est peut-être la formule secrète de la résistance.

12. « Un juge qui, non par haine ou colère, mais par seul amour du salut public, condamne un coupable à mort, est conduit par la seule raison » (E, IV, LXIII, corollaire, scolie). Tautologie ou indécidabilité ?

mal moindre par crainte d'un mal encore plus grand (E, IV, LXIII) ; si nous sommes raisonnables, c'est-à-dire si nous avons une connaissance adéquate de ce qui est bon pour nous et nous est utile, nous choisissons un mal moindre parce que nous savons que, dans la situation présente, c'est un bien pour nous (E, IV, LXV, démonstration). Dans les deux cas, adossés à la mauvaise situation qui nous est faite, nous inclinons vers la moins mauvaise. Être, c'est être en butte à la possibilité de la destruction ; par suite, exister, c'est résister en machinant tenacement des dispositifs où viendront se piéger les passions réactives, étant bien entendu qu'ils se disposeront de façon à déjouer les pièges et qu'on ne saura qu'après coup, à l'occasion d'un nouveau dispositif s'il a lieu, que le piège était celui que la vie tendait à la mort et non celui que la mort tendait à la vie.

Crainte et espoir.

Spinoza le répète à l'envi : les passions collectives sont l'espoir et la crainte. Le *Traité théologico-politique* l'énonce clairement : « C'est, observons-le, une loi universelle de la nature que nul ne renonce à ce qu'il juge être bon, sinon par espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un dommage plus grand, ni n'accepte un mal, sinon pour éviter un mal pire ou par espoir d'un plus grand bien » (TTP, XVI). Le *Traité politique* le répète : « Si les hommes veulent vraiment s'accorder et avoir en quelque sorte une âme commune, ce n'est pas en vertu d'une perception de la raison, mais plutôt d'une affection commune telle que l'espérance, la crainte ou le désir de vengeance d'un dommage souffert » (TP, VI, 1). Le collectif collectivise les passions que sont l'espoir et la crainte.

Bien que dérivées et doublement dérivées – de la joie et de la tristesse, d'abord, et de l'amour et de la haine, ensuite – l'espoir et la crainte sont les passions originaires de la multitude. Certes, ces passions se retournent continuellement l'une dans l'autre et sont source d'instabilité et d'inquiétude continues de l'âme, à la différence de l'amour et de la haine qui sont des passions distinctes, aussi distinctes que le sont la joie active et la tristesse réactive. L'amour cependant comme la haine est emporté par la logique de *l'imitation affective* (E, III, XXVII, scolie) : j'aime qui m'aime, je hais qui me hait, j'aime ceux qui aiment qui j'aime, j'aime ceux qui haïssent ceux que je hais, je hais ceux qui haïssent ceux que j'aime, je hais ceux qui

aiment ceux que je hais, etc. En conséquence, amour et haine oscillent, dès qu'ils font intervenir un tiers, constamment entre rivalité et fusion. Ils ne connaissent que la logique du miroir et du face-à-face. C'est cette même logique qui veut que « tous veulent être loués ou blâmés par tous » et qu'en conséquence, « on en vient à une haine mutuelle » (E, III, xxxi, scolie). À vrai dire, la seconde proposition est le double de la première. Nul moyen de distinguer entre un lynchage collectif et une manifestation publique si n'unifie les participants qu'un objet d'amour ou de haine communs. Nulle différence entre une communauté d'amour et une communauté de haine : dans les deux cas règnent la symétrie ou la polarité, par suite soit l'envie soit la fusion, c'est-à-dire généralement les deux. L'« entre nous » suppose la séparation entre « nous » et « eux » et la fabrication indéfinie et en miroir d'un « nous » unis d'amour pur et d'un « eux » purement haïs.

L'espoir et la crainte, eux, associent, mais n'unifient pas. Le partage de ces affects ne s'explique en effet pas par l'« imitation affective » chère à Spinoza. C'est l'amour d'un même objet qui crée la rivalité, la jalousie et l'envie (E, IV, xxxiv, démonstration), c'est le même amour d'un objet qui crée de la fusion : amour et haine communs s'expliquent par l'identité, l'unicité et la communauté de l'*objet*. Un objet est objet d'avoir, par suite de lutte pour sa possession et son appropriation. Un objet est bon (il est alors nommé « Bien ») s'il est exclusivement appropriable ; il est en conséquence incorporé. Un objet est mauvais (il est alors nommé « Mal ») s'il résiste à l'appropriation ; il est, en conséquence, rejeté. En revanche, c'est parce qu'on se découvre être le sujet d'affects actuellement communs qu'on s'associe ou s'allie. L'« association d'espoir et de crainte » est précaire et instable, fragile et mouvante : elle est produite par les possibilités ou les impossibilités de la situation et se modifie avec elles. L'affect est le révélateur de la portée d'une situation. Si je découvre que l'autre n'éprouve plus les mêmes affects que moi, je m'en éloigne et m'associe avec d'autres. Une association d'affects est anonyme et inconsistante, singulière et clandestine¹³. Elle est un réseau mouvant et transversal, un croisement de pistes dans le désert. Elle noue non

13. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon ouvrage *Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991, p. 269. On s'y réfère à M. BLANCHOT, particulièrement à *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, et à *La Communauté inavouable*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.

des *objets*, mais des *sujets* pour autant que ceux-ci sont des vecteurs d'affects. Spinoza nous l'a appris : l'objet est ce qui est *supposé* être la cause de l'affect ; loin de le précéder, il lui succède et est le produit d'une rationalisation et d'une construction ultérieures.

On comprend dès lors que crainte et espoir n'aient d'objet que *relatif* : on espère un *mieux*, on craint un *pire*. On espère une amélioration de l'état des choses qui amplifiera d'autant notre puissance d'exister, on craint une dégradation de la situation qui diminuera d'autant notre puissance. Certes, par un certain côté, meilleur et pire ne sont que des variations du bien et du mal : le premier est un bien plus grand, le deuxième est un mal plus grand. Par un autre côté, cependant, ils en sont indépendants et sont des catégories spécifiques. « Meilleur » et « pire » sont des *comparatifs* et sont l'expression de comparaisons entre situations : toute situation quelle qu'elle soit est, peut être, ou a été, meilleure ou pire qu'une autre. Aussi bien ces expressions n'exigent-elles pas une connaissance adéquate du bien et du mal, mais seulement, eût dit Spinoza, des « notions communes », conglomerats stabilisés d'affect et d'intellect : je ne sais pas ce qui est bien ou mal, mais je sais, à partir de la situation qui m'est faite et que j'expérimente, qu'un mieux est possible en lequel j'espère et ai raison d'espérer, ou (et) que la tendance est au pire et que je le crains et ai raison de le craindre. Mieux et pire ne sont jamais déterminés, leur croissance ou décroissance est infinie, leurs possibilités toujours ouvertes : le pire – nommons-le : la catastrophe – est une possibilité toujours aussi présente que le meilleur – nommons-le : le messianique. C'est en effet la résistance, ou l'absence de résistance, qui « qualifie » la situation, entendons par là, qui lui donne son nom. C'est la résistance qui fait ou ne fait pas surgir des possibilités insoupçonnées jusqu'ici et par suite qui infléchit, ou non, le devenir du présent et en détermine « le passage à une moindre ou plus grande perfection ».

Résister est donc une attitude à la fois *absolue et relative*. *Absolue*, la résistance est une attitude extrême : elle se détermine au vu des extrêmes que recèle une situation et elle va droit aux extrêmes. Elle ne connaît que la loi du tout ou rien, elle n'est animée que par un « non » inconditionnel et inflexible : ne pas céder, ne pas concéder, ne pas transiger, ne pas se compromettre. *Relative*, elle sait qu'aucune situation n'est comparable, que les possibilités sont toujours limitées, que les marges de manœuvre sont étroites, qu'il faut procéder par degrés, pas

à pas et comparativement, qu'il faut négocier et jouer de prudence : elle se méfie des théologiens et des satiriques, des terroristes de la vertu et des héros de la bonne conscience qui, mêlant éthique et politique, doublent leurs discours irresponsables des actions les plus convenues, c'est-à-dire les plus conservatrices. Relative, la résistance est minutieusement calculatrice, stratégiquement subtile et ingénieusement retorse. Elle avance prudemment et lentement, elle procède avec circonspection et méfiance, elle calcule d'autant plus les risques qu'elle les sait plus probables que les chances. Et, quand le temps est venu, quand désormais l'urgence presse, elle joue son *va-tout* : impatiente, imprudente et irresponsable, elle fait fond sur quelque chance pourtant improbable et prend tous les risques. À une vitesse folle, avec une précipitation éperdue, elle ouvre un espace à traverser, elle creuse une fente où se glisser. La résistance est à la fois réaliste, très réaliste, et idéaliste, absolument idéaliste. Elle joue toujours à la fois sur le court terme *et* sur le long terme, sur le présent *et* sur le messianique, mais jamais sur le moyen terme ou sur le lendemain ; elle marche toujours sur deux pieds, le présentement possible et l'éperduement impossible. Elle ne marche jamais d'un seul pas, mais boite et claudique : le premier n'est pas l'étape ou l'échelle du deuxième et dernier. Jamais elle ne se règle sur le cap du prévisible et du probable. Elle est à la fois tacticienne (rusée) et non tacticienne (innocente) ; en tout cas elle ne parle jamais en termes d'objectifs à atteindre ou de programme à réaliser. Résister, c'est toujours résister *tout ce qu'on peut*, à savoir *autant qu'on peut* et c'est l'espoir et la crainte qui déterminent la force et le « degré de perfection » – de « réalité » – de la résistance.

Précisons. Par un certain côté, comme le répète Spinoza, espoir et crainte s'excluent. L'espoir est un type de joie, donc une passion active : c'est « une joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue est tenue pour douteuse » (E, III, XVIII, scolie II). La crainte, au contraire, est un type de tristesse, donc une passion passive : c'est « une tristesse inconstante née également d'une chose douteuse » (*ibid.*). Pourtant, comme l'indiquent les deux définitions et comme le souligne Spinoza, espoir et crainte oscillent continuellement l'un dans l'autre et sont quasi interchangeables. Si, cependant, l'association de l'espoir et de la crainte est un risque pour l'espoir, c'est inversement la chance de la crainte. La liaison de ces deux affects est la chance de leur déliaison, c'est-à-dire paradoxalement de leur combinaison ajustée.

Le livre V de l'*Éthique* est tout entier tendu à montrer que l'homme sage est d'humeur égale : il s'efforce de se mettre le moins possible en situation de craindre un mal ou d'espérer un bien, il cherche l'indépendance et la quiétude de l'âme. Être « sage », c'est être rationnel, replacer les situations et les événements dans la chaîne des causes et des conséquences et donc les vivre et les évaluer de la manière la moins affectuelle qui soit : à défaut d'empêcher les coups de la fortune et les retournements de situation, ne virevoltons pas avec eux et préservons-nous une marge d'autonomie rationnelle. Pourtant, au moment où ils se produisent, nombre d'événements sont imprévisibles, sinon dans leur existence, du moins dans leur forme, de sorte que la conduite rationnelle est, dans l'instant de l'événement, identique à la conduite irrationnelle. Toutes les deux se règlent sur la même maxime : de deux maux choisir le moindre et de deux biens le meilleur. L'espace est étroit entre la voie adoptée par celui « qui [est] dirigé par la crainte [et] fait ce qui est bon pour éviter un mal [et] n'est pas conduit par la raison » (E, IV, LXIII) et celle adoptée par celui qui, « par un désir tirant son origine de la raison, poursuit le bien directement et fuit le mal indirectement » (E, IV, LXIII, corollaire). Certes, nous le savons, le vrai est index de lui-même et de son contraire. Par suite, c'est la connaissance du bien qui nous permet, par calcul des causes et des conséquences, de juger que tel bien (ou tel mal) présent est inférieur ou supérieur à tel bien (ou tel mal) futur ou passé. C'est donc d'une manière rationnelle que « de deux biens, nous recherchons, sous la conduite de la raison, le plus grand et de deux maux le moindre » (E, IV, LXV). Reste qu'il n'y a nulle différence entre ceux qui se comportent d'une manière rationnelle et ceux qui se comportent d'une manière non rationnelle, à savoir ceux qui sont gouvernés par la crainte et l'espoir : c'est par crainte d'un mal encore plus grand qu'ils choisissent ou acceptent un mal moindre et c'est par espoir d'un bien encore plus grand qu'ils se déterminent pour ou contre un bien présent.

Mieux, l'homme dont la conduite est rationnelle n'échappe pas aux affects d'espoir et de crainte. Nul n'est en effet seulement spectateur du cours des événements, chacun en est en même temps acteur. Et si, au regard du spectateur, le cours des choses se présente comme un enchaînement causal nécessaire, au regard de l'acteur, pris lui-même dans ce réseau et le modifiant par sa seule présence, le monde se présente comme un ensemble réglé de situations contingentes. La règle est celle qui

gouverne les rapports de puissance : persévérance de l'être, résistance proportionnée du contre-être. Mais la force et le mode de l'une et de l'autre sont contingentes ; par suite, le conglomerat qu'ils forment est imprévisible et sa suite est aléatoire. En ce sens, toute résistance est exceptionnelle et fait événement : elle ouvre une brèche dans l'être et sa reproduction. Elle fait voir le pire là où on ne voyait que du mauvais ou de l'indifférent et, *en même temps*, elle fait entrevoir un mieux, voire le meilleur, là où le pire semblait régner en maître et cerner la situation de toutes parts. Craindre, c'est repérer les périls ; espérer, c'est ouvrir des chances. Nouer la crainte à l'espoir, c'est pronostiquer des possibilités là même où sont diagnostiquées des impossibilités. Toute situation est un conglomerat de périls et de chances, un alliage d'impossibilités et de possibilités. Attacher la crainte à l'espoir, la lier et l'allier à lui (mais ils sont liés, nous l'avons vu, « naturellement »), c'est prélever sur la crainte l'énergie qui la rendait si lucide, si vigilante, si cruelle pour à la fois la priver de sa force réactive et la détourner en force active et combattante. Telle est la machinerie énergétique et énergique de la résistance. Pourquoi éprouvons-nous de la joie à nous rappeler ou à rapporter des périls traversés et surmontés, sinon pour extraire de la crainte ainsi réactivée des forces actives requises par d'autres combats au moins aussi exigeants ? « Les hommes sont joyeux toutes les fois qu'il leur souvient d'un mal déjà passé ; et c'est pourquoi ils s'épanouissent à narrer des périls dont ils ont été délivrés. Quand ils imaginent quelque péril en effet, ils le considèrent comme futur et sont déterminés à le craindre ; mais cette détermination est réduite à nouveau par l'idée de liberté qu'ils ont jointe à celle de péril alors qu'ils en ont été délivrés, et cette idée leur rend de nouveau la sécurité ; et, par suite, ils sont de nouveau joyeux » (E, III, XLVII, scolie). Aussi peut-il être stratégiquement urgent et vital de maximiser la crainte pour accroître l'énergie de l'espoir. La force de résistance est proportionnelle à la force du danger et, donc, à la force requise pour y faire face et le surmonter¹⁴. Spinoza le répète : « Ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État a été institué ; au contraire, c'est pour libérer l'individu de la crainte » (TTP, XX) ; il le redit plus tard : « Sur une

14. « Une vertu, ou force d'âme, aussi grande est requise pour réduire l'audace que pour réduire la crainte ; c'est-à-dire qu'un homme libre évite les périls par la même vertu qui fait qu'il tente d'en triompher » (E, IV, LXIX, démonstration).

population libre, l'espoir exerce plus d'influence que la crainte » (TP, V, vi). Pourtant, c'est le même Spinoza qui répète : « Si les hommes impuissants intérieurement n'avaient honte de rien et ne craignaient rien, comment pourraient-ils être maintenus unis et disciplinés ? La foule est terrible quand elle est sans crainte » (E, IV, LIV) ; il le redit plus tard : « Les hommes sont davantage mus par la crainte que par la raison » (TP, I, ii). Il n'y a là nulle contradiction : l'éthique ou la politique ont pour tâche précisément de *convertir le plus possible* la crainte en espoir et, pour cela, de tenter de discerner à même les situations redoutables des lueurs d'espoir. Pour les besoins de l'exposition, on peut distinguer deux temps de cette conversion ou de ce détournement.

1. D'abord remonter de l'*affect* à sa *cause prochaine*. L'affect nomme ou qualifie une situation, il n'exprime bien sûr pas sa connaissance adéquate (du « troisième genre »), il ne détermine pas ses causes lointaines et dernières, il rend possible l'intelligence d'une situation. L'état d'une situation nous est en effet donné à travers la manière dont il nous affecte : on remontera donc de l'affect d'espoir (ou de joie) ou de crainte (ou de tristesse) à la situation qui en est la source. Si je suis joyeux, c'est que je trouve supportable et vivable la situation qui m'est faite, voire que j'entrevois des possibilités d'amélioration qui nourrissent mes espoirs. Inversement, si je suis triste, c'est que je trouve inacceptable et invivable la situation qui m'est faite, voire que je discerne une fermeture possible de la situation, peut-être même des impasses qui entretiennent mes peurs. Crainte et espoir anticipent l'avenir d'une situation présente. Seuls, ils prennent la mesure de ce qui peut lui survenir ou en advenir. Seuls, ils arment des sujets paralysés et désarmés par le constat amer et toujours plus ou moins réactif de l'état actuel d'une situation.

2. Toute situation est ambivalente et instable. Certes, elle peut être *extrêmement mauvaise* : ce qui signifie alors qu'elle est quasiment fermée et que les possibilités d'espoir ou d'événement sont quasi nulles. Pourtant, nous l'avons vu, espoir et crainte sont relatifs à une situation donnée : ainsi, à la crainte d'une mort annoncée on peut opposer l'espoir, misérable dans une autre situation, d'une survie et d'une prolongation, fût-elle brève, de la vie ; à la crainte de la misère on peut opposer l'espoir d'une moindre pauvreté, etc. Aussi bien s'agit-il d'extraire d'une situation des possibilités soit d'arrêter la diminution de la puissance d'agir (la dégradation du milieu d'exis-

tence), soit, de préférence, d'accélérer son augmentation (l'amélioration du milieu d'existence). Jamais espoir et crainte ne sont dissociés, parce que jamais une situation n'est claire et définitive : l'espoir n'est jamais assuré, la crainte ne disparaît jamais. La résistance est toujours d'actualité. Certes l'affect qui la mobilise est actif et réactif simultanément : colère et courage, indignation et générosité. Mais parce qu'une situation n'est jamais définitivement classée et classable, c'est l'activité de résistance elle-même qui libère les énergies capables de retourner la crainte contre elle-même en la détournant en force d'espoir, c'est-à-dire de puiser de l'activité dans la réactivité. « *Experientia sive praxis* » (TP, I, III). La pratique de la résistance est une expérience : elle subjective de manière nouvelle, elle *active* la colère en la muant en *courage*.

Multiplicité et multitude.

Toute chose, en tant que mode fini de la nature, est singulière. Mais, parce que la nature se modélise de multiples façons, il n'y a que *des* singularités. Celles-ci généralement s'agrègent de manière aléatoire. Un agrégat ou une multiplicité inconsistante¹⁵ de singularités se nomme « multitude¹⁶ ». Comme les éléments qui la composent, la multitude est douée de puissance. Comment qualifier cette puissance ?

La puissance de la multitude provient d'abord de sa multiplicité : de son nombre, de son être-en-nombre (qu'il soit en petit ou en grand nombre). Certes le nombre *fait* nombre : 1 000, 10 000, 100 000, 1 000 000 et, comme tel, il est indivisible. Spinoza le répète : la multitude organisée en corps politique forme « un seul corps, une seule âme » (TP, III, II) : « Le droit de la cité est défini par la puissance de la multitude conduite en quelque sorte par une seule pensée » (TP, III, VII). Mais un nombre, petit ou grand, est un nombre plus grand qu'un autre et moins grand qu'un autre encore. C'est dire que le nombre est un rapport et que la puissance est toujours plus ou moins puissante qu'une autre. Pas de puissance sans rapport de puissances, pas de puissance sans contre-puissance, pas de multi-

15. Je reprends la formule à A. BADIOU, *L'Être et l'Événement*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 33.

16. C'est à T. NEGRI, dans son *Anomalie sauvage*, que nous devons d'avoir fait au terme spinoziste de *multitudo* un sort conceptuel.

tude, fût-elle pacifiée et unifiée, qui ne soit prise dans un jeu de forces et qui ne rencontre son vis-à-vis. Plutôt que de dire en conséquence que l'*imperium*, l'État, le pouvoir, tout « gouvernement » en général, provient d'une unification des puissances singulières composant la multitude, affirmons que la multitude rencontre toujours face à elle et devant elle un pouvoir, l'État : l'État, c'est à la fois elle-même et ce qui va à son encontre. Si « le droit de l'*imperium* est ce qui se définit par la puissance de la multitude » (TP, II, XVII), alors la puissance de l'État est à la fois exclusivement celle que la multitude lui confère et, en ce sens, le peuple a le gouvernement qu'il mérite et en même temps, comme toute unité est toujours une unification précaire et forcée d'une multiplicité sauvage et aléatoire, elle se retourne toujours contre elle, et en ce sens tout gouvernement est injuste. Une multitude est une multiplicité, un être-multiple, un conglomérat ou une suite aléatoire de nombres. La résistance de la multitude est toujours celle de la minorité à la majorité, par suite celle de l'ordinal au cardinal ou du comparatif au superlatif.

Aussi bien, même si elle n'est pas traversée par une ligne intérieure séparant les amis des ennemis, c'est bien pourtant ainsi que la multitude se vit et se pense : toute multitude a des amis et des ennemis. Les ennemis sont ceux qu'elle redoute : est mon ennemi celui que je redoute (TP, II, XIV) et non pas l'inverse, même si par voie de conséquence je redoute mon ennemi. Or quel est mon objet de crainte ? La possibilité, présente, future ou même passée, d'une diminution, *a fortiori* d'une destruction de ma puissance. Cette impuissance advient, quel que soit son degré, dès qu'il y a rapport dissymétrique des puissances, c'est-à-dire dès que la première ne peut plus s'exercer selon sa propre complexion, « *ex suo ingenio* » (TP, II, IX) et tombe sous la dépendance d'une autre et sous son autorité « *sub alterius imperio* » (TTP, XVII). La multitude redoute donc ceux qui l'empêchent de « vivre selon son propre désir » (TP, II, X) et la tiennent sous leur tutelle soit par des interdictions (lois, règles, interdits ou commandements) soit, plus souvent, par des incitations, des encouragements ou des découragements, en lui faisant espérer des biens miraculeux et en lui faisant craindre des maux terribles. Cependant, redouter ce qui est redoutable ne fait qu'accroître la crainte, passion basse s'il en est, et par suite la dépendance. C'est bien pourquoi justement la multitude s'efforce autant qu'elle peut de *composer* pour à la fois diminuer les occasions de crainte (les autres, d'ennemis, deviennent des alliés) et

augmenter celles d'espoir collectif : « Il est certain que chacun a d'autant moins de pouvoir et par suite d'autant moins de droit qu'il a des raisons de crainte. Ajoutons que sans l'entraide [*auxilium*] les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie » (TP, II, xv¹⁷). C'est en s'associant et en s'agrégeant, en tissant des réseaux et des alliances, que les puissances singulières à la fois résistent à leur impuissance, et donc à leurs ennemis, et inventent des possibilités d'être ou des puissances qui leur étaient inconnues. C'est en s'activant politiquement, entendons en multipliant par composition ses affections, que la multitude préserve et accroît son être, c'est-à-dire son être-multiple.

Avec qui, cependant, s'allier, composer et s'accorder, bref *convenir* ? Il semble bien que l'alternative ami-ennemi n'ouvre que sur une impasse : ou bien on ne s'allie qu'avec ses amis « naturels » et cela maintient, voire accroît, la puissance de ses ennemis ; ou bien on cherche à s'allier avec ses ennemis et on prend le risque d'accroître sa dépendance, voire de disparaître en tant que puissance singulière. L'alternative est cependant fautive : la division ami-ennemi ne préexiste pas à l'alliance, mais en est l'effet et la conséquence. Est ennemi de X celui qui diminue sa puissance au point que, au vu de l'état présent des choses, X sera dans la quasi-impossibilité de retourner le rapport ou renverser la situation en sa faveur. Est donc ennemi celui qui rend le rapport de puissances quasi irréversible en le figeant en domination, voire en violence¹⁸ et qui, poussant la crainte jusqu'à la paralysie, tend à empêcher toute mobilité. Est ami, inversement, de X celui qui, *parce qu'il* est son allié, arrête ponctuellement ou durablement la diminution de sa puissance. C'est donc l'*alliance* des puissances qui distribue l'opposition *ami-ennemi*. Celle-ci n'existe pas *en soi* et toute stratégie politique consiste à se faire des amis ou plus exactement à retourner ses ennemis en amis : devient ami de la multitude celui avec lequel une alliance serait susceptible de

17. C'est sans doute A. MATHERON qui, dans son ouvrage *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, a le plus insisté sur la solidarité comme source du lien politique (voir, par exemple, p. 302).

18. En vocabulaire spinoziste, on dira que la domination en ce qu'elle prétend se soustraire au mode spécifiquement politique qu'est l'usage des promesses et des menaces, est « antinaturelle » : « Par quelles promesses et quelles menaces un homme pourrait-il être amené à aimer ce qu'il hait ou à haïr ce qu'il aime ? Et il faut en dire autant de tout ce dont la nature humaine a horreur à ce point qu'elle le juge pire que tous les maux : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se mette au supplice, tue son père et sa mère, ne s'efforce pas d'éviter la mort et autres choses semblables auxquelles ni menaces ni promesses ne peuvent amener personne » (TP, III, viii).

favoriser la composition des puissances de chacun des alliés. Il y a donc deux sortes d'amis : ceux dont les puissances, au sein d'un rapport de puissances donné, s'accordent en vue de multiplier mutuellement leur puissance et ceux dont les puissances, bien que non concordantes, ne sont pas contraires absolument *actuellement*, c'est-à-dire ne les contrarient pas. À condition d'entendre par « raison » une passion active, donc productive d'un accroissement de puissance, on dira avec Spinoza que : « dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la raison, ils s'accordent nécessairement en nature » (E, IV, xxxv). Inversement, il y a deux sortes d'ennemis : ceux dont les puissances sont contraires à celles de X, mais avec lesquels une alliance arrête pour un temps leur décomposition mutuelle, et ceux dont X est l'ennemi, à savoir ceux qui, plaçant les autres puissances en situation d'adversité, s'en font des adversaires auxquels résister sera la seule condition pour exister. Résister, c'est convertir l'hostilité « passive » en hostilité « active » ; c'est retourner une situation où l'autre m'a placé en position d'ennemi en situation où désormais il est mon ennemi ; c'est faire entrer l'ennemi dans un rapport de puissances. Si l'on entend par « passion » une passion réactive qui amoindrit la puissance, on dira avec Spinoza qu'« en tant que les hommes sont dominés par des affections qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres » (E, IV, xxxiv). Mais, dès lors, la distinction entre conduite rationnelle, celle du « sage », celle qui connaît la distinction ami-ennemi, et conduite irrationnelle ou « passionnée », celle qui l'ignore, tombe. Même s'« il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qui soit plus utile à l'homme qu'un homme vivant sous la conduite de la raison » (E, IV, xxxv, corollaire I), il reste que tout homme est utile à tout homme : « Bien qu'ignorants, en effet, ce sont des hommes pouvant en cas de besoin apporter un secours d'homme et il n'en est pas de plus précieux » (E, IV, lxx, scolie). Et Spinoza souligne : « Il est utile aux hommes avant tout d'avoir des relations sociales entre eux, de s'astreindre et se lier de façon qu'ils puissent former un tout bien uni et, absolument, de faire ce qui peut rendre les *amitiés* [je souligne] plus solides » (E, IV, appendice, chap. xii). Qu'il y ait besoin « d'art et de vigilance », comme l'ajoute plus bas Spinoza, qu'il faille faire preuve d'ingéniosité, voire de ruse dans le tressage d'alliances atteste cependant et confirme en même temps le *double bind* auquel nous « astreint » tout lien ou toute « amitié » : toute amitié, comme toute hostilité, est à

la fois *absolue* et *relative* et la résistance consiste à repérer et à tenir cette ligne et cette limite¹⁹.

Par un certain côté, en effet, plus l'association se renforce, plus les singularités voient leur puissance commune se multiplier. Plus rigoureusement, l'être-multiple est dépourvu de toute actualité et de toute existence s'il ne machine pas quelques dispositifs, s'il n'intrigue pas quelques combinaisons par lesquels il active sa puissance. Il n'est multiple que s'il se multiplie. Ainsi, on dira avec Spinoza que « le droit de nature » – « qui s'étend jusqu'où va sa puissance » (TP, II, IV) – « peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs [...]. Plus grand en effet sera le nombre de ceux qui se seront ainsi réunis en un corps, plus aussi ils ont en commun de droit » (TP, II, XV). Mais, d'un autre côté, chaque singularité perd la capacité de ne relever que de soi-même, d'être *sui juris*, et accroît sa dépendance, multiplie les occasions de menaces là même où elle entrevoyait des sources de promesses : « On ne peut en aucune façon concevoir que la règle de la cité permette à chaque citoyen de vivre selon sa propre complexion » (TP, III, III). Car la puissance, et par suite le droit, étant conférée à la communauté, « chaque citoyen relève non de lui-même, mais de la cité aux injonctions de laquelle il est tenu d'obéir » (TP, III, V). Chaque puissance gagne autant qu'elle perd. Les amis qu'elle s'est faits sont tout autant ses ennemis.

On sortira cependant de cette impasse, non en se soustrayant au *double bind* de l'association, de la *convenientia*, mais au contraire, en en multipliant les occasions, en en variant les combinaisons, en en étendant les occurrences (*occurus* en latin, c'est la rencontre), c'est-à-dire en prenant des risques, seule condition de quelque chance. Toute alliance est à la fois inconditionnée et sous condition : à la fois elle engage de toute éternité et elle vaut dans tel cas et non dans tel autre. À la fois elle ne compte ni ne calcule et elle est cause et effet de telles promesses ou de telles menaces. À la fois, elle contraint indépendamment de toute volonté et elle est suspendue aux espoirs et aux craintes qu'elle rend possibles. Si les puissances sont toujours déjà contraires les unes aux autres, si donc la résistance n'est que l'*envers* ou l'*adversaire* immanent de la puissance (et

19. Sur le lien en miroir de l'amitié et de l'inimitié, voir J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, notamment les pages 93 à 193 consacrées à une déconstruction de Schmitt. Nous revenons plus loin sur l'ennemi politique.

c'est là l'unique nom de la nature ou de la nécessité), contingente et accidentelle ou casuelle en retour est la forme de la *version*, de l'alliance, de la rencontre entre puissances. Non seulement nulle rencontre n'est assurée de sa réussite, mais nul ne peut garantir que la composition, l'alliage ou l'alliance des puissances ne tournera pas en décomposition ; nul remède à la décomposition n'est prémuni contre son propre empoisonnement. Ce n'est que par un tour supplémentaire et non par un tour en moins qu'on retournera ce retournement. Ce n'est qu'en multipliant encore et toujours les occurrences qu'on gagnera à la marge quelque puissance. Ce n'est qu'en résistant de manière affirmative et non en faisant retraite et en se repliant sur ses seuls amis « naturels » qu'on a une chance de se sauver. Ce n'est pas en concédant, c'est-à-dire en cédant, qu'on peut conserver et *a fortiori* accroître le peu de puissance que la situation antérieure nous avait léguée. C'est au contraire en inventant de manière retorse et originale de nouvelles alliances qu'on a une chance, si minime soit-elle, de prendre au piège ses ennemis, et ainsi de retourner contre eux le *double bind* où ils nous avaient placés. C'est en élargissant nos alliances et en multipliant les occasions d'amitié qu'on résiste à l'inimitié de nos ennemis et donc à la crainte et à toutes les affections passives qui diminuent notre puissance. Ainsi, plutôt que de se lamenter et d'imputer à nos ennemis (l'État ou un pouvoir quelconque) la responsabilité de notre impuissance, on cherchera à multiplier les occasions d'agencer des dispositifs ingénieux destinés à résister à ce qui amoindrit et épuise notre puissance.

Turbulences.

Nous l'avons vu : le fond, la « puissance naturelle » ou le « droit naturel » de la multitude est le désir d'indépendance, le souhait de « vivre selon sa propre complexion », d'être *judex sui*. Plus rigoureusement, la multitude ne supporte pas « de vivre selon le désir d'un maître plutôt que suivant son propre désir » (TP, II, x). Sa liberté « naturelle » s'éprouve et s'expérimente dans la diminution de sa puissance, dans sa dépendance vis-à-vis de la volonté d'autrui. C'est dire que liberté et volonté s'excluent. Vouloir, c'est désirer avoir prise sur, avoir la maîtrise de, avoir pouvoir sur. Mieux, le vouloir est illimité comme le pouvoir, ce qu'indique assez clairement l'*imperium* latin. Dès lors, il rencontre aussi sûrement une *résistance* : non pas une

autre volonté ou une contre-volonté, mais une présence tenace et persévérante, l'affirmation d'un *non* aussi fragile qu'invincible. Ce « non » ne renvoie à aucun désir de solitude pas plus qu'il n'exprime une pulsion d'autonomie : il est l'affirmation d'une indépendance obstinée qui résistera autant qu'elle pourra. Si, comme le répète Spinoza, « le droit de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance » (TP, II, IV²⁰), alors toute puissance à la fois tend vers son accroissement illimité et suscite, dans le procès même de son extension, un refus sans condition, un « cela suffit » absolu, un « c'est terminé » aussi déterminé que définitif.

C'est ce désir de liberté « naturel », indestructible, fût-il écrasé, qui explique l'*ambivalence* constitutive de la multitude : toute multitude est versatile et turbulente, toute multitude se tourne et se retourne sans cesse de tous côtés, toute multitude se porte successivement à des contraires. Moins amorphe qu'agitée, moins molle qu'inconstante, elle oscille entre rébellion et tyrannie²¹, à supposer même que ces deux figures ne soient pas elles-mêmes ambivalentes. Le penchant pour la tyrannie, entendons par là le goût pour la sujétion que manifeste la longue vie des dictatures, n'est jamais clair et pur ; toute multitude, alors même qu'elle accepte et consent, est fascinée par le tyrannicide, comme le montrent les figures héroïques qu'elle élit : Brutus ou Robespierre. Aussi bien, Spinoza attribue-t-il à Machiavel un désir double, voire contradictoire : il montrerait « de quelle imprudence la multitude fait preuve quand elle supprime brutalement un tyran », et en même temps « combien la multitude doit se garder de remettre son salut dans les mains d'un seul homme » (TP, V, VII). Car la tyrannie suscite le désir de vengeance et donc le tyrannicide qui, à son tour, suscite chez le nouveau souverain la méfiance, le soupçon, voire la crainte de ses sujets et donc l'incite à son tour à la tyrannie²².

Parallèlement, la rébellion est ambivalente, comme d'ailleurs l'absence de rébellion : comment clairement distinguer l'obéis-

20. Voir aussi, entre autres, TTP, XVI : « Le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. »

21. TTP, XVII : il s'agit de faire en sorte que « les gouvernés ne deviennent pas rebelles et les gouvernants des tyrans ».

22. TTP, XVIII fin : tout successeur d'un tyran devient tyran, fût-ce malgré lui. Il ne peut donner des gages au peuple « aux mains ensanglantées », sans s'exposer lui-même au sort qui fut celui de son prédécesseur, il est donc obligé de faire sienne la cause du tyran précédent. « Ainsi est-il arrivé que le peuple a bien pu changer de tyran, mais non jamais supprimer le tyran. »

sance par résignation, peur et lâcheté et l'obéissance par conviction et argumentation ? Comment décider entre une paix « positive » et une paix « négative », c'est-à-dire « une absence de guerre » ? « Si, écrit Spinoza, dans une cité, les sujets ne prennent pas les armes parce qu'il sont sous l'empire de la terreur, on doit dire non que la paix y règne, mais plutôt que la guerre n'y règne pas » (TP, V, IV). Certes la terreur dissuade, mais elle persuade également. Inversement, la persuasion ne requiert pas nécessairement la présence de la violence. Comment donc savoir pourquoi des hommes ne s'insurgent pas ? Car il n'y pas deux multitudes, l'une, communément nommée masse, plèbe ou populace, communauté de haine ou de vengeance, assujettie à quelques prophètes ou leaders révolutionnaires, avide de lyncher ou de mettre à mort ses ennemis et l'autre, communément nommée d'un seul nom, peuple, noble et organisée, communauté d'amour et d'espoir, « armée de citoyens libres » (TTP, XVII) et de patriotes mus par le seul désir de liberté et de concorde. Toute multitude est turbulente²³ et sauvage, toute multitude est *rebelle* et c'est cette rébellion qu'il faut gouverner, et, si nécessaire, piéger. Il ne s'agit donc pas, contrairement à certaines affirmations de Spinoza, de « contenir » ou de « modérer » les passions de la multitude : « l'expérience a fait connaître les moyens par lesquels il faut diriger la multitude, c'est-à-dire la contenir dans certaines limites » (TP, I, III). Antérieurement, Spinoza avait écrit : « Il est temps de voir comment on peut exercer sur les âmes une action modératrice et retenir tant les gouvernants que les gouvernés, de façon que les derniers ne deviennent pas des rebelles et les premiers des tyrans » (TTP, XVII). Loin, en effet, de diminuer la puissance de la multitude en réprimant ses affects et ses actions, il faut l'augmenter en la *gouvernant* : d'un seul et même geste, on la rendra non dangereuse et inventive en en extrayant et en en détournant la puissance active et affirmative. Ce geste est la *politique* même et c'est celui que Spinoza entend ou cherche à entendre dans la « théocratie mosaïque ».

Dictature politico-religieuse, celle-ci ne fut pas bonne ou mauvaise parce que dictatoriale – bonne parce qu'unifiante, mauvaise parce qu'autoritaire, voire totalitaire –, elle réussit à obtenir en effet ce à quoi nul ne parvient : le pouvoir sur les âmes. Non, elle fut bonne, et d'ailleurs dura, tant que les puissances

23. Sur la tourbe et la turbulence, voir J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Osi-
ris, 1990, notamment p. 21-30.

passives et actives de la multitude furent liées, alliées et tressées et ainsi maximisées. Ainsi nul peuple ne fut à la fois plus inventif et plus uni que sous Moïse : « Moïse prit le plus grand soin de faire que le peuple remplit son office moins par crainte que de son plein gré. Deux raisons principales l'y contraignaient : d'abord l'insoumission naturelle du peuple (qui ne souffrait pas d'être dominé par la force seule) et la menace d'une guerre exigeant, pour être heureuse, que les soldats fussent conduits plutôt par la persuasion que par les châtiments et les menaces ; de la sorte en effet chacun s'efforce de se distinguer par son courage et sa grandeur d'âme plutôt que d'échapper seulement au supplice » (TTP, V²⁴). Inversement, cette dictature devint mauvaise et d'ailleurs déclina avant de se ruiner quand les mêmes affections se délièrent et libérèrent leur pouvoir réactif d'une manière d'autant plus féroce et cruelle que la haine politique était en même temps théologique (TTP, XVII). En d'autres termes, elle fonctionna tant que la haine *réactive* de l'étranger ne fut que l'envers de l'amour *actif* de la patrie, peu importât qu'il fût vécu sous l'idée de l'amour de Dieu et que, dès lors, la menace de la guerre suffit à la prévenir. Elle dysfonctionna lorsque les deux se dissocièrent sous l'effet de la montée d'une faction de privilégiés (les lévites), lorsque se constitua un « État dans l'État ». L'étranger devint alors intérieur et le zèle mis pour défendre la patrie se renversa en chasse aux hétérodoxes : la multitude, de libre, devint barbare et la guerre devint la règle. Que, cependant, les affects de la multitude soient réversibles ne doit pas être objet de critique ou de lamentation : c'est bien plutôt là l'espace de jeu politique, l'étroite marge de manœuvre, la ligne de crête aigüe dont on dispose pour détourner la sauvagerie de son possible devenir-barbare et pour en extraire les puissances inventives et affirmatives.

C'est à cette sauvagerie que puise la résistance. La multitude est moins une puissance constitutive qu'une puissance de *résistance* à un pouvoir étatique ou non. On songe ici à Machiavel que Spinoza aime à invoquer : « En toute cité, écrit Machiavel, on trouve deux humeurs différentes, desquelles la source est que le populaire n'aime point à être commandé ni

24. Un peu plus loin, Spinoza abandonne l'explication par l'« insoumission naturelle ». Quand, au chapitre xvii du TTP, il cherche la cause du déclin de l'État hébreu, il écrit : « Peut-être dira-t-on que cela tient à l'insoumission de cette nation ? Réponse puéile ; pourquoi cette nation a-t-elle été plus insoumise que les autres ? est-ce par nature ? La nature ne crée pas des nations, mais des individus. » Le goût de l'insoumission s'acquiert par expérience politique.

opprimé des plus gros. Et les gros ont envie de commander et opprimer le peuple²⁵. » Machiavel le répète : « Dans toute république, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition²⁶. » Il est vrai que, pour Machiavel, la *désunion*, par exemple entre le sénat et le peuple romains, est constitutive de la liberté politique et que, pour Spinoza, au contraire, l'*union* en un corps est la condition décisive de toute souveraineté. Et, pourtant, tous deux affirment que les dominés, bien que, c'est-à-dire parce que, dominés, « tiennent » les dominants. Qu'elle soit ou non la cause « des lois favorables à la liberté », la multitude, en sa turbulence même, est une limite à la domination : non pas bien sûr une limite juridique, ni même une limite morale, mais une force de résistance qui ne se propose pas d'abolir la division des « gros » et du « peuple » ni, par conséquent, de toucher à leur nature ou leur puissance, mais cherche seulement à arrêter la propension au « commandement » et à « l'oppression » des gros. De ce fait, elle contraint l'État à « reculer » et, du même coup, à remanier, comme eût dit Foucault, ses formes de rationalité : « Les discordes et les séditions qui éclatent dans la cité n'ont jamais pour effet la dissolution de la cité, mais le passage d'une forme à une autre » (TP, VI, II).

C'est qu'en effet aucun pouvoir n'est *juste* ou *injuste* en soi : il n'est juste qu'en tant qu'il est respecté et/ou aimé et il devient injuste s'il est méprisé et/ou redouté. Dès que sa force (son armée, sa police secrète ou non, son administration) est moins redoutée que la servitude (l'injustice, la misère, la souffrance en général) qu'il engendre, alors la multitude choisit le moindre mal : l'échauffourée, l'émeute, voire l'insurrection « à ses risques et périls » (TTP, XVI). Le risque vaut désormais en effet d'être pris, le danger vaut désormais d'être couru : imprudence et prudence se rejoignent ; impatience, voire irresponsabilité et rationalité, évaluation et calcul des coûts et des conséquences se recourent. Nulle énigme, comme nous l'avons déjà

25. MACHIAVEL, *Le Prince*, chap. IX, trad. J. Cohory, Paris, Le Livre de poche, 1962. Machiavel ajoute : « Quiconque devient prince par l'aide du peuple, il se le doit toujours maintenir en amitié ; ce qui lui sera bien facile à faire, le peuple ne demandant autre chose sinon qu'à n'être point opprimé. »

26. MACHIAVEL, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, trad. Guiraudet, livre I, chap. IV, Paris, Flammarion, coll. « Champs-Flammarion », 1985, p. 44. Machiavel ajoute : « Rarement les désirs d'un peuple sont-ils pernicieux à sa liberté. Ils lui sont inspirés communément par l'oppression qu'il éprouve ou par celle qu'il redoute. »

vu, de la « servitude volontaire », mais un jeu subtil de rapports de puissance dont l'état à la fois déterminé et fragile, à la fois décisif et précaire, ne tient que par la puissance de la multitude elle-même²⁷. Il suffit qu'elle se retire, qu'elle ne joue plus le jeu ou le joue autrement pour que la règle se dérègle et apparaisse pour ce qu'elle est : une exception provisoirement stabilisée²⁸.

La justice n'existe donc pas en soi. La multitude ne s'agit pas au nom du droit, ni même au nom de la justice. Il n'est pas nécessaire d'ériger des noms fondateurs, de fabuler des héros éponymes, de construire une (ou plusieurs) nouvelle table de la loi pour justifier une résistance : il suffit d'affirmer que la vie n'est plus vivable, que l'existence n'est plus supportable, que la misère n'est plus acceptable. De même, un pouvoir n'est pas juste parce qu'il serait *de droit* : « Ceux qui gouvernent l'État ou s'en sont rendus maîtres, quelque crime qu'ils commettent, s'efforcent toujours de le colorer d'une apparence de droit et de persuader la multitude qu'ils ont agi honnêtement », écrit Spinoza (TTP, XVII). En fait, qu'il soit ou non de droit, cela est indifférent. Ce qui fait sa plus ou moins grande justice (ou sa plus ou moins grande injustice) est sa capacité à être supporté par ceux-là mêmes auxquels il s'applique. Ainsi peut-on dire simultanément que la multitude a la servitude qu'elle mérite et qu'un État rencontre la résistance qu'il mérite : un pouvoir gouverne également « à ses risques et périls ». Tant qu'il existe, c'est un bien ; quand il est renversé, c'est également un bien, voire, dans certains cas, un mieux.

C'est donc la puissance plus ou moins forte de la résistance qui fait la puissance des pouvoirs : les rapports de pouvoir sont un jeu de transactions fines en deçà du droit ou du non-droit, du légal et de l'illégal, du légitime et de l'illégitime, où chacune des deux parties joue un jeu à la fois lâche et serré, pulsionnel et rationnel, irréfléchi et réfléchi. Chacune avance ou recule, se déplace de tel ou tel côté selon la capacité de résistance de son adversaire. Aussi bien l'absence de guerre dont parlait Spinoza n'a-t-elle pas de valeur significative : la multitude peut, pendant un certain temps, être en proie à des pas-

27. On pense, *mutatis mutandis*, à l'analyse faite par G. Deleuze du contrat sado-masochiste.

28. « La "matière" de l'État, écrit É. BALIBAR, n'est pas autre chose qu'un certain système de relations stables entre les mouvements des individus » (*Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p. 78). On lira tout le passage intitulé « Le corps politique » (p. 78-86) avec intérêt.

sions basses : résignation, peur on ne sait exactement de quoi, acceptation de l'état de choses. Ces passions n'expriment cependant que l'acceptation de la diminution de puissance d'agir et non l'accord avec la réalité. « De deux maux, choisir le moindre » : plutôt le travail précaire que pas de travail, plutôt « combattre pour sa servitude comme s'il s'agissait de son salut » que renoncer à l'idée de liberté, plutôt exister misérablement que ne pas exister. De sorte que, en un tour de main, et sous l'effet imprévisible d'un événement mineur, la multitude se retourne et explose : elle n'a plus rien à perdre, elle ne craint plus aucun pouvoir étatique ou non. Ce par quoi un pouvoir la tenait : la crainte du pire et l'espoir de menus avantages, n'a plus prise sur elle. Elle comprend que l'inégalité est l'injustice, que l'oppression est l'humiliation, que la différence est le mépris. Encore faut-il que l'absurdité et l'injustice extrêmes de la politique ne suscitent pas leur inverse : le nihilisme des désespérés, la vengeance des laissés-pour-compte, le suicide collectif d'une population. Si cette crainte-là et cet espoir-là n'ont plus prise, encore faut-il que, au cours de la révolte elle-même et grâce aux risques encourus, se redécouvrent « le culte de la vie », l'espoir d'une augmentation de la puissance d'agir, la capacité à entreprendre des actions communes et l'invention d'idées collectives : « Sur une population libre, l'espoir exerce plus d'influence que la crainte ; sur une population soumise par la force, au contraire, c'est la crainte qui est le grand mobile, non l'espérance. De la première, on peut dire qu'elle a le culte de la vie, de la seconde qu'elle cherche seulement à échapper à la mort » (TP, V, vi). Et, pour éviter tout malentendu, Spinoza précise : la vie « est la vie proprement humaine », elle « ne se définit point par la circulation du sang et l'accomplissement des autres fonctions communes à tous les autres animaux, mais principalement par la raison, la vertu de l'âme et la vie vraie » (TP, V, v). La « vie vraie », c'est la vie dont la puissance est active et affirmative.

C'est le propre d'une stratégie politique que de tisser des fragments d'espoir à partir des puissances enfouies sous et par la crainte, de lier et nouer les passions basses de sorte qu'elles se retournent contre elles-mêmes. Dans la sauvagerie propre à la multitude, il y a du non-barbare : c'est l'affirmation de son goût inaltérable pour la liberté. Ce qui veut dire tout autant que, dans la multitude organisée, dans les masses, la plèbe ou le peuple, qui constitue le fonds de commerce des sondages et des élections, des bandes et des partis, il y a une barbarie dor-

mante²⁹ et d'autant plus barbare quand elle se réveillera qu'elle n'aura jamais connu que la crainte. C'est dire, en tout cas, que, fût-elle barbare, l'action de la multitude est toujours politique, comme on le voit dans les guerres, nationales, civiles, ethniques, etc., ou les émeutes populaires des villes et des banlieues qui peuplent notre actualité.

Pas plus qu'un pouvoir ne peut être empêché (ou empêcher) de s'exercer autant qu'il peut, pas plus on ne peut empêcher une multitude de se rebeller. La multitude n'est cependant pas dans un face-à-face avec le pouvoir : elle n'est ni son rival ni son opposant. Elle est plutôt ce qu'il refoule et exclut et qui lui revient en boomerang. C'est ce qu'il rencontre sur sa route, présence obstinée d'autant plus invincible qu'elle est imprévisible. C'est la turbulence sauvage de la multitude qui rend sa puissance redoutable : « Aucun État n'a un pouvoir tel qu'il ne se sente plus menacé par ses citoyens » (TTP, XVII). On rappellera que « le droit du souverain a pour limite sa puissance » (TTP, XX) et que « la multitude est [d'autant plus] redoutable aux détenteurs du pouvoir » (TP, VIII, iv) « qu'elle ne pénètre pas dans les conseils et n'est pas appelée à voter » (*ibid.*). Dès lors, elle est contrainte à la vigilance et, parce qu'elle « n'a pas d'expression légale, sa liberté en est d'autant plus tacitement revendiquée et maintenue » (*ibid.*). Bien évidemment, la puissance de la multitude peut se retourner contre elle-même et la détruire. C'est même là son destin : toute puissance tend à se coaguler et à former un État dans lequel elle se mire avec fascination, toute puissance tend à l'hégémonie et à l'empire. Mais c'est cette même puissance qui recèle des capacités de résistance, de dissidence ou de refus, comme si l'asymétrie, le déséquilibre et la guérilla qui font la vie de la puissance menaçaient et rôdaient toujours et partout.

29. J'utilise le terme « barbare » en référence au fameux *Ultimi barbarorum* lancé par Spinoza à l'adresse des absolutistes et de la foule déchaînée contre les républicains, dont il était sympathisant, chassés du pouvoir.

CHAPITRE II

DE LA COLÈRE AU COURAGE

La résistance n'est le fait ni de la volonté ni de la raison ; elle n'est la mise en œuvre ni d'un raisonnement ni d'une décision. Tout entière affectuelle, elle se confond avec son aventure et son trajet : elle est acte, conduite, geste. Elle est le fait d'un *mobile* qui à la fois la *mobilise* et la *meut*. Ce mobile est l'indignation. L'indignation, fût-elle celle d'un seul homme, est toujours virtuellement partagée ; elle se soulève lorsque la justice est mise à mal en quelque lieu, sous quelque forme, de quelque manière que ce soit. Colère ou écœurement, révolte ou dégoût, l'indignation est cet affect qui nous pousse à ne pas ou plus supporter l'insupportable, à nous heurter à ce qui nous heurte, à faire front aux affronts, voire à nous insurger contre l'invivable.

L'indignation.

Il est certes vrai que, pour les Classiques en général, et pour Spinoza en particulier, l'indignation n'est qu'une variante de la haine, passion encore plus réactive et plus basse que la tristesse. Pour plus de précision, comparons-la, et commençons d'ailleurs, avec la *colère* dont elle est très proche. La colère, écrit Spinoza, est « l'effort pour faire du mal à celui que nous haïssons » (E, III, XL, corollaire II, scolie). Dans le récapitulatif des passions serves qu'il fait à la fin du livre III de l'*Éthique*, il souligne : « La colère est un désir qui nous excite à faire du mal par haine à celui que nous haïssons » (Déf. xxxvi). On tirera de ces propositions trois traits essentiels.

1. La colère est une modalité de la *haine* : elle consiste à répondre à la haine par la haine, à l'attaque verbale – l'insulte, l'invective – ou corporelle – le coup, la blessure – par

l'attaque verbale ou corporelle, elle ajoute au mal qui m'est fait un autre mal fait à l'autre. Elle déchaîne une logique du mal et, en ce sens, elle est absolument mauvaise et n'est même pas indirectement bonne¹. À vrai dire, rien ne la distingue du désir de vengeance. Le scolie du corollaire II (E, III, XL) que nous citions plus haut est exactement et en totalité celui-ci : « L'effort pour *faire* [je souligne] du mal à celui que nous haïssons s'appelle la colère ; l'effort pour *rendre* [je souligne] le mal qui nous est fait s'appelle la vengeance. » La seule différence est que la vengeance est animée par le désir de renvoyer à l'autre le mal qu'il nous a fait. Elle est prise dans un circuit économique de restitution, elle est un calcul d'intérêts, un procès d'échange d'équivalents : un mal pour, en lieu et place d'un mal. La colère, elle, est irréfléchie, spontanée, sans calcul : elle attaque pour se défendre plus qu'elle n'agresse. Elle déverse sur l'autre, davantage que contre l'autre, un flot d'énergie libérée par l'affront, l'humiliation ou l'injustice subies, comme en témoigne l'action désordonnée et inorganisée de la colère.

2. Si, cependant, la colère est proche de la vengeance, c'est qu'elle est moins, pour Spinoza, une émotion de l'âme qu'une action ou une conduite. Être en colère, c'est « faire », c'est déjà agir, c'est se lever et s'élancer, c'est « montrer le poing² », « marcher sur », etc. Certes, la colère est un certain type de « désir », d'« excitation » : elle est donc bien une motion, voire une émotion. Tout se passe, cependant, pour Spinoza, comme si peu importait le type de réactivité propre à la colère et, du même coup, le jeu réactif et actif à la fois des forces qu'elle ébranlait, et que seule l'intéressait la démonstration que la colère est une conduite inappropriée et inadéquate à la situation qui l'a déclenchée. La colère est non rationnelle, et c'est pourquoi elle est « passive » et manifeste notre impuissance. Que la colère, cependant, soit une conduite signifie que l'on peut agir *sur* elle, voire *avec* elle.

3. La colère est un rapport réversible ou en miroir. Elle ne connaît que le deux, c'est-à-dire le un en miroir ; elle ignore les autres ou le multiple : être en colère, c'est « faire du mal à qui *me* [je souligne] fait du mal ». C'est peut-être l'autisme et le rapport imaginaire à l'autre de la colère qui explique le mieux

1. Sur ce point, voir, dans le chapitre précédent, « Passif-réactif-actif ».

2. « Si un homme, dans un mouvement de haine ou de colère, est déterminé à serrer le poing ou à mouvoir le bras... » (E, IV, LIX, scolie).

son inefficacité. On précisera davantage ce point en venant maintenant à l'*indignation*.

L'*indignation* « est la haine qu'on a pour celui qui a fait du mal à autrui » (E, III, xxii, scolie). Dans la récapitulation des affections que Spinoza donne à la fin du livre III, il écrit : « L'*indignation* est une haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre » (Déf. xx). Là encore, nous retiendrons de ces deux propositions trois caractéristiques.

1. Comme la colère, l'*indignation* appartient à une structure de *haine* et, comme telle, elle ne peut qu'être absolument mauvaise : « L'*indignation* est nécessairement mauvaise » (E, IV, LI, scolie). Certes, cette proposition dérive d'une proposition légèrement antérieure : « La haine ne peut jamais être bonne » (E, IV, XLV), mais elle renforce l'*indignation* – l'*indignation* est une haine portée à la puissance deux. S'*indigner*, c'est réagir au mal par un mal présent et à venir, et accroître les occasions de mobiliser les passions basses. Plutôt que de s'*indigner* d'une injustice commise, d'un déshonneur ou d'une forfaiture accomplis, on les replacera dans leur chaîne explicative et, l'intelligibilité du mécanisme du fait produisant une satisfaction de l'intelligence, la joie commencera à neutraliser, en tout cas à réduire la tristesse. Dès lors s'amorcera un cercle vertueux et, à défaut de pouvoir effacer les faits, l'énergie libérée par la joie de la connaissance pourra être mobilisée pour éveiller d'autres passions hautes, ou à défaut neutres, qui contreront les passions basses. Ainsi, à défaut de les combattre, de les convaincre ou de les vaincre par les armes du discours ou de l'action politiques, renoncerons-nous à fréquenter ceux qui nous indignent en faisant du mal à autrui.

2. À la différence, cependant, de la colère, l'*indignation* se manifeste parce qu'un *tiers*, et non moi même, est lésé dans son être. « L'*indignation* est une haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre » : « quelqu'un », « un autre », bref un tiers, aussi bien un proche qu'un étranger, une seule personne que plusieurs, une singularité concrète qu'une singularité abstraite (une Idée). Ce rapport à trois (à plus d'un) complexifie ou multiplie dès lors les actions ou réactions possibles. On peut schématiquement ramener les combinaisons possibles à trois situations :

a. Ou bien X (*ego*) n'éprouve rien pour Y (l'objet du mal, la victime) : Y est neutre, il est indifférent à X. Si Z (l'auteur du mal) fait du mal à Y, cela est également indifférent à X qui ne s'en indignent pas. Pour qu'il y ait indignation, il faudrait que,

pour des raisons et sous des traits quelconques, X s'identifie à Y, se projette ou se reconnaisse en Y, se sente appelé ou regardé par Y, bref que de l'affect circule entre ces deux puissances : il faudrait une affectabilité généralisée des puissances. Or, Spinoza parie pour une « affectabilité restreinte ». Il lui faut, en effet, limiter les cas d'indignation non en fonction de l'objet (de la valeur ou du type de mal qu'il représente), mais en fonction du lien de X à Y et Z. Soit, par exemple, une injustice commise sur Y par Z. Et, soit X, tiers absolu, qui, d'autre part, détient une force contraignante : on aura reconnu en X la puissance étatique. Non seulement X (l'État) ne s'indigne pas de l'injustice commise sur Y, et d'ailleurs il ne le secourt pas, mais il ne se révolte pas plus contre Z. Rationnellement et sereinement, il rétablit la symétrie rompue par le dommage causé et il punit Z de manière proportionnée. « Il faut observer, écrit Spinoza, que si l'autorité supérieure, en vue de maintenir la paix dans la cité, punit un citoyen qui a commis une injustice à l'égard d'un autre, je ne dis pas qu'elle est indignée contre lui, car elle n'est point poussée par la haine à le perdre, mais a pour le punir un mobile qui est la piété [*pietas* : entendons l'amour du bien public] » (E, IV, LI, scolie). De cette punition que n'a causée nulle indignation, nul ne s'indigne et chacun reste indifférent. L'indignation est publique, mais sélective et exceptionnelle.

b. Ou bien X éprouve pour Y de la haine et n'éprouve rien pour Z. Par une « imitation affective » en quelque sorte renversée, loin de m'indigner, je me réjouis de l'injustice commise par Z sur Y. « Si nous imaginons, écrit Spinoza, qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable » (E, III, xxvii). Remplaçons Y par Z et attribuons à X l'affection, en l'occurrence la haine éprouvée, dans la proposition, par Y. Nous obtenons alors l'*envers* de l'indignation : cette joie maligne et haineuse, que Spinoza ne mentionne pas³, à voir nos ennemis attaqués, blessés, mis à mal ou vaincus par d'autres que nous, fût-ce de manière injuste, et avec lesquels nous sympathisons de loin.

c. Ou bien, X éprouve de l'amour (amitié, sympathie) pour Y et n'éprouve rien pour Z. Par la même logique que celle vue

3. Spinoza oppose à l'indignation « la faveur », qui est « l'amour qu'on a pour celui qui a fait du bien à autrui » (E, III, Déf. xx, scolie). Autrui (Y), ici, m'est indifférent. Spinoza n'envisage pas le cas où Y ne m'est pas indifférent, alors que Z me l'est.

précédemment, celle d'une imitation affective renversée, je m'indigne cette fois que Z, qui m'est pourtant indifférent, fasse du mal à Y. Nous avons là, en régime spinoziste strict, le *seul cas* d'indignation : l'indignation n'est donc pas « la haine à l'égard de celui qui a fait du mal à un autre », mais la haine à l'égard d'un tiers qui a lésé un de mes objets d'amour. L'indignation ne se soulève, répétons-le, que lorsque de l'affect circule. Mais, aussitôt, on ne voit plus ce qui distingue l'indignation de la haine proprement dite, à savoir de la haine à deux. L'« imitation affective » suffit-elle, comme le croit Spinoza, à expliquer l'indignation ?

3. Du fait, en tout cas, troisième et dernier trait de l'indignation, qu'on s'indigne de la conduite d'un tiers à l'égard d'un autre, il en résulte que l'indignation est d'abord et avant tout une émotion de l'âme. À la différence de la colère qui, dans son « effort pour *faire* le mal », s'est déjà laissée entraîner dans le ressentiment et bientôt dans la rancune et la vengeance, l'indignation est un pur affect. La haine éprouvée ne prescrit pas une action. C'est plutôt un emportement sur place, une motion sans mouvement, une explosion de pleurs ou de cris. Sauvage et désintéressée, elle se désintéresse du résultat.

On peut, malgré tout, s'étonner de la relative simplicité ou simplification des analyses spinozistes de l'indignation. L'indignation est sans doute moins du genre « haine » que du genre « aversion⁴ » : alors que la colère nous pousse à toucher et atteindre l'autre, l'indignation est un dégoût qui nous incite à nous éloigner et nous tenir à l'écart de ce qui est indigne. L'indignation ne se lève que lorsque quelque *indignité* ou quelque *injustice* a été commise, ce pourquoi elle est un écœurement ; et le cœur est autant retourné que soulevé. Aussi bien, l'indignation s'accompagne-t-elle toujours de son envers, l'enthousiasme, qui voit le cœur s'agiter et bouillonner à l'idée d'une justice enfin possible. En ce sens, l'étymologie latine nous induit en erreur en nous invitant à identifier l'indignation au « scandale » : l'*indignus*, pour le Romain, est l'inconvenant, l'indécent. La *dignitas*, c'est la charge reconnue et haut portée, le mérite approuvé et honoré. On s'indigne des conduites inconvenantes ou des mauvaises mœurs. Il faut attendre Kant pour rapporter la dignité au sujet et non plus à sa fonction et y voir

4. L'aversion, en régime spinoziste, se déduit comme la haine de la tristesse et, en ce sens, n'est pas dérivée de la haine. L'aversion est « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui est cause de tristesse par accident » (E, III, Déf. IX).

ce qui, en tout homme, mérite d'être respecté. L'indignation se soulève lorsque la dignité n'est pas respectée et elle prend le monde à témoin : comment cela a-t-il pu se produire ? Lorsque, ainsi, l'inférieur est humilié par son supérieur (lorsque le supérieur contraint l'inférieur à accomplir une action dans le but essentiel de montrer ou attester sa supériorité), l'inégalité est vécue comme une injustice et suscite la colère et l'indignation. On voit que l'indignation naît d'une disconvenance absolue entre ce qui est et ce qui mérite et est digne d'être (ou d'être tel ou tel), entre le monde et les rapports entre les hommes tels qu'ils se pratiquent et un monde autre de justice qui existe parfois et devrait exister toujours⁵.

En ceci, Spinoza est en recul par rapport à Descartes auquel, malgré son anticartésianisme radical, il emprunte, pour l'essentiel, l'énumération, la classification et une part des définitions des passions. Voyons comment Descartes définit l'indignation : « L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelque nature que ce soit ; et elle est souvent mêlée avec l'envie ou avec la pitié ; mais elle a néanmoins un objet tout différent, car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes, mais on porte envie à ceux qui reçoivent ce bien et on a pitié de ceux qui reçoivent ce mal⁶. » L'indignation ne se mesure qu'à l'indignité et c'est ce qui la rend si complexe, si subtile et si ambivalente. Autrui n'est-il pas digne du bien qu'il a reçu ? Mon indignation se mêle d'envie à son égard. Autrui est-il une victime injuste d'un mal ? Mon indignation se mêle de pitié à son endroit. Veux-je du bien à quelqu'un qui fait du mal à autrui ? Mon indignation est légère et moqueuse : je lui pardonne. Lui veux-je du mal ? Je le plains mais n'en suis pas moins indigné (art. 196). Parfois même, l'indignation exprime la surprise devant le fait que les choses ne se produisent pas comme je le pensais ou souhaitais : « L'indignation est souvent aussi accom-

5. Les Grecs ne peuvent qu'ignorer l'indignation : l'injustice, pour les Grecs, est une rupture de l'ordre et de l'harmonie ; commettre une injustice est le fruit d'une ignorance ou d'une méconnaissance de l'ordre caché et nécessairement bon des choses ; la justice consiste, dès lors, à donner ou à rendre à chacun ce qui lui est naturellement dû. C'est avec le christianisme que naît le sentiment moderne de justice : seul le monde qui n'est pas de ce monde mais qui viendra est un monde de justice absolue. Bien que le christianisme désavoue la colère et la révolte et prêche l'amour du prochain, il porte en lui la vertu d'indignation.

6. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, art. 195, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1953, p. 787.

pagnée d'admiration : car nous avons coutume de supposer que toutes choses seront faites en la façon que nous estimons bonne. C'est pourquoi, lorsqu'il en arrive autrement, cela nous surprend et nous l'admirons » (art. 197). Ainsi alors même qu'elle nous rend triste, elle nous cause quelque joie en nous rappelant notre sensibilité à la justice : comme si elle témoignait de notre faiblesse et de notre force simultanément.

Ni bonne ni mauvaise, ni haute ni basse, l'indignation est, en conséquence, moins dangereuse et moins violente que la colère qui, d'ailleurs, en dérive : « La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion que nous avons contre ceux qui ont fait quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi elle contient tout le même que l'indignation, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous venger » (art. 199). La colère est une sorte d'indignation pénétrée d'amour-propre et c'est parce qu'un mal *m'a* été fait que se déchaînent ma colère et mon désir de me venger⁷. Et c'est l'énergie libérée par le désir de répondre à l'affront qui tend l'âme et lui donne de la force, c'est l'agitation et la tension suscitées par la colère qui se mobilisent pour donner forme au courage : « C'est le désir joint à l'amour qu'on a pour soi-même qui fournit à la colère toute l'agitation du sang que le courage et la hardiesse peuvent causer » (art. 199). On ne s'étonnera pas dès lors de trouver le *courage* parmi les passions de l'âme répertoriées par Descartes. Alors que Spinoza ne connaît que des passions serves et ne mentionne en conséquence que l'audace, pétrie de vaine gloriole et de rivalité⁸, Descartes fait du courage une vertu qui n'est pas loin de la vertu mère, la générosité : « Le courage, lorsque c'est une passion et non une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelque nature qu'elles soient » (art. 171). Le courage n'est autre que

7. L'article 201 distingue, à vrai dire, deux types de colère : l'une émanant de « ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour » et l'autre de ceux qui sont mus par « une profonde haine » et qui est fort dangereuse. Certes, comme le rappelle D. KAMBOUCHNER dans son ouvrage *L'Homme des passions*, Albin Michel, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1995, p. 251 et 265-266, le généreux garde un empire sur lui-même et se protège de toute colère quelle qu'elle soit. Reste que la colère des premiers témoigne « d'une capacité d'admirer » et de désintéressement propre au généreux.

8. « L'audace est un désir qui excite quelqu'un à faire quelque action en courant un danger que ses pareils craignent d'affronter » (E, III, Déf. XL).

la résolution ; c'est la manifestation de la *volonté*, c'est-à-dire à la fois du fait que la volonté s'est donnée un objet déterminé – clair et distinct, fixe et ferme –, et du fait que l'on est capable de mettre en œuvre cette volonté malgré tous les obstacles rencontrés qui pourraient nous affaiblir et nous faire renoncer à mener à bien son projet. Avoir du courage, c'est ne jamais faiblir, tenir ferme sur la voie choisie et ne céder ni au doute ou à l'irrésolution ni à la peur ou la lâcheté⁹ qui nous font grandir imaginairement les difficultés pour mieux ensuite justifier nos abandons.

Est-ce bien là cependant la définition du courage ? N'est-ce pas plutôt celle de la générosité : celle de l'homme de jugement et de volonté ? La générosité est le fait de « sentir en soi-même une ferme et constante résolution [...] de ne jamais manquer de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures » (art. 153). La générosité (ou le courage cartésien) est la mise en œuvre d'une volonté infinie, d'un sujet tout-puissant qui ne se fie qu'à son jugement, à son « estime de soi », pour apprécier les raisons et les modes de son action. Indifférent à la situation et aux contraintes qu'il affronte, le généreux se fixe un but essentiel : la fermeté et, par suite, la grandeur d'âme. Or le courage n'a lieu d'être et d'être apprécié qu'en fonction des cas et des circonstances. Il naît dans les situations de contrariété et d'adversité, d'infériorité et de minorité ; il est cette énergie à la fois âpre et rebelle, à la fois têtue et indisciplinée qui se révèle dans les situations d'impuissance qui forcent la lutte et contraignent au combat. Pas de courage sans mise à mal de la volonté, sans réduction à l'infime, voire à l'absurde, de la possibilité de choisir, sans encerclement labyrinthique de toutes les issues ; pas de courage par conséquent sans mobilisation, comme malgré soi et à son insu, d'une énergie à la fois désinvolte et persévérante qui a un nom : *colère* ou *thumos*.

Certes, Spinoza l'a suffisamment souligné : la colère peut être vengeresse¹⁰. Mais c'est précisément le courage qui dis-

9. La définition de l'irrésolution dans *Les Passions de l'âme* précède celle du courage (auquel trois paragraphes sont consacrés), et celle de la peur et de la lâcheté lui succède (trois paragraphes également).

10. Certes, Descartes joint au courage la hardiesse, « espèce de courage qui dispose l'âme à l'exécution des choses qui sont les plus dangereuses » (art. 171). Pas de courage, donc, sans énergie bandée contre le danger. C'est pourtant Spinoza seul qui permet, peut-être à son insu, de penser le courage parce que, au contraire de Descartes, il définit tout étant comme puissance, *conatus* ou *impetus*.

tingue la colère haineuse de la colère d'aversion ou d'indignation. Car le courage est la capacité de repérer ce qui est dangereux et de discerner ce qui doit être craint ; il est non le fait de contourner ou même de surmonter la peur, mais la capacité de jouer avec et de déjouer la peur. Aussi bien n'y a-t-il pas de courage sans risque couru, sans mise à l'épreuve de ses pensées ou de sa vie. La « colère vengeresse » ne prend aucun risque : elle se coule dans une logique qui la précède. L'indignation, au contraire, prend le monde à revers : ce qui se passe dans le monde est indigne et doit cesser tout de suite, et en totalité, immédiatement, de toute urgence. Seule la faible force du courage qui résiste et défie un monde qui a la force pour lui est capable d'y mettre fin.

On comprend pourquoi il nous faut revenir à Spinoza. C'est lui seul qui a dégagé le trait essentiel de l'indignation : sa partageabilité, sa communicabilité. L'indignation est publique ou populaire ou n'est pas, elle est le fait d'une multitude, fût-elle, ce qu'elle est nécessairement, en petit nombre ou minoritaire.

À l'encontre des philosophes jusnaturalistes qui le précèdent (Hobbes notamment) ou qui lui succèdent (Rousseau), qui refusent une quelconque légitimité à toute insurrection populaire, Spinoza fait cas des politiques qui suscitent « l'indignation générale ». S'il est vrai que toute puissance (étatique ou non) est limitée par sa propre puissance, alors les passions que le pouvoir mobilise, nommément la crainte et l'espoir, sont inopérantes lorsque les sujets n'y sont précisément pas sujets. « Et il faut en dire autant de tout ce dont la nature humaine a horreur à ce point qu'elle le juge pire que tous les maux : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se mette lui-même au supplice, tue son père et sa mère, ne s'efforce pas d'éviter la mort et autres choses semblables auxquelles ni promesses ni menaces ne peuvent amener personne » (TP, III, VIII). Lorsque les manières de gouverner de l'État sont ressenties comme « pires que tous les maux », alors l'État non seulement n'est plus respecté, mais il n'est même plus craint : la multitude redoute au contraire davantage les maux qui résultent de ses décisions et de ses pratiques que la répression, voire la guerre civile, qui risque de découler de la désobéissance active ou passive. De deux maux, l'homme, quel qu'il soit, choisit toujours le moindre et certaines mesures, suscitant l'indignation générale, voient leur effet se retourner contre elles : au lieu d'être approuvées ou même d'être acceptées, voire d'être subies, elles font l'unanimité contre elles et non seulement le pouvoir se discrédite, mais il risque de fournir des troupes à

quelque menée terroriste qui tourne alors en insurrection populaire. « Les mesures qui soulèvent l'indignation générale n'appartiennent pas au droit de l'État. Il est certain, en effet, que, sous l'impulsion de la nature, les hommes se liguent entre eux (*in unum conspirant*) à cause d'une crainte commune ou par désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun et, puisque le droit de l'État se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de l'État diminuent d'autant qu'il incite lui-même un plus grand nombre de sujets à se liguer contre lui » (TP, III, IX¹¹).

Comment l'indignation, passion réactive – nous l'avons vu – pour Spinoza, peut-elle, du seul fait qu'elle est collective, devenir productive et inventive ? Un tyran est certes haï, ses sujets n'en sont pas moins isolés et donc impuissants. Fussent-ils en colère, leur révolte est prise dans un cycle revanche-répression qui alimente la puissance de l'État et se retourne contre la multitude. Comment briser ce cercle ? Par l'indignation justement. À la différence de la colère qui poursuit et alimente le cycle bourreau-victime, l'indignation fait voir la situation comme telle en dépersonnalisant le criminel comme la victime : on ne s'indigne pas *contre* X ou Y (et, à ce titre, l'indignation n'a pas d'« ennemis »), on s'indigne du sort fait à A ou B et, d'une manière générale, du fait que de telles pratiques soient possibles. Que l'impossible se révèle possible, ou plus exactement, que des impossibilités jusque-là ignorées apparaissent et se manifestent attestent la force affirmative de l'indignation. Certes, c'est parce qu'un état des choses n'est plus tolérable ou plus précisément, c'est parce que les choses restent en l'état qu'on s'indigne. À ce titre, l'indignation n'est pas clairement distinguable du ressentiment ou d'un « désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun ». Pourtant, pour ne plus supporter et déclarer invivable une situation, encore faut-il avoir l'idée d'autre chose et l'espoir d'un mieux. Pas d'indignation

11. Spinoza reprendra ce point au chapitre IV du même *Traité politique*. Si le pouvoir, et conséquemment le droit, est un rapport de puissances, il est limité, mais cette limite est infranchissable sous peine de contradiction (c'est-à-dire, en politique, d'émeute) par sa propre puissance (ou son propre droit) : « Si certaines conditions cessent d'être données, il n'y a plus ni crainte ni respect, de sorte que l'État lui-même cesse d'exister [...]. À celui ou à ceux qui détiennent le pouvoir public, il est donc impossible de se produire en état d'ébriété ou de nudité avec des prostituées, de faire l'histrion, de violer ou de mépriser les lois établies par eux-mêmes et, tout en agissant ainsi, de conserver leur majesté ; cela leur est tout aussi impossible que d'être et en même temps de ne pas être. Mettre à mort les sujets, les dépouiller, user de violence, c'est changer la crainte en indignation, et conséquemment l'état civil en état de guerre » (TP, IV, IV).

contre l'injustice sans son revers : l'enthousiasme pour la justice. Pas de révélation de la possibilité réelle d'un impossible sans frayage et ouverture d'autres impossibles dont seule à nouveau la « possibilité réelle » dira après coup l'essence ou la nature. C'est dire que l'indignation, passion mixte, réactive et active à la fois, est un opérateur de conversion du réactif à l'actif, c'est-à-dire de *résistance*. Passion extrême, passion d'expression extrême (cri voire hurlement, slogan voire mot d'ordre, mais aussi bien plainte voire lamentation), rendue possible par des situations extrêmes, par le sentiment du pire et de la plus haute urgence, l'indignation arme au courage et au combat.

Mais, dira-t-on, quel combat ? Comment distinguer, par exemple, une action concertée et énergique de résistance d'un lynchage organisé, voire institutionnalisé¹² ? Comment séparer foule en fureur ou en furie et collectif d'indignation ? On retiendra trois traits.

1. Encore prisonnier, malgré tous ses efforts, d'une logique constitutive, Spinoza ne conçoit l'indignation que comme une puissance révolutionnaire, c'est-à-dire de guerre civile fondatrice d'un nouvel État¹³. Elle est, donc, ce qui peut faire ligue, ce qui fait que les hommes conspirent unanimement, *in unum conspirant*, contre un ennemi unique. « Passion absolument mauvaise », l'indignation unanime n'en retourne pas moins la crainte, passion passive qui isole et disperse, en « un espoir commun, une crainte commune ou en désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun » (TP, VI, 1), toutes passions mobilisant et rassemblant la multitude. Mais l'indignation n'est collective qu'après coup : elle regroupe, mais n'unifie pas, elle assemble, mais ne rassemble pas. L'indignation fait nombre, mais non pas grand nombre, car le grand nombre, à savoir le

12. Dans un remarquable article intitulé « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » dans *Spinoza, Puissance et ontologie*, sous la dir. de M. REVAULT D'ALLONNES et H. RISK, Paris, Kimé, 1994, A. MATHERON, reprenant et amplifiant certaines de ses analyses développées dans *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 321-327, cherche à démonter les mécanismes par lesquels l'indignation collective peut être à la source d'un nouvel État, éclairant de ce fait les mécanismes d'autorégulation de tout corps politique. Il arrive à la conclusion que la même puissance, l'indignation, vaut contre tous les ennemis de la multitude, c'est-à-dire aussi bien contre l'État que contre les « non-conformistes ». Ainsi, l'*imperium democraticum* dans sa forme élémentaire, c'est-à-dire « l'exercice encore informel d'une multitude en pleine effervescence », « c'est le lynchage » (art. cit. p. 163). On se propose précisément ici d'élaborer le concept d'une indignation non pas constitutive mais résistante à toute constitution.

13. L'indignation générale, pour Spinoza, est celle, comme il le précise, « de la plus grande partie de la population armée » (TP, VII, 11).

pouvoir, indigne à son tour. L'indignation creuse et nomme cet écart entre le pouvoir (l'étant, le nombre, la forme) et ses autres. On s'indigne de l'injustice subie par *les autres* et, si l'on est soi-même victime d'une injustice, on est alors membre de l'ensemble virtuel nommé « autres ». Nulle communauté d'indignes et d'indignés, mais un réseau d'« autres » nommé tel par un réseau transversal d'indignés. Si toute indignation est à la fois cause et effet de situation de contrariété, d'hostilité ou d'adversité, elle est elle-même traversée par « la cause de l'autre », ce pourquoi elle est d'emblée multiple.

2. La colère vengeresse ne demande aucun courage. Passion réactive ou de ressentiment, celle-ci répond en miroir ou en boomerang à son « agresseur » putatif. Elle puise son énergie dans la peur pour son être et c'est pourquoi elle grandit à l'ordinaire la puissance nocive de son objet. Dépourvue, à l'inverse, de tout intérêt, l'indignation ne craint rien et c'est ce qui lui donne ce courage quasi irresponsable, cette impatience imprudente qu'on lui connaît. Stratégie négative, elle dit « non » au « non » (l'injustice), et sans doute est-elle plus productive qu'une politique « positive ». Elle dessille les yeux, elle dégrise le regard, elle fait voir ce qui ne voulait pas être vu et, inversement, elle fait entrevoir des possibilités insues jusqu'à aujourd'hui¹⁴. Ponctuelle et circonstancielle, butée sur l'immédiat voire sur l'anecdotique (pourquoi est-ce ce point-ci et non ces points-là qui soulèvent soudain l'indignation ? aucune explication sociale, psychologique, culturelle ou historique n'est satisfaisante), elle crée, dans son mouvement même, des raisons et des occasions d'espérer, elle fait lever une idée de justice qui semblait avoir précisément disparu.

3. C'est parce que l'indignation est davantage affectuelle encore que la colère qu'elle est paradoxalement protégée du passage à l'acte. L'indignation est une émotion davantage qu'une motion, plutôt un sursaut qu'un assaut. Et si – ce qu'elle finit heureusement par faire – elle se fait action, elle n'est jamais le mobile continu d'une mobilisation, l'impulsion sans cesse redonnée à un mouvement permanent. Une foule en furie doit à chaque instant être chauffée et réchauffée par des slogans et

14. Dans *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, É. BALIBAR fait justement remarquer que Spinoza ne peut déplacer la vieille problématique de l'obéissance ou de la servitude volontaire que parce qu'il déplace la vieille affirmation de l'obéissance du corps aux commandements de l'âme (p. 106-110). Poursuivons dans cette direction : la question n'est plus alors de savoir pourquoi on ne résiste pas, mais bien comment résister et maximiser les pouvoirs des corps.

des mots d'ordre, par des invectives et des appels au meurtre. L'indignation est plutôt un feu qui couve, une braise ardente, une rage muette. Son explosion, son soulèvement, voire son insurrection ne durent que le temps nécessaire à la conversion ou à la métamorphose de l'énergie ainsi produite en un combat durable et déterminé, en une action concertée et organisée¹⁵. Car toutes les vertus d'une action collective efficace : confiance, persévérance, fermeté, discipline, bref toutes ces vertus que Spinoza eût dites « rationnelles » et en lesquelles se résume le courage, puisent à cette énergie dormante et finalement joyeuse qu'est l'indignation.

Le cœur : du « thumologos » au « logothumos ».

On sait comment Platon introduit dans *La République*, puis dans le *Phèdre*, cet étrange mixte qu'est le *thumos*¹⁶. C'est à l'occasion de situations de contrariété entre puissances ou de résistance d'une puissance à une autre.

Deux exemples le précisent. Le premier (*Rép.* IV, 439 e-440 a) rapporte l'anecdote d'un certain Léontios qui, longeant le mur qui le ramenait à Athènes et y découvrant le bourreau accomplissant, au milieu de cadavres, son sinistre travail, finit par succomber à son désir de contempler le spectacle, non sans avoir lutté et s'être fâché contre lui-même, non sans honte et rébellion intérieure au point de s'apostropher lui-même avec dégoût alors même qu'il regarde avec fascination et envie. Le deuxième exemple, qui le suit (*Rép.* IV, 440 c-440 d), concerne les situations d'injustice. Quand je crois avoir *commis* une injustice, je réprime ma tendance à m'irriter contre les mauvais traitements qui me sont infligés en guise de châtiments, je retiens

15. « Le pouvoir [entendons, dans notre idiome, la puissance] est l'aptitude de l'homme à agir de manière concertée » écrit H. ARENDT dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Presses-Pocket, 1989, p. 14. Dans cet ouvrage, Arendt essaie de construire le concept de « désobéissance civile » contre celui, courant aujourd'hui comme hier, de violence révolutionnaire. Nous reviendrons sur ce concept au chapitre v.

16. Les traductions du *thumos* (ou du *thumoeides*) varient. L. Robin (« Bibl. de la Pléiade ») traduit par « ardeur des sentiments », J. Annas (dans la traduction qu'a donnée B. Han de son *Introduction à la République de Platon*) par « esprit », « souffle » (*spirit*), P. Pachet (Gallimard, coll. « Tel ») par « ardeur », E. Chambry (Les Belles Lettres, coll. « Budé ») par « humeur colère ». Nous suivons, sauf modifications particulières, la traduction de *La République* par L. Robin dans la « Bibliothèque de la Pléiade » et celle du *Phèdre* du même L. Robin aux Belles Lettres (coll. « Budé »). On consultera également la nouvelle traduction du *Phèdre* par L. Brisson, Paris, Flammarion, GF, 1989.

ma colère et mon désir de me venger. En revanche, ou parallèlement, quand je crois être *victime* d'une injustice, je déchaîne ma colère, je suis prêt à mobiliser toute mon énergie pour me défendre et attaquer, si nécessaire, mes ennemis et je suis capable de tout endurer pour clamer mon innocence.

Certes, l'objectif de Platon est clair : il lui faut montrer que, dans ces situations où je veux et ne veux pas la même chose, dans des situations de conflit ou de doute, la guerre ne met pas face à face deux instances : l'élément qui raisonne, calcule ou réfléchit (*to logistikon*) et l'élément appétant, désirant (*to epithumetikon*) qui chercherait à vaincre, à défaut de convaincre, le premier. De fait, Léontios finit par céder à son désir et à sa jouissance (son *epithumia*) et il succombe, alors même qu'il s'en veut, à ce qu'il veut et qui est pourtant contraire à ce qu'il veut. C'est donc qu'il y a *trois* et non deux puissances et que, donc, à côté du *to logistikon* et du *to epithumetikon*, il y a le *to thumoeides* qui se fâche et s'emporte, qui, avec fougue et énergie, mène bataille. Mais bataille contre quoi ? Platon ne peut concevoir qu'il s'emporte contre ce que disent et prescrivent la délibération et le calcul. Comme le signifie le célèbre mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*, c'est l'élément du dispositif dont la nature est « contraire à celle des deux autres » (*Phèdre*, 246 a-256 e) qui introduit le mixte et l'impur, le déséquilibre et l'indiscipline et qui, par suite, fait chuter l'attelage et le détourne de sa voie. Alors que le cheval gris, grossier et mal bâti, est rétif aux ordres et résiste au mouvement qui lui est imprimé, le cheval blanc se fait remarquer par sa droiture et sa docilité. Toujours du côté et aux côtés de son maître, le cocher, il tombe et se redresse avec lui, il succombe et se raidit avec lui : il lui fournit la fougue nécessaire à l'indignation devant la menace d'une chute et l'énergie que réclame la honte provoquée par la concession ou l'abdication.

Qui, cependant, résiste ? Le cheval gris, l'*epithumia*, est « rétif » (*tes kales*, de mauvaise disposition, qui rechigne, 247 b), « révolté » (*tou ubristou*, submergé par la démesure, 254 c), « coléreux » (en proie à la colère, *orgé* ; *ibid.*) : il se raidit, il résiste au commandement (*arché*) et à la discipline et, à cause de lui, les puissances intérieures s'entrechoquent, s'estropient mutuellement, il règne une multiplicité sans règle, « le tumulte, la rivalité, l'effort violent sont à leur comble » (248 b, trad. modifiée). Le cocher et son cheval blanc, le *thumos*, amoureux de l'ordre et de l'unité, résistent à cette rétivité, à cette réticence à collaborer ; ils ne se contentent pas de

refuser ou de se retirer, ils s'agitent et font violence à l'autre : face au cheval gris qui se cabre avec fougue et impatience et avec l'aide du cheval blanc docile et qui ne résiste pas, « le cocher se renverse ; avec plus de violence (*bia*) encore, il ramène le mors en arrière et, l'arrachant des dents du cheval révolté [*tou ubristou*, en proie à la démesure] il ensanglante la bouche injurieuse et les mâchoires de celui-ci » (254 d-e). C'est dire que le *logos*, loin d'être maître de soi et de garder son sang-froid, bouillonne et tempête ; il n'acquiert la maîtrise des autres puissances qu'à la suite d'un combat acharné et victorieux contre elles ; en se coalisant avec une autre puissance, il acquiert une puissance qui lui permet d'obtenir la reddition et la soumission de celle qui reste isolée. Contrairement donc à ce qu'une première lecture pourrait laisser penser, le *thumos* n'est pas l'auxiliaire du *logos* ; encore moins est-il une instance médiane, médiatrice ou tierce. Mais le *logos* ou le *to logistikon* est lui-même lieu, cause et effet d'une lutte intestine, foyer de sédition, de dissension et de rébellion constantes, en état d'insurrection ou de *stasis* continues¹⁷. Toujours une injustice est en train d'être commise, toujours un malheur est en train de s'abattre sur nous, toujours le dégoût s'empare de nous, toujours l'indignation est d'actualité. Se réclamant d'Homère ou plutôt d'Ulysse s'exhortant à la patience avant d'aller exterminer les prétendants, Platon écrit : « “Se frappant la poitrine, il gourmandait son cœur en ces termes.” En cet endroit, Homère assurément a peint avec clarté, sous l'aspect d'un être qui tape sur un autre, la réprimande adressée par la fonction qui calcule (*to logistikon*) au sujet du meilleur et du pire à celle qui, sans calculer, cède à l'ardeur des sentiments (*to thumoeides*) » (*Rép.* 441 b-c). La raison ne calculerait pas avec succès et ne pourrait mener à son terme et à sa fin ses opérations si elle ne s'alliait avec son contraire, l'incalculable et l'indomptable, pour se retourner ensuite contre lui. La raison, comme le savait Ulysse, est rusée et métissée. Cette « ruse raisonnée », ce *thumologos* n'est pas la dialectique ou la virtuosité verbale, c'est la puissance à la fois calculée et incalculée, à la fois sauvage et calme, à la fois impatiente et patiente, à la fois irrépressible et retenue qui combat son

17. Sur la *stasis*, on se reportera aux travaux de N. LORAU, plus particulièrement peut-être à *L'Invention d'Athènes*, Payot, 1993, 2^e édition, p. 205-210. On lira également son article « Cratyle à l'épreuve de *stasis* », *Revue de philosophie ancienne*, n° 1, Ousia, 1987, p. 49-69.

ennemi et lui résiste sans l'anéantir ou l'exterminer. Si l'ennemi est toujours là, si l'injustice est toujours présente, alors l'ardeur réfléchie, la rébellion calme est toujours déjà levée, irrésistible, fût-elle vaincue¹⁸.

On sait que, dans *La République*, le *thumos* est la propriété requise des « gardiens », des *phulakes*¹⁹. La cité a besoin d'être gardée et sauvegardée et là où les gardiens doivent exceller, c'est en courage (*andreia*), qui n'est autre que l'excellence dans la mise en œuvre de l'ardeur colérique, du *thumos*. Les futurs gardiens devront donc non seulement être irascibles, mais même féroces : terribles et par là imbattables, prêts à tout pour défendre leur maître (en l'occurrence ici la cité et ses dirigeants) et par là invincibles, montant à l'assaut des ennemis, s'il le faut. Ils doivent avoir « de l'acuité pour ce qui est dépisté, de l'agilité pour ce qui est de poursuivre ce qui a été dépisté, de la force enfin au cas où il faille combattre sa prise [...], et du courage encore s'il est vrai qu'ils doivent bien se battre [...]. Et pourront-ils être courageux s'ils manquent d'ardeur colérique ? [...] Ne t'es-tu pas rendu compte de ce qu'il y a d'imbattable, d'inébranlable en cette ardeur colérique dont la présence en toute âme rend celle-ci intrépide et invincible ? » (*Rép.* II, 375 a-b). Tels des chiens, les gardiens savent flairer le danger et discerner l'ennemi, ils sont sans pitié comme ils sont inaccessibles à la flatterie et à l'enjolivement, mais tels des chiens de garde, ils savent faire la différence entre les familiers et les étrangers, entre les amis et les ennemis du maître de maison. Ce n'est en effet qu'avec les seconds qu'ils sont féroces et impitoyables : avec les premiers, ils sont doux et dociles. Fougueux comme les deux chevaux de l'attelage de *Phèdre*, les chiens de race qui montent la garde de la maison sont tantôt blancs tantôt gris ; plus exactement, c'est la capacité à se conduire d'une manière « blanche » ou « grise » selon les cas et les situations qui révèle leur caractère de race et leur disposition pour leur fonction. C'est leur aptitude à mobiliser leur *thumos*, leur « ardeur colérique », de manière différenciée et opportune qui manifeste leur excellence. Car c'est bien sûr la même énergie, imbattable et invincible, qui est mobilisée dans

18. La honte (*aidos*) n'est que l'insurrection du *thumos* qui se retourne après coup contre lui-même.

19. Lorsque Platon introduit ce terme pour la première fois, en II, 374 d, les *phulakes* comprennent aussi bien les soldats que les gouvernants. Ce n'est que plus tard, au livre III, que Platon distingue au sein des gardiens les *epikouroi*, les auxiliaires et les *archontes*, ceux qui commandent, les dirigeants.

la cruauté envers les étrangers et dans la douceur envers les familiers : dans le deuxième cas, elle est retenue et retournée contre elle-même, dans le premier cas, elle s'abandonne sans retenue. Et c'est la même délibération et le même calcul, entendons le même *logos*, qui est à l'œuvre dans la détection des étrangers parmi les familiers, dans la séparation entre amis et ennemis.

Cet alliage du raisonnement et de l'énergie, cette ardeur à la fois calculée et incalculée, ce *logothumos*, c'est le *courage* (*andreia*²⁰). Le courage, vertu des gardiens, n'est que la mise en œuvre de l'ardeur colérique : « Pourra-t-il être courageux, s'il manque d'ardeur colérique ? », demandait plus haut Platon à propos du gardien. Quand l'ardeur sait se déployer à bon escient, de manière à répondre de façon ajustée à une situation, elle se nomme courage : « Le courage est la vertu propre à sauvegarder d'une façon constante le jugement [ou « l'opinion créée par la loi »] sur les choses à craindre et sur leur nature » (*Rép.* IV, 429 b-c). En d'autres termes, X fait preuve de courage, d'une part, s'il est capable de distinguer ce qui mérite d'être craint et ce qui ne le mérite pas, c'est-à-dire ce qui constitue un danger véritable et ce qui n'est qu'artifice ou piège ; d'autre part, si son évaluation est une « opinion droite » (430 b), un jugement juste, c'est-à-dire une juste intuition de la situation, enfin s'il persévère de manière durable et constante dans son action, ce qui le distingue de l'audace que manifeste un exploit, un risque pris, bref un coup porté. Ainsi précisé, le courage peut être défini comme « une sorte de sauvegarde », une ardeur à sauver, à garder de manière sauve ce qui est jugé comme devant l'être : peu importe que le jugement des gardiens soit « l'opinion créée par la loi », peu importe que, pour Platon, le savoir des gardiens de la cité ne soit que le fait de savoir et d'être capable de mettre en œuvre les *logoi* de ceux qui les commandent et qui sont les législateurs de la cité ; l'essentiel est que le courage soit ce *thumologos*, la colère justement dirigée contre le danger.

20. Le grec *andreia* signifie à proprement parler « virilité », comme le traduit d'ailleurs P. Pachet. À la différence du français « courage », qui n'est que la mise en acte du « cœur », l'*andreia* grecque ne fait pas entendre d'une quelconque manière le *thumos*. Il est vrai que la « colère » en français n'est autre que la traduction de *kholera*, lui-même dérivé de *kholé*, la bile. Il ne serait cependant pas déplacé de traduire *thumos* par « cœur » : l'ardeur et le souffle du *thumos* ont d'ailleurs, pour Platon, leur siège dans le cœur.

On voit que le courage n'a rien de la maîtrise de soi, de la modération et de la sérénité²¹. Rester de sang-froid, s'empêcher d'agir, réclame certes du courage, mais pour autant qu'il s'agit d'une contre-action et que le sang qui afflue dans les veines se tende et se maintienne sur le seuil de l'explosion. Le courage est un feu qui couve, une explosion mate. Il est une lutte et un combat contre ce qui est. Emporté contre le cours des choses, indigné du monde comme il va, le courage puise ses forces dans la colère : peut-être ne se met-on en colère que pour susciter en nous la bienheureuse énergie qui nous fera nous lever et nous insurger contre ce qui est et nous permettra de le combattre. Loin de réprimer et même de contenir ou de retenir la colère, le courage la *détourne* : il mobilise l'énergie contenue dans l'emportement, le souffle qui nous agite en tous sens pour les détourner sur une voie stratégiquement déterminée.

Le courage n'est donc pas la vaillance mise à l'exécution des ordres ou la bravoure déployée face au danger, mais l'ardeur exigée pour aller à l'encontre du cours des choses, l'énergie réclamée pour remonter ou contrer la pente naturelle, le *thumos* requis pour résister à l'*epithumia*. C'est dire qu'il n'y a pas de combat gagné ou perdu sans bataille livrée, sans agitation et sans tiraillement, sans allée et venue et sans *agon*, sans emportement d'une puissance contre une autre dont nul ne peut prédire qui, de l'une ou de l'autre, l'emportera, voire qui l'a définitivement emporté. En ce sens, le courage consiste peut-être moins à surmonter sa peur qu'à résister à la peur de sa peur. Le courage est le fait des faibles, de ceux qui, connaissant l'étendue, voire les ruses, de leur faiblesse, ont peur d'y succomber et puisent dans cette peur « seconde » l'énergie nécessaire au combat contre l'objet « premier » de sa peur. Comme le disait Platon plus haut, être courageux, c'est évaluer

21. Vertu unique du guerrier, le courage des héros homériques se nourrit de la colère. On se souvient du chant I de *L'Iliade* qui s'ouvre sur une violente querelle de chefs de guerre. D'un côté, l'orgueilleux Agamemnon furieux contre Achille qui a osé lui résister ; de l'autre, l'intrépide Achille, humilié par Agamemnon qui l'a déshonoré et dont la détestable colère, si juste fût-elle, « valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros » (trad. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, rééd., Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1975, p. 35). Avec Platon, le nouveau héros n'est plus le guerrier, mais le sage. Le courage, comme la colère, deviennent dès lors des vertus secondes, secondant la vertu première du sage, la maîtrise de soi. Être courageux, ce n'est plus s'exposer sans peur à la mort reçue ou donnée à la guerre, mais exécuter bravement les ordres qui me sont donnés pour que je me rende maître d'une puissance rebelle. On se propose ici de retrouver un certain Homère *au-delà* de Platon.

ce qui mérite d'être craint. Loin donc d'ignorer la peur, le courageux joue avec elle pour la déjouer. Il retourne contre sa peur le souffle court qu'elle inspire, il la désarme et, dans ce combat contre sa peur, il trouve les armes pour défier ainsi son ennemi. De ce défi, de ce duel, de cette rivalité, nul ne peut jamais dire qui est le gagnant et encore moins qui est le vainqueur définitif. Un combat est toujours risqué. Être courageux, c'est prendre des risques et se lancer dans une bataille qu'on doit statistiquement ou probablement perdre, mais qui vaut la peine d'être livrée et, en ce sens, qui peut être gagnée. En ce sens, être courageux est moins combattre *pour* que se battre *contre*, moins vaincre et gagner qu'aller à l'encontre de ce qui a la force et la forme pour lui, et qu'à résister à l'étant, à ce qui est et persiste dans son être.

Encore faut-il évaluer l'objet de sa crainte, encore faut-il repérer l'adversaire, encore faut-il distinguer l'ennemi. Il y faut du flair, du discernement, du jugement si l'on veut, ou encore une « opinion droite », comme le disait Platon. N'entendons pas par là une manière de penser ou de se conduire correcte et orthodoxe, entendons encore moins ce savoir minimal de l'inférieur et du subordonné qui lui permet de comprendre et d'exécuter correctement, voire intelligemment, les ordres de son supérieur, qui lui permet de défendre la bonne cause attaquée. Comprendons plutôt ce *sens*²² du risque, c'est-à-dire, simultanément, l'intelligence du danger, la compréhension, le *logos* de ce qui menace et la capacité à prendre des risques, le *thumos*, l'aptitude à se mobiliser dans le danger. Le courageux, à la fois et en même temps, repère les dangers, s'y affronte et dégage des issues jusque-là inaperçues. Tout risque est simultanément une malchance et une chance, un péril imminent et une promesse possible. Prendre des risques, c'est en même temps que s'engager dans l'obscurité saisir la chance qui passe et qui, par définition, ne repasse plus. On ne peut saisir une chance que si on l'a repérée, à la fois aperçue et évaluée, si on fait le tour stratégique d'une situation et si on a diagnostiqué ses impossibilités comme ses possibilités. En d'autres termes, c'est le risque

22. En réfutant la définition que Nicias donne dans le *Lachès* du courage, « savoir des choses qui méritent crainte ou confiance à la guerre ou ailleurs » (195 a), Socrate cherche seulement à préciser le type de savoir que réclame le courage : il en conservera en effet globalement la définition. Comme Platon le trouvera plus tard, c'est un savoir qui n'est ni une compétence (*technè*) ni une théorie (*épistémè*), mais quelque chose comme un discernement ou une « opinion droite », un savoir pratique ou une vision stratégique.

lui-même, à la fois calculé et incalculé, à la fois minutieusement préparé et abandonné à la fortune, qui « découvre » la chance. On réécrira donc, en la déplaçant, la définition platonicienne du courage : le courage est la colère mobilisée pour repérer les dangers et y faire face avec patience et endurance, avec constance et persévérance. Telle est la vertu de résistance.

Décision et exception.

Il n'est donc nul besoin, comme on le voit et comme le savaient les Classiques, de recourir à une doctrine de la volonté pour élaborer une éthique du courage, vertu de décision et de persévérance propre à la résistance. Il suffit d'un affect, l'indignation, et d'un opérateur d'activité, l'*archidécision*. Toute résistance est, en effet, commandée par une archidécision qui lui donne la force et de commencer et de persévérer. L'archidécision est à la fois antérieure et postérieure, à la fois supérieure et extérieure à la décision. Il n'y aurait pas de résistance si la décision de résister n'avait pas déjà été prise bien avant de commencer et si elle ne se poursuivait pas bien après. Force lourde et opiniâtre, une résistance semble défier la coupure entre toujours et maintenant, entre règle générale et situation particulière, entre poussée aveugle et choix tranché. Tout se passe comme si nulle décision et nulle position n'étaient à prendre *maintenant*, parce qu'elles avaient toujours déjà été prises avant moi (ou nous) et à travers moi (ou nous). Et, pourtant, nul doute que résister ne soit un acte qui ne divise et partage : partage entre ceux qui résistent et ceux qui cèdent, entre ceux qui résistent et ceux qui résistent aux résistants, entre activité et réactivité de la résistance elle-même. Résister, n'est-ce pas, par définition, agir à contretemps, aller à contre-courant et à l'encontre de la tendance dominante ? N'est-ce pas se battre et combattre ? Et le combat n'exige-t-il pas du courage : savoir trancher et persévérer ?

C'est à Schmitt que nous²³ devons l'idée apparemment paradoxale que la décision est antérieure à la situation dans laquelle elle intervient, comme l'exception est antérieure à la règle à laquelle elle se soustrait. La norme est le normal, c'est-à-dire l'effet d'une normalisation et celle-ci est le fait d'une décision

23. Et, avant nous, au premier chef et dans l'ordre, W. Benjamin et M. Foucault.

de normalité et de normativité : « Il faut, écrit Schmitt, qu'une situation normale soit créée et celui-là est souverain qui décide définitivement si cette situation normale existe réellement²⁴. » En termes schmittiens, plus juridiques, un ordre juridique et politique, un ensemble de règles définissant et validant une situation, n'est normatif – n'est reconnu comme tel et ne suscite obéissance et adhésion – que s'il puise sa vie et garde trace d'une situation ajuridique et anormale, ni normale ni antinormale, et qu'on peut nommer, pour cette raison, « situation d'exception ». Une situation ou un cas d'exception n'est ni un cas d'urgence ni une situation de nécessité (par exemple, des lois d'exception adoptées pour faire face à des actes de terrorisme) : il s'agit là de cas particuliers prévisibles et prévus par la Constitution qui, s'ils menacent l'État jamais à l'abri d'un coup d'État, n'en minent pas les fondements et n'en sapent pas les règles. Un cas d'exception, lui, brise la règle. Non seulement la règle, de droit ou non, avoue son impuissance : elle ne l'a pas prévu pas plus qu'elle ne peut maintenant le régler, en contrôler le développement et l'issue ; mieux, l'exception la suspend et l'interrompt, l'invalide et la révoque, sinon définitivement en imposant un tout autre type de règles, du moins provisoirement en contraignant à l'invention d'une solution inédite en attendant la restauration des anciennes règles. C'est bien pourquoi l'exception révèle la vérité de la règle. Elle dévoile la force et l'irréparable faiblesse, la nécessité et l'insuffisance essentielle, la vie et l'inertie constitutive de la règle. « L'exception, écrit Schmitt, ne fait pas que confirmer la règle : en réalité, la règle ne vit que par l'exception. Avec l'exception, la force de la vie réelle brise la carapace d'une mécanique figée dans la répétition²⁵. » Le sens d'une règle se perd avec le temps. Ce n'est que face à une situation d'exception qu'elle est appelée à se renforcer ou se transformer du tout au tout. Au fur et à mesure de son institution, la règle tend à se survivre d'une manière fantomale et seules les exceptions qui la menacent la contraignent à se justifier, c'est-à-dire soit à disparaître, soit à reprendre un autre sens et à vivre d'une vraie vie. L'exception nourrit la règle qui vit de ses suspensions.

Encore faut-il, pour cela, que l'exception soit reconnue et appelée telle. Encore faut-il que l'exception fasse décision et

24. C. SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 23.

25. *Ibid.*, p. 25.

que le détenteur de la règle prenne une décision. À vrai dire, c'est d'une *double* décision qu'il s'agit : décision de nommer une situation un « cas d'exception », décision donc d'autosuspension et d'auto-invalidité au moins provisoire, *et* décision de trancher hors des règles et sans règles, de telle manière, ainsi et pas autrement. En ce sens, toute décision est souveraine et absolue : les procédures à suivre pour justifier, argumenter et présenter la décision sont sans doute à disposition dans les règles et les normes, juridiques ou non, qui prévalent actuellement, mais décider ceci, maintenant, est un acte singulier et absolu et est, comme tel, un acte d'exception.

Les choses sont cependant plus compliquées peut-être que ne le dit Schmitt et ceci doublement : elles sont à la fois plus radicales et plus biaisées, plus extrêmes encore et plus retorses aussi.

Il n'est, en effet, pas sûr, en premier lieu, que toute décision soit *souveraine*. Si décider n'est pas choisir ou vouloir, mais agir et pouvoir, alors ce n'est pas séparer ou discriminer (*entscheiden* : c'est le terme utilisé par Schmitt et traduit par « discriminer » ou « décider »). Une décision n'est pas une simple coupure ou un seul tranchant. Certes Schmitt le reconnaît : « L'état d'exception est toujours autre chose qu'une anarchie et un chaos et c'est pourquoi, au sens juridique, il subsiste, malgré tout, un ordre, fût-ce un ordre qui n'est pas de droit²⁶. » Mais, ajoute-t-il d'une manière qui peut paraître contradictoire, « l'existence de l'État garde une incontestable supériorité sur la validité de la norme juridique. La décision se libère de toute obligation normative et devient absolue au sens propre. Dans le cas d'exception, l'État suspend le droit en vertu, pourrait-on dire, d'un droit d'autoconservation²⁷ ». N'y a-t-il pas, en effet, contradiction à parer l'autoconservation, tendance générale de tout être, de vertu d'exception ? N'y a-t-il pas contradiction à associer l'irruption brute et brutale de la puissance à la majesté « incontestablement supérieure » de l'État ? C'est que, pour Schmitt, la décision politique n'est autre que l'exercice en acte de la souveraineté de l'État. Aussi bien, et d'un seul geste, identifie-t-il la décision à la souveraineté, c'est-à-dire au monopole de son exercice, et à l'État, pouvoir suprême. Décider serait

26. *Ibid.*, p. 22.

27. *Ibid.* Quelques lignes plus haut, Schmitt écrivait : « L'État subsiste tandis que le droit recule. » Dix ans plus tard, SCHMITT, il est vrai, renverra dos à dos décisionnisme et normativisme au profit d'une pensée de « l'ordre concret » (voir *Les Trois Types de pensée juridique*, Paris, PUF, 1995).

l'acte suprême et suprêmement personnel, ce serait la réponse à la seule question sérieuse : *quis judicabit ?*, la seule manière authentique de trancher dans un conflit de souverainetés : affirmer sa souveraineté en se subordonnant un autre prétendant à la puissance suprême.

Si, pourtant, la décision est l'acte qui répond de et à l'état d'exception, n'est-ce pas reconnaître, du même coup, que l'exception fait *d'elle-même* décision ? Impersonnelle, et non personnelle, une décision se dit d'une intervention singulière (individuelle ou collective peu importe) qui déplace les rapports de puissance organisant et définissant un état de choses, qui ainsi, d'un seul et même mouvement, en exhibe les règles et en fait voir *objectivement* leur fragilité et leur injustice. Peu importe lesquelles, des puissances en présence, triomphent les unes des autres. Car, d'une manière générale, les grands rapports binaires et massifs qui divisent et discriminent les vainqueurs et les vaincus ne recourent et ne recouvrent qu'à des fins identificatoires les turbulences et les agitations qui traversent les mixtes, les agrégats et les congruences des puissances. Ce qui est décisif, en revanche, et définitivement, est le coup – coup de dés, coup de main, coup de tête – porté à une situation pour en briser l'éclat et la faire implorer ou exploser. Car, de ce coup, il y a nécessairement *trace* : soit qu'il se voie réapproprié, recyclé, consommé ou mis en circulation, mais, fût-il retourné ou détourné, il pointe nécessairement çà et là un signe de son existence et s'offre toujours à une reprise, soit qu'il s'inscrive effectivement pour quelque temps, fût-il bref, quelque part et qu'il infléchisse l'histoire, fût-il oublié. Dans les deux cas, c'est un geste *extrême*, et non suprême, qui survient aux bords, aux limites, aux marges d'une situation. Il est extrême en un *triple* sens. D'une part, c'est parce qu'une situation est au *bord* du supportable ou à l'extrême du vivable qu'elle se heurte à une résistance, qu'elle suscite une émeute, qu'elle provoque une insurrection. Exceptionnels, à la mesure de l'extrême d'une situation, ces mouvements n'en révèlent pas moins la règle de tout rapport de domination : la puissance en position de domination tend à l'extrême, à la puissance suprême. Aussi bien, ou d'autre part, est-ce en portant une situation à sa *limite* qu'une résistance en extrait la vérité. Ce n'est que du point de son exception, peu importe son nom : urgence, nécessité ou extrémité, que se dévoile une règle. Ce n'est, en conséquence, qu'en agissant *in extremis*, furtivement, à une vitesse infinie, qu'une chance se dessine pour que justice et vérité soient rendues. C'est

bien pourquoi, enfin, une intervention ne saurait agir et produire des effets qu'*aux marges* d'une situation. Tel est, nous le savons, ce qui anime une résistance : non pas transformer et réorganiser ce qui est, mais y introduire du jeu, des espaces et des interstices tels qu'un déplacement infime et un bougé mineur produisent des effets virtuellement infinis.

On détournera donc la célèbre formule de Schmitt qui ouvre la *Théologie politique* : « Est souverain qui décide de l'état d'exception [*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*]. » Et on la réécrira ainsi : « Est décisive toute exception à un état des choses. »

Il n'est pas sûr, en conséquence et en second lieu, que l'exception soit l'autre absolu de la règle ou que la puissance, et *a fortiori* la puissance de l'État, soit supérieure ou antérieure aux normes juridiques ou non qui en émanent. Certes, selon Schmitt, l'exception hante la règle comme sa « possibilité réelle²⁸ ». Mais il faut être plus rigoureux : d'où survient, d'où surgit l'exception si elle est la possibilité même de la règle ? Bien plutôt faut-il dire qu'exception et règle sont données en même temps, qu'elles se renforcent ou s'affaiblissent mutuellement, chacune accompagnant l'autre comme son ombre ou son spectre. Précisons.

Une règle, quelle qu'elle soit, juridique, sociale, morale, scientifique, etc., souffre toujours des exceptions. Tels sont ces innombrables cas particuliers qu'elle tolère, voire encourage : une règle ne peut pas et n'a pas vocation à tout régler. Elle peut, d'ailleurs, mourir de deux manières : soit par saturation (par réglementations ou régulations généralisées), soit par restriction (par lâcheté et démaillage du réseau). Une règle ne vit et ne respire que si du jeu et de l'espace lui permettent de se déployer et de s'exercer. Loin, en effet, d'être coercitive ou répressive, une règle est stratégique, ouverte à la discussion et au compromis, au calcul et à la négociation. Elle est un partage et une limite, et sa vie s'épuise à tracer et à retracer inces-

28. Après avoir focalisé sa lecture de Schmitt sur la discrimination ami-ennemi, J. DERRIDA en vient à écrire : « L'exception est la règle, voilà ce que veut peut-être dire cette pensée de la possibilité réelle. L'exception est la règle de ce qui arrive, la loi de l'événement, la possibilité réelle de la possibilité réelle. C'est l'exception qui fonde la décision au sujet du cas ou de l'éventualité » (*Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 151). Sans aucun doute, la décision consiste-t-elle à décider si le cas d'exception, l'événement, est ou non donné, beaucoup plus qu'à décider des moyens d'y parer ou d'y répondre. Encore faut-il élaborer les conditions de possibilité d'une exception qui, elle, n'est jamais donnée et que l'on ne peut se contenter d'attendre ou d'accueillir favorablement quand elle survient.

samment cette ligne sinueuse, fuyante et instable qui distingue le dedans (le réglé) et le dehors (le dérégulé). Il n'y a donc jamais un dehors informe et un dedans parfaitement maîtrisé, mais un jeu continué de placements et de déplacements de la ligne qui sépare un espace globalement réglé et un autre libre mais contrôlé. Pas de règle sans un jeu fin et précisément réglé de dérèglements ; pas de lois sans une stratégie subtile de légalismes et d'illégalismes, comme l'a montré Foucault²⁹ ; pas de droit sans espaces contrôlés de non-droit, pas d'ordre sans une marge surveillée de désordre.

Une règle ne s'institue donc jamais rationnellement en appliquant à des champs ou à des objets nouveaux des règlements déductibles d'une « règle générale » encore nommée « idée régulatrice ». C'est que tout champ est strié de forces en tous genres et d'intensités variables : tout champ grouille de forces plus ou moins agglutinées, toute vie sociale est continûment agitée de convulsions et de conglomérats, constamment traversée de lignes de fuites et de grappes ; et de leurs confluences et de leurs solidifications à la fois spontanées et forcées, de leur consistance à la fois aléatoire et guidée, naissent des pratiques instables et des *habitus* précaires. Généralisées, modifiées et codifiées selon les résistances rencontrées, selon les rapports de puissances plus ou moins déterminées, ces pratiques deviennent des règles. Une règle s'institue donc à tâtons, ni clairement ni à l'aveugle, mais au fur et à mesure des îlots d'ordre rencontrés et des obstacles affrontés. Procédure de généralisation et de formalisation destinée à se réappropriier des organisations plus ou moins flottantes, une règle n'est jamais ou arbitraire ou de droit. Elle est toujours un mixte de force et de droit, un compromis instable et souvent inconsistant de rationalité et de stupidité. Exceptions et règles ne se distinguent donc pas, mais sont données en même temps. Une règle ne précède pas ses propres exceptions. Schmitt a raison : elle s'en nourrit, elle en vit, elle prélève sur elles à la fois sa raison d'être et son histoire. Mais, inversement, une exception ne s'excepte pas d'elle-même de la règle : jamais à l'abri d'une réappropriation, elle en est davantage le vis-à-vis que l'autre absolu. Règles et excep-

29. « La pénalité serait alors une manière de gérer des illégalismes, de dessiner des limites de tolérance, de donner du champ à certains, de faire pression sur d'autres, d'en exclure une partie, d'en rendre utile une autre, de neutraliser ceux-ci, de tirer profit de ceux-là. Bref, la pénalité ne "réprimerait" pas purement et simplement les illégalismes, elle les "différencierait", elle en assurerait l'économie générale » (M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 277).

tions forment un mixte indémêlable et chacune est le fantôme de l'autre. État et révolution, droit et violence, puissance et résistance sont des figures spectrales : « Que disparaisse, écrivait W. Benjamin, la conscience de la présence latente de la violence dans une institution de droit et celle-ci tombe en ruine. Les parlements, à notre époque [Benjamin écrit en 1921 ; cela a-t-il changé à notre époque ?], [...] en donnent un exemple. Ils offrent ce spectacle lamentable bien connu, parce qu'ils ont perdu conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent leur existence. » Et, ajoutait Benjamin, « la police, au sein de nos États de droit, a un visage spectral : la force du droit s'y superpose au droit de la force, chacun constituant comme le voile ou la surface de l'autre ; l'exception que devrait constituer l'usage pur de la violence policière, loin d'affaiblir la règle, la renforce en exhibant ce mixte de fait et de droit qu'est le "droit" ou l'État³⁰ ».

Quelle exception saura donc se soustraire à la règle de l'exception et saura briser le cercle de la règle et de l'exception ? Quelle exception saura être à elle-même sa propre exception ? Certainement pas l'État, comme le croyait Schmitt, dont la décision d'exception n'est autre que le déploiement de sa souveraine puissance. Pouvoir suspendre partiellement ou non la Constitution, pouvoir déclarer (ou refuser de déclarer) la guerre, pouvoir conduire (ou refuser de conduire) la paix, pouvoir accorder (ou refuser d'accorder) sa grâce..., il n'y a là rien d'exceptionnel, de rare et d'inédit, mais bien plutôt des décisions conformes à la tendance naturelle de tout État, tendance à monopoliser tous les pouvoirs et à faire le plein de sa puissance, tendance à confondre le politique et l'étatique³¹. Si, donc, exception il peut y avoir, elle devra non pas s'affronter à l'État et à tout état de choses en général en vue de le briser, mais le prendre à rebours, de biais et à revers pour le déréguler et le déplacer. Elle devra à la fois jouer et déjouer son jeu, suivre fidèlement et patiemment ses règles, se dérouler dans

30. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, GS II, p. 190 et 189, *Mythe et violence*, Paris, Denoël, 1972, p. 133 et 132. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 89-94.

31. SCHMITT commence, pourtant, son *Concept de politique* (1932) par la célèbre formule : « Le concept d'État présuppose le concept de politique » (trad. M. Steinhäuser, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 59). Mais, comme Schmitt le précise et le répète plus loin, l'État, né au XVI^e et en déclin à partir du XIX^e, est la forme politique la plus rationnelle et la plus humaine que des unités humaines aient jamais inventée au cours de l'histoire.

son cadre et à l'intérieur de ses limites, puis, brusquement et imperceptiblement, avec ruse et naïveté, d'une manière à la fois radicale et furtive, avec tact et sans compromis, se retourner sur et contre lui, le prendre en traître et le piéger définitivement. Une exception exceptionnelle, une exception décisive, joue toujours double jeu et risque, par conséquent, doublement³². Par un certain côté, aucune exception n'est pure : purement singulière, purement nouvelle, purement unique. Non seulement, rien ne la prémunit contre une réappropriation toujours possible par les diverses puissances qu'elle combat, mais elle est elle-même multiple et stratifiée, traversée d'affects, de tensions et de directions diverses et parfois incompatibles : toute insurrection est à la fois archaïque et novatrice, réactive (coléreuse) et active (indignée), lâche (craintive) et courageuse (audacieuse), locale (nationale, autochtone) et globale (cosmopolite, métissée), etc. ; toute résistance mobilise des affects qui sont à la fois tout autres et les mêmes en miroir, c'est-à-dire l'envers, que ceux qui soutiennent son adversaire.

Une exception ne s'excepte elle-même et de la règle et de l'exception que si elle joue à la limite des deux, là où les frontières se brouillent et s'indécident, là où la règle s'affole et ne sait plus ce qu'elle veut dire et là où l'exception est prête à se dissoudre avant de renaître en une autre exception. L'exception ne contredit pas les règles existantes pas plus qu'elle ne nie la nécessité de règles, mais elle montre, par son existence et sa forme même, qu'est possible un autre rapport à la règle et, par suite ou en même temps, un autre type de règle. Il n'y a donc pas, d'un côté, les exceptions *pures*, les radicales et les définitives, et, d'un autre côté, les exceptions *impures*, les timorées et les provisoires. Il n'y a que des exceptions impures parce que toujours déjà partiellement régulées qui, si elles bifurquent, s'emportent et tourbillonnent, si elles creusent un devenir-autre et échappent à leur propre règle, ouvrent, pour un temps, un avenir unique, singulier, inédit, bref exceptionnel. Soit, par

32. Dans son article « Remarques sur le concept de politique de C. Schmitt » traduit dans C. SCHMITT, *Parlementarisme et Démocratie*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 187-214 et dans L. STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, trad. collective, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 313-337, L. Strauss note avec justesse que l'homme schmittien est un être dangereux. SCHMITT, il est vrai, le dit expressément : « L'homme est un être de risque et de danger » (*Le Concept de politique*, p. 105). Détournons légèrement Schmitt : dans les situations de danger auxquelles ils sont exposés ou affrontés, les hommes n'ont d'autre réponse possible que de voler à leurs adversaires leurs propres armes, de les détourner et de les leur renvoyer : ce qui est le geste même, risqué, de la résistance.

exemple, la *grève*. La grève est une exception : c'est une cessation rare de l'activité normale et normée qu'est le travail ; c'est pourtant une exception régulée, réglée et réglementée. Si la grève n'est pas un droit reconnu, l'un de ses buts premiers est de le conquérir et de l'inscrire dans les textes de loi. Mais, il n'y a pas les bonnes grèves, les grèves menées selon les règles en vue de buts justes et justifiés et finalement efficaces, et les mauvaises grèves, inorganisées et injustes et injustifiées et finalement vaincues. Il y a plutôt toutes sortes de perturbations, de glissements et de détraquements de l'activité nommée « travail », et si certaines d'entre elles, alors même qu'elles se poursuivent selon leur propre logique (rapports de force, négociation), bifurquent à un moment quelconque (selon un tour à la fois grave et léger des énoncés, grâce à des procédures subtiles et ingénieuses, en vue de fins à la fois folles et praticables), alors elles seront exceptionnelles et décisives : elle ouvrent et dessinent en pointillé une autre manière de travailler ou de se rapporter à soi, aux autres et aux choses dans le travail, une autre manière d'énoncer ce qu'est travailler et donc, du même coup, ce qu'est ne pas travailler, aimer, penser, etc., bref vivre et exister.

Ce qui est décisif, dans ce cas, n'est donc pas l'entrée en grève et encore moins l'appartenance, ou la non-appartenance, à tel ou tel groupe, mais le point de bifurcation et de non-retour, s'il a lieu, qui affecte la grève (et, en général, toute pratique étatique ou anti-étatique et nécessairement plus ou moins réglée) par le « milieu » et la fait sauter dans l'exception. Ce qui fait imperceptiblement mais définitivement décision, c'est accompagner et accélérer une tendance clandestine et sourde, souterraine mais insistante, tendance mineure mais qui double continûment de toute la force de sa faiblesse la tendance lourde et dominante ; c'est s'accrocher et se tenir comme à cheval, à une vitesse folle que nul ne pourra rejoindre, sur cette ligne de fuite et déstabiliser toute action, y compris celle de ceux qui l'avaient impulsée.

Dès lors, qu'est-ce que décider ? Car ce point de bifurcation est soit rencontré soit contourné, ce saut est soit recherché soit évité, cette ligne est soit favorisée soit déniée. Certes, ce n'est qu'après coup que se décidera si une nouvelle voie fut bien ouverte ; ce n'est que si des corps mettent leurs pieds dans les traces de l'effraction et en retracent les traits que l'exception se révélera exceptionnelle. Encore, faut-il, avec audace et prudence, filer cette voie, encore faut-il parier pour elle avec aveu-

blement et lucidité. Jamais l'alternative ne se présente clairement, jamais la décision ne prend la forme du « ou bien... ou bien », s'effectuât-elle dans la crainte et le tremblement, jamais « décider est plus important que comment décider³³ ». Entre les diverses possibilités, dont nul d'ailleurs ne peut avec rigueur et d'avance affirmer qu'elles diffèrent entre elles, la différence est infime et à la limite, et seul le *pari*, mixte de calcul et de folie, fait décision et donne sa chance à l'événement d'exception.

Le caractère.

Savoir ou pouvoir parier, savoir ou pouvoir prendre des risques demande du caractère : un *caractère d'exception*.

C'est à Kant que nous devons la distinction, banalisée depuis, entre « avoir un caractère » et « avoir du caractère ». Chaque homme ou groupe d'hommes a un caractère ou, comme Kant le précise, un caractère « empirique » ou « sensible ». Par « caractère empirique », on entendra l'ensemble des inclinations (tendances, dispositions au bien, penchants au mal), que l'homme soit tient de la nature, soit a cultivées de telle ou telle manière en lui. Aussi bien ce caractère qui identifie un individu, un sexe, un peuple, une race, voire une espèce (à vrai dire, la seule espèce humaine, seule espèce, pour Kant, capable de culture) est-il aussi bien donné qu'acquis, naturel qu'historique. Il désigne un instant précis d'un devenir, un état de la sensibilité à un moment ou en un lieu déterminés, une coupe dans un héritage transmis et repris. Il circonscrit un donné, dessine une situation, articule des positions. Il chiffre des régularités et autorise une description, une évaluation, une prospection, voire une prévision. Ensemble de signes et de désignations, un caractère n'est donc autre qu'une *identité* : à la fois particulière, distinctive, propre et commune à tous ceux qui sont ou se sont désignés tels ou tels. Chacun s'identifie par son caractère, c'est-à-dire son libre arbitre ou sa capacité à se donner à soi-même toutes sortes de fins possibles. À ce titre, le caractère « empirique » court-circuite la volonté. Il lui est à la fois antérieur et postérieur : antérieur, parce que le libre arbitre se

33. C. SCHMITT, *Théologie politique*, p. 64. Schmitt cite d'ailleurs Kierkegaard (p. 25 de son ouvrage), à vrai dire sans le nommer explicitement et en le détournant. On se reportera sur ce point à J.-F. KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992, p. 39.

détermine conformément ou à l'encontre des inclinations ; postérieur parce que les choix faits ou non faits infléchissent le caractère dans telle ou telle direction.

En inventant le concept de « caractère intelligible », Kant introduit, au sein du caractère ou de la sensibilité, la *volonté*. Avoir du caractère, c'est avoir de la volonté : « Être homme de caractère, sans autre complément, a trait à cette propriété de la volonté selon laquelle le sujet se lie lui-même à des principes pratiques déterminés qu'il s'est prescrits de manière irrévocable par sa propre raison. Bien que ces principes puissent parfois être faux et erronés, l'élément formel du vouloir qui est d'agir selon des fermes principes (et non brusquement dévier de-ci de-là, comme on le voit dans un essaim de moucheron) a en soi quelque chose d'estimable et d'admirable, tout comme il est une rare donnée³⁴. » La volonté n'est pas, chez Kant, on le sait, l'usage de l'arbitre conformément à des maximes arbitrairement choisies. Elle est l'acte par lequel le sujet se lie définitivement et irrévocablement à des maximes qui font désormais loi pour lui et en font un « soi ». En l'acte de volonté, réceptivité et spontanéité s'indécident, « inclination » et « raison » se brouillent. Car, si, d'un côté, la volonté précède la loi qui n'est que l'autonomie ou l'autojuridiction de la volonté ou de la raison pratique, de l'autre, c'est au regard de la loi seule que le choix est véritablement un acte de volonté. La volonté n'est ni une capacité (la faculté de dire oui ou non, de donner ou non son accord), ni même un exercice (agir ainsi et pas autrement), c'est un *style* ou une manière de penser et d'agir. Cette manière, « agir selon des fermes principes », n'est autre que *le* caractère.

Il n'y a pas, en effet, deux types de caractères – le caractère « sensible » et le caractère « intelligible » –, ou deux types de volonté – le libre arbitre et la volonté proprement dite. Il y a un seul caractère, manifeste ou non, une seule volonté qui s'exerce de telle ou telle manière et, en eux, en arrière et en avant d'eux, à leur horizon ou en leur arrière-fond, il y a un ou quelques traits qui, secrètement mais sans aucun mystère, définitivement mais furtivement, les a frappés, marqués, blessés, striés. Ces *traits de caractère* sont la trace inoubliable, fût-elle oubliée, d'événements d'exception. Ces *traits d'exception* qui,

34. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, II^e partie A, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin (abréviation : AK), VII, p. 292 ; trad. « Bibl. de La Pléiade », *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, t. III, p. 1105.

par métonymie, forment ce qu'on peut appeler un « caractère d'exception », ne désignent pas un caractère déterminé, à la fois distinct et remarquable. Ils soulignent, et sont la preuve, qu'un événement a strié l'espace et sauté du temps, a divisé l'espace et s'est excepté du temps. Ces traits d'exception ne sont pas un signal de reconnaissance, mais un chiffre secret, un monogramme qui se révèle, sans y préexister, dans des *situations d'exception*. De tels traits ne sont en ce sens ni sensibles ni intelligibles ou plutôt ils sont les deux. Ils ne sont ni la condition ni l'effet d'une situation extraordinaire, « sensible », ni d'une action héroïque, « intelligible », mais surgissent à l'occasion d'un événement d'exception où situation et caractère se reconnaissent et se choisissent, se cherchent et s'élisent mutuellement, comme s'ils s'attendaient et étaient l'un à l'autre destinés, alors que la rencontre était improbable et fut donc une rare chance. Cette rencontre décisive, dont témoignent à jamais un trait de caractère, la « volonté » ou « l'élément formel du vouloir », Kant n'hésite pas à la comparer à l'échange quasi amoureux d'un serment : « L'homme conscient de la présence d'un caractère dans sa manière de penser ne le tient pas de la nature, il lui faut en tout temps l'avoir *acquis*. On peut admettre aussi que son instauration, pareille à une sorte de nouvelle naissance, lui rende inoubliables une certaine solennité de serment qu'il se fait à lui-même et le moment [*Zeitpunkt*] où la métamorphose s'est opérée en lui, pareil au début d'une ère nouvelle. » Et Kant ajoute que l'histoire et ses exemples « ne peuvent pas produire cette fermeté et cette persévérance dans les principes par une démarche progressive, mais par une sorte d'explosion qui fait brusquement suite au dégoût de l'état mouvant des instincts » (*die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt*³⁵). En un instant implosif ou explosif se noue à jamais entre soi et soi une *alliance* indéfectible et une *promesse* inconditionnée : promesse de « ne plus accepter l'état mouvant des instincts », promesse de ne plus transiger avec les hauts et les bas de l'histoire et les situations continuellement changeantes, promesse de ne plus jamais céder au destin, promesse de devenir autre que ce qu'on était jusque-là, promesse de filer désormais une autre ligne, droite et infinie, quelque invisible et sinueuse qu'elle paraisse, promesse sans cesse relancée et rappelée parce qu'enchaînée à

35. *Ibid.*, AK, VII, p. 294, « Bibl. de la Pléiade », 1986, t. III, p. 1107.

une alliance d'autant plus serrée qu'elle est ténue et fragile, alliance qui noue une situation et un caractère. Car, c'est d'un seul et même geste que « le dégoût de l'état mouvant des instincts » se « métamorphose » en « fermeté et persévérance », et métamorphose en même temps la situation qui, d'incoutournable et sans issue qu'elle paraissait, libère des perspectives jusque-là inaperçues ou impossibles. Un caractère d'exception n'est pas un donné, fût-il acquis : il est une nouvelle alliance infiniment et chaque fois répétée. C'est, au sein d'un caractère donné, un feuilletage de traits ou de marques en lesquels se signe un événement d'exception et qui, du creux de l'encoche et de l'entame qu'est sa signature, rappelle à soi, en une alliance qui vaut promesse, en un serment qui vaut injonction, toute nouvelle signature.

Ce moment de promesse et d'alliance, d'appel et de rappel, appelons-le *archidécision*. D'un côté, une archidécision est bien une *décision* : une coupure entre un avant et un après, une séparation (un tranchant, une blessure, une cassure, une révélation, une illumination) entre le même et l'autre, un hiatus entre passé et présent (ou un à venir). Toute décision est un pari, un lancer de dés dans le vide, un « s'élancer » irresponsable et affolé, précipité et vertigineux, une brusquerie qui peut aller jusqu'à la maladresse et la douleur, comme s'il s'agissait d'aller plus vite que soi pour ne pas se faire rattraper par le temps lent de la réflexion, de la patience et de la sérénité. Toute décision est une intervention prise pour une part à l'aveugle : le « pourquoi ? » de la décision est toujours en même temps un « pourquoi pas ? ».

D'un autre côté, toute décision ne fait qu'accompagner une ligne de force qui se cherchait et suivre une pente qui évoluait jusque-là dans l'ombre ou en pointillé ; elle se prend lentement, à tâtons, sous l'effet d'un devenir et d'une métamorphose insensibles qui affectent le sujet et l'objet de la décision et qui transforme la situation à trancher, de sorte qu'on se retrouve de l'autre côté de la décision sans pouvoir nommer, marquer et en arrêter l'instant, le *Zeitpunkt*, sans pouvoir dire quand et comment elle fut prise. C'est en ce sens que Kant distingue et *en même temps* ne distingue pas « le caractère sensible » et le « caractère intelligible », la « durée phénoménale » du premier et la « durée nouménale » du second. Car le caractère ne désigne que la trace, irréversible et immémoriale, de la césure « intelligible » de la décision, trace insensible et imperceptible dans le « sensible » et qui aura pourtant fait bifurquer et orienté le

caractère de manière définitive. Aussi Kant peut-il à la fois opposer et identifier les modifications progressives de la manière de sentir et les révolutions de la manière de penser. À supposer ainsi que ce changement soit celui du mal pour le bien, comme c'est le cas des changements éthiques ou religieux dont Kant se préoccupe dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, celui-ci peut écrire : « Quand, par une unique et immuable décision [*durch eine einzige unwandelbare Entschliessung*], l'homme renverse le fondement suprême de ses maximes, qui faisait de lui un homme mauvais (et revêtant ainsi un homme nouveau), il est dans cette mesure, suivant le principe de la manière de penser, un sujet réceptif au bien, mais ce n'est que dans l'action continuée et dans le devenir qu'il deviendra un homme de bien³⁶. » Décision immuable (*unwandelbar*) de « muer », de se métamorphoser (*umwandeln*), décision irréversible et comme toujours déjà prise de toujours décider, décision irrésistible de toujours résister.

On le voit, cette décision (*Entschliessung*) ou archidécision est au plus loin de l'*Entschlossenheit*, de cette résolution que Heidegger définit comme « marche à la mort³⁷ » : la mort est le possible le plus possible du *Dasein*, le possible qui, dans sa forme ultime d'impossibilité, révèle non seulement le *Dasein* comme être de possible, mais ouvre au *Dasein* ses possibles les plus propres. Décider, c'est donc se porter en avant et à la pointe de soi, faire face à son destin pour l'endurer et s'y mesurer, et libérer en soi les possibles que la quotidienneté et la préoccupation ordinaires nous fermaient. Décider, c'est être résolu à se tendre et se projeter en avant de soi, à « marcher d'avance » vers ce qui, étant la possibilité de l'impossibilité même de soi, expose et ouvre d'avance le soi à ses possibles, c'est-à-dire à la liberté : « L'être vers la mort est marche d'avance dans un pouvoir-être de cet étant dont le genre est lui-même la marche d'avance. Quand il dévoile en y marchant ce pouvoir-être, le *Dasein* se découvre lui-même sous l'angle de sa possibilité extrême [...]. La marche d'avance se montre comme possibilité d'entendre l'extrême pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire comme possibilité d'existence propre³⁸. » Inutile, sans doute, de préciser que la mort n'est pas, pour Heidegger, celle qui

36. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Doctrine, I^{re} partie, Remarque générale, AK, VI, p. 48 ; trad. « Bibl. de la Pléiade », 1986, t. III, p. 64.

37. M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 365.

38. *Ibid.*, p. 317.

vous échoit, vous menace et vous attend, mais celle donnée en même temps que reçue dans le combat, celle affrontée et défiée dans le service³⁹ commandé ou non : à ce prix seul, elle est devancée et *résolue* et vaut comme telle.

Aux marches en avant des héros qui posent déjà aux martyrs, aux combattants qui prennent une résolution pour répondre à l'appel d'un service qui tranche avec le quotidien et libère de l'ordinaire, à ceux qui se pensent courageux parce qu'ils « affrontent l'angoisse devant la mort⁴⁰ » possible et anticipée, on préférera l'attitude à la fois brûlante et froide, à la fois passionnée et sobre, à la fois de feu et de glace qu'est la résistance, y compris la résistance à l'esthétisme de pacotille, à l'héroïsme d'opérette qui finit toujours soit dans la bêtise soit dans la cruauté soit, comme c'est généralement le cas, dans les deux. Au « se porter au-devant de son destin », la résistance préfère le pas de côté qui est en même temps un pas au-delà. Aux frissons de l'angoisse devant la finitude, elle préfère l'énergie qui naît de l'indignation devant les possibilités de vie comprimées, mutilées, écrasées. Car la mort est une des multiples possibilités de la vie à laquelle le courage ordonne de ne pas céder. Selon les circonstances, selon les configurations nécessairement changeantes d'une situation, on résistera en se mobilisant ou en s'immobilisant, en faisant feu de tout bois ou en restant impassible, en jouant l'urgence ou au contraire le différé. Nulle résistance sans stratégie minutieuse et retorse, sans patience et sans délai. Mais, le moment venu, c'est décider que le moment est précisément venu, que c'est maintenant ou jamais ; la résistance mobilise ses forces et bande son arc. Faussement tranquille, elle prépare ses coups. Portée par l'énergie qu'a levée l'indignation devant les coups portés aux existences possibles, toujours déjà décidée à ne pas céder, une résistance affiche une force sereine et invincible.

39. M. HEIDEGGER, *Discours du rectorat*, trad. G. Granel, Mauvezin, TER, 1982, p. 15-17.

40. M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, p. 309.

CHAPITRE III

NOUVELLES INTEMPESTIVES

C'est à Marx et Nietzsche que nous devons le diagnostic le plus rigoureux de la modernité naissante. Le premier, en 1843, avec la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, le second, trente ans plus tard, dans les années 1872-1874, avec ses *Considérations intempestives*, inventent un nouveau genre philosophique : le *diagnostic*, une nouvelle manière de penser le présent. Toute époque mérite un diagnostic et, plus encore, celles qui, satisfaites d'elles-mêmes et posthégéliennes en cela, distribuent des leçons d'histoire. On sait, en effet, quelle tâche Hegel avait assigné à la pensée : « élever son époque à son concept », « penser son temps ». Certes, tout penseur est, d'une certaine manière, « fils de son temps », mais qu'est-ce que, pour un penseur, penser son temps ?

On comprend, bien sûr, l'ennemi de Hegel : le soi-disant « point de vue de l'éternité » qui permet de n'être d'aucun temps et en tout cas, d'être au-dessus de son temps. Or, le temps rattrape et devance bien vite le penseur, et c'est sans doute le point de vue dit « supérieur » qui est le plus daté et le plus indexé historiquement. D'ailleurs, penser son temps n'installe pas la pensée dans le présent, mais la propulse simultanément dans un passé et un avenir proches. La pensée, on le sait, « peint du gris sur du gris ¹ » et elle accuse le déclin de son époque, époque entrée elle-même déjà en décadence dès qu'elle s'offre à la pensée. La pensée est toujours dépassée par ce qu'elle porte au concept : au moment même où elle accélère la venue d'une autre forme conceptuelle, au moment donc où elle se devance et se porte en avant d'elle-même, elle recule, déjà frappée de

1. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Préface, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963, p. 45.

désuétude au moment même où elle s'énonce. Elle n'est donc jamais totalement contemporaine d'elle-même : alors même qu'elle colle au présent, elle louche vers un passé et un avenir proches.

Cette disjonction temporelle que l'histoire introduit dans la pensée ne fait cependant pas *éclater* le temps de la pensée. Penser son temps, c'est, pour Hegel, penser *ce qui est*, et la pensée rassemble dans le présent et élève à la consistance et à la stabilité du concept ce qui n'est qu'informe : le passé toujours déjà dissous ou en voie de dissolution, ou l'avenir qui est en voie de formation. La pensée veut de la *consistance* et ne voit dans l'inconsistant (dans l'informe, le dispersé, le microscopique) que des scories, ou au mieux, des virtualités de consistance. C'est précisément sur ce point que Marx et Nietzsche interviennent, bataillent et font porter l'attaque. La pensée n'énonce pas ce qui est : elle n'est ni logique ni dialectique. Elle ne dévoile pas non plus le fond de non-être (et l'horizon d'absence) de tout être (ou de toute présence). Elle porte un diagnostic sur son temps. Cette opération, double et duplice, est totalement immanente à son objet : elle ne le quitte pas, elle le suit pas à pas, elle fait sienne sa règle, elle en fait en quelque sorte un commentaire « intralinéaire », et, lentement et brusquement à la fois, elle le retourne comme un gant et, portant ainsi le fer au cœur, elle amène au jour les craintes et les espoirs les plus archaïques et les plus inventifs à la fois qui hantent le temps de toutes parts.

On peut, si l'on y tient, qualifier ce geste, avec Marx et Nietzsche, du vieux mot de *critique*. Mais, entendons-nous : critiquer, ce n'est pas mettre en examen, puis, si nécessaire, en accusation, traduire devant un tribunal, peser les arguments favorables et les contre-arguments défavorables, puis juger et distinguer ce qui vaut d'être gardé (maintenu) et ce qui mérite d'être abandonné (dépassé). Critiquer, ce n'est pas établir le droit ou le non-droit de ce qui est examiné, c'est faire régner la justice. La critique rend justice en un triple sens : elle lit son objet en ne le soumettant pas à des règles autres que celles qu'il s'est lui-même fixées (pas de transcendance ou d'extériorité de valeurs ou d'idées) ; elle l'accuse, voire le condamne, car tout ce qui est et « consiste » mérite de périr : « La sentence [de la vie] est toujours rigoureuse, toujours injuste, parce qu'elle n'a jamais son origine dans la source pure de la connaissance ; mais, dans la plupart des cas, la sentence serait la même si la justice en personne la prononçait : "car tout ce qui naît est digne de

périr. C'est pourquoi il vaudrait mieux que rien ne naquît² » ; enfin, ce faisant, elle le sauve, en esquissant les possibilités qu'il a de se sauver de la situation en impasse dans laquelle il est plongé. Aussi bien, le ton de la critique est-il particulier : à la fois sarcastique, tranchant, injuste *et* doux, serein et confiant. Ses vertus sont, en effet, bifides : ténacité *et* promptitude, patience *et* impatience, justice *et* injustice, méchanceté *et* sérénité. Tel est le geste de Marx et de Nietzsche : à la fois féroce et touchant, violent et amoureux. Lue à l'aune de la justice due au présent, l'Allemagne (l'Europe) exhibe sa misère, son archaïsme, sa désuétude, son ennui, voire son grotesque. Mais au revers de son archaïsme est accrochée une lueur d'espoir ; dans la doublure de ses misérables oripeaux dorment et veillent des désirs tenaces et fous. Certes, la critique se fait *au présent* : elle diagnostique le temps qui est le sien, elle aime et réserve ses coups au présent qui lui est fait. Mais, du même coup, elle n'est pas *de son temps* : à la fois elle accuse son retard et pointe son avance possible. C'est en ne coïncidant jamais avec son temps, en refusant de céder à sa pente naturelle, en bataillant contre lui, bref en lui *résistant* que simultanément elle prend le risque d'être archaïque et qu'elle saisit la chance d'être inventive.

Anachronie, postchronie.

En 1843, L'Allemagne *retarde*. Et son retard est double.

Premièrement, elle retarde par rapport à ses contemporains, France et Angleterre pour l'essentiel, qu'une révolution, politique pour l'une et économique pour l'autre, a rendues contemporaines d'elles-mêmes et présentes à leur époque : elles accomplissent *actuellement*, chacune, la tâche que le présent leur fixe. L'Allemagne, à cet égard, manifeste un net retard. Son mode de production économique est encore féodal (précapitaliste), son régime politique est encore quasi seigneurial (prébourgeois, préparlementaire, préconstitutionnel). « On commence maintenant, écrit Marx, à débiter en Allemagne avec ce par quoi on commence à finir en Angleterre. La vieille situation pourrie, contre laquelle ces États sont en rébellion sur le plan théorique et qu'ils ne supportent que comme on supporte des chaînes, est

2. NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, trad. modifiée, p. 247-249. Nietzsche définit ici l'histoire critique.

saluée en Allemagne comme l'aurore naissante d'un bel avenir, qui ose encore à peine passer de la théorie listienne à la pratique la plus impitoyable³. » L'Allemagne est restée *en arrière*, et c'est ce retard qui rend toute *idée* hégélienne ou post-hégélienne nécessairement *idéologique*. Quand un temps n'est pas de son temps, la pensée à laquelle Hegel assignait de « penser son temps » n'est plus qu'une opération magique ou d'enchantement. Chercher et trouver un « esprit » à des « situations sans esprit », c'est spiritualiser la situation et présenter l'époque comme ayant *déjà* réalisé la tâche qui lui incombait et fourni la solution aux conflits ou aux contradictions présentes. Même si « élever son temps à la pensée » rend la pensée finalement étrangère à son temps, le temps auquel est supposé appartenir le penseur est définissable : c'est le temps de l'esprit, l'esprit du temps.

C'est à ce retard que le réformateur (hégélien) prétend s'attaquer. Faire rattraper un retard, c'est *moderniser* un *État*, *rationaliser* son appareil de décision. Rendre un État productif et performant, bref rationnel, c'est lui donner les moyens d'être moderne et *de son temps*. Ainsi une Allemagne rationnelle, en 1843, serait hégélienne, capitaliste à la française, bourgeoise à l'anglaise et monarchique à l'allemande. Bien sûr, depuis la fin du XVIII^e siècle, pour être de son temps, il faut être en légère *avance* sur son temps. Être *le premier* à dire ou faire ceci, inventer une nouvelle technique *avant* les autres, *lancer* un style qui marquera son temps, et, le temps de son avance, l'emporter sur le marché des produits économiques, politiques ou symboliques, telles sont désormais les conditions pour être de son temps. Production, communication et consommation sont soumises à une vitesse de rotation de plus en plus forte et, au moment même où on s'ajuste à son temps en le *suivant* et en s'y incorporant, on est déjà un *poursuivant*. On reconnaît là l'infinie et vaine course de ceux qu'on nomme justement les « exclus ». Ayant *d'avance* un temps de *retard*, leur effort pour le combler et s'inclure dans leur temps est, par avance, frappé de nullité. La course du temps est désormais telle qu'un retard ne se rattrape qu'en se différant et en se reportant indéfiniment.

3. MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Simon, Paris, Aubier, « Collection bilingue », 1971, p. 69 (List est un économiste allemand défenseur du protectionisme). Sur la question du retard, voir Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *L'Imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986, particulièrement p. 72.

C'est ce type de situation que, chance et malchance, l'Allemagne, en 1843, ne risque pas de connaître. Elle souffre, en effet, d'un *deuxième retard*. Elle ne retarde pas seulement par rapport à son temps (la France des années 1840, par exemple), elle retarde aussi par rapport à l'histoire (la France de 1789, par exemple). « Si je renie la situation allemande de 1843, je me trouve, selon la chronologie française, à peine en l'an 1789, encore moins au cœur du présent. L'histoire allemande se targue d'une évolution dont aucun peuple ne lui a montré l'exemple au ciel de l'histoire et qu'aucun n'imitera. Nous avons en effet pris part aux restaurations des peuples modernes sans avoir pris part à leurs révolutions ⁴. » L'Allemagne n'est donc pas seulement en *retard*, elle est *anachronique*. Son temps n'est d'aucun temps. Son présent ne fait signe vers aucun avenir : son seul avenir est le *statu quo* ; son passé n'est même pas un ancien présent, puisque jamais elle ne fut présente à elle-même. Elle n'a pas de passé propre et doit donc participer aux restaurations du passé d'autres peuples pour se donner l'illusion d'un nouveau présent, voire d'un avenir. Son présent n'est pas seulement vide : c'est un rêve ou un cauchemar.

C'est pourtant cet anachronisme qui est une chance pour l'Allemagne. L'Allemagne, en 1843, a, pour Marx, une *tête d'avance*, une tête qui dépasse l'Europe. Cette tête, c'est la *tête philosophique*. L'Allemagne est un peuple à tradition, depuis Hegel, philosophique. Et si la philosophie est la pensée qui cherche le *fond* (*Grund*) des choses et, par suite, est *radicale* (*gründlich*), alors dans toute philosophie, fût-elle idéologique, et c'est le cas de l'hégélianisme, il y a une force radicale, une force critique, qui, maniée habilement dans certaines circonstances, peut devenir révolutionnaire.

Dès lors, retard (pratique) et avance (théorique) peuvent se combiner de deux manières à la fois proches et lointaines, à la fois voisines et infiniment distinctes. L'avance peut – première figure – se *superposer* au retard : spéculer sur le retard, c'est gagner de l'avance. Ainsi, en destinant l'Allemagne à revêtir la figure de l'État moderne rationnel, l'archaïsme allemand est-il sauvé et rédimé. La tête philosophique des Allemands leur permet « en politique de penser ce que les autres peuples ont fait ⁵ », c'est-à-dire à la fois de justifier et d'idéaliser ce qui est, et de tirer des comptes sur le ciel philosophique. Notre retard,

4. *Critique de la philosophie du droit...*, p. 57.

5. *Ibid.*, p. 77.

disent les philosophes allemands, n'est pas seulement annulé par notre avance philosophique, mais c'est vous, peuples politiques ou économiques, qui êtes en retard sur nous, car vous êtes englués dans le présent, alors que, nous, « nous vivons [déjà] notre posthistoire en pensée ⁶ », nous la devançons en rêve, en idée ou en esprit.

Le présent allemand est ainsi comme *enchanté*. D'un côté, il n'existe pas : le retard de l'Allemagne est tel qu'elle ne joue aucun rôle sur la scène de l'histoire. De l'autre, il revient comme un rêve ou un fantôme : l'Allemagne se vit *en esprit*. Ce fantôme est un revenant ou un survivant : croisement de la survivance d'un ancien régime persistant en Allemagne et d'une présence de l'Esprit rassemblant en lui son temps. C'est, cependant, ce même fantôme qui, sous l'effet d'un coup de pouce ou d'un coup d'œil, se révèle fantoche et voit sa magie enchantresse se dissoudre. Dégriser son regard en adoptant un point de vue critique ou radical, c'est voir ce rêve se muer en théâtre d'ombres ou en bouffonnerie d'opérette et voir revenir le *revenant en figurant* :

« La lutte contre le présent politique allemand, écrit Marx, c'est la lutte contre le passé des peuples modernes, et ceux-ci sont encore toujours alourdis par les réminiscences de ce passé. Il est instructif pour eux de voir l'*ancien régime*, qui, chez eux, a vécu sa *tragédie*, jouer sa *comédie* sous la forme de revenant allemand. Son histoire était *tragique*, tant qu'il était le pouvoir préexistant du monde et que la liberté, en revanche, était un caprice personnel, en un mot, tant qu'il croyait lui-même et devait croire à sa justification [...]. L'*ancien régime* moderne n'est plus que le *comédien* d'un ordre du monde dont les *héros véritables* sont morts. L'histoire est radicale et elle traverse bien des phases, quand elle conduit en terre une forme ancienne. La dernière phase d'une forme d'histoire universelle est sa *comédie*. Les dieux de la Grèce, qui, une fois déjà, avaient été tragiquement blessés à mort dans le Prométhée enchaîné d'Eschyle, ont dû mourir au moins à nouveau comiquement dans les Dialogues de Lucien ⁷. »

L'histoire de l'Allemagne peut être considérée, comme toute histoire « universelle », de manière *tragique*. Est tragique toute

6. *Ibid.*, p. 71.

7. *Ibid.*, p. 65-67. À la spectrologie marxienne que construit J. DERRIDA dans son *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, nous préférons, bien que nous nous en sentions proche, une théâtrologie : le « spectre » est moins un *revenant* qu'un *figurant*.

disparition d'une grande époque de la scène de l'histoire. Qu'une époque soit brutalement congédiée après avoir cru à sa tâche, voire après l'avoir accomplie héroïquement, est chose *tragique*. Tout se passe comme si elle mourrait *trop tôt* ou *pour rien*, comme une jeunesse fauchée avant l'heure, avant qu'elle n'ait tenu ou délivré toutes les promesses qu'elle recelait. Mais lorsqu'une époque s'acharne à survivre en reprenant mot pour mot un passé, lorsqu'elle n'invente plus rien, alors elle n'est pas seulement fantomatique, mais fantoche, pas seulement spectrale, mais bouffonne. Et c'est ce qui la condamne à tout jamais et la consume malgré elle. Comique, elle suscite, en effet, le *rire* et le rire est une des forces les plus critiques et les plus dévastatrices qui soit. Totalement immanent à son objet, le rire n'épargne rien et ne laisse rien derrière lui : ni présent, ni trace du passé, ni peut-être même un signe d'avenir. Quand le monde devient un théâtre et ses héros des héros d'opérettes, il suffit d'un dégrisement du regard pour que la scène explose et parte en fumée.

Encore faut-il, pour cela, déplacer et aiguiser son point de vue. En 1843, c'est dans le point de vue du prolétaire, de celui qui n'a rien et « n'a donc rien à perdre », que Marx trouve le regard qui accuse, qui souligne à grands traits la réalité, qui la regarde à fond, radicalement (*gründlich*) et qui, *en même temps*, fait entrevoir une réalité fondamentalement autre. Le « prolétaire-philosophe » agence d'une manière subtile – *et c'est la deuxième figure* – retard et avance, trop tard et trop tôt. Ce n'est pas la pensée du retard (pratique) qui confère une avance (théorique) ; c'est l'aiguïsement (pratique et théorique) du retard qui donne à penser et, par suite, soulève le présent hors de soi. De par son existence, le prolétaire – entendons : l'homme ordinaire, l'homme inconsistant, l'homme quelconque⁸ – témoigne du retard extrême de l'Allemagne. Mais ce n'est que s'il *relève la tête*, que s'il se dissocie du présent et s'insurge contre lui qu'il révèle sa vérité anachronique en même temps que ses puissances latentes. En termes marxistes, marqué par la tradition philosophique allemande, le regard « de tête » du prolétaire est nécessairement radical : « L'Allemagne qui fait les choses à fond (*gründlich*) ne peut faire la révolution sans la faire de fond

8. Dès lors qu'aujourd'hui, il n'y a plus de classe éponyme, de nom désignant et rassemblant un « nous » opprimé déterminable et clos, on préférera au « prolétariat » l'idée d'une multiplicité de singularités quelconques ; voir G. AGAMBEN, *Sur la communauté qui vient*, Paris, Christian Bourgois, 1993.

en comble (*von Grund aus*⁹) », entendons : sans agir de manière extrême. Ce n'est pas la *conjonction* de la misère et de la philosophie qui fait faire à la réalité misérable une avancée décisive, mais c'est la *disjonction* réciproque et extrême de l'avance et du retard qui est susceptible de produire une *conjoncture* révolutionnaire et de permettre un « saut mortel ». Penser radicalement le « retard » le fait exploser et lui fait accomplir non un « bond en avant » par lequel une société cherche à rattraper, en quelques années, un retard accumulé depuis des décennies, mais un bond par lequel des hommes quelconques sautent par-dessus leur temps et passent, d'un seul geste, du passé le plus archaïque à un avenir inconnu. Ce saut est la résistance. Il est *mortel* parce que *risqué*. Car rien ne garantit que le présent ne se réappropriera pas le saut dans un jeu d'autodéveloppement par lequel la contemporanéité moderne désormais se définit. Tout écart, fût-il extrême, est toujours et en tout lieu réappropriable par un présent. Mais le risque est à la mesure de la chance. Car, au moment où le saut a lieu et en tant qu'il saute par-dessus le présent, il saute dans l'inconnu : lancer de dés, aléa de l'événement.

Revenants et figurants.

En 1852, à peine une décennie plus tard, la scène de l'histoire s'est déplacée. À Paris, en France, il n'est plus possible de croire à l'« arme de la critique », mais seulement à la « critique des armes » : la philosophie française n'a de force ni spirituelle ni matérielle, ce sont les insurrections, fussent-elles ratées (et peut-être et surtout si elles échouent), qui sont douées de force inventive. L'histoire n'en reste pas moins théâtrale, et si les figurants ne sont plus les mêmes, ce sont toujours des revenants tragico-comiques qui occupent la scène. Aussi bien la question subsiste de savoir comment passer d'un théâtre de morts à un théâtre de vivants, d'un théâtre d'ombres à un théâtre de chair.

On connaît le célèbre début du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* : « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde comme farce. Caussidière pour

9. *Critique de la philosophie du droit...*, p. 105.

Danton, Louis Blanc pour Robespierre, la Montagne de 1848 à 1851 pour la Montagne de 1793 à 1795, le neveu pour l'oncle¹⁰. » Que l'histoire soit tragi-comique (le comique n'étant que le tragique porté à son extrême et se retournant contre soi), nous le savons déjà : c'est le fait des époques historiques *anachroniques*, désertées pas la vie, fantomatiques et fantoches. Mais l'histoire n'en reste pas moins théâtrale quand elle est *dramatique* (comme c'est le cas en France par exemple : émeutes, répressions, successions d'élections aux résultats contradictoires, coup d'État, etc.), quand des luttes vives animent les contemporains et que l'époque est travaillée par des rapports de force de *son temps*.

C'est que la théâtrologie de Marx est complexe et subtile. Marx découvre une loi générale de l'histoire : loi de l'*imitation* ou de *répétition*. Cette loi est double : spatiale et temporelle. Elle énonce que tout événement s'avance *masqué*. Non pas qu'il lui faille dissimuler la nature de son projet. Par un certain côté, un événement ne ment jamais : il se proclame, il se manifeste comme *insurrectionnel*. Mais le composé et le mixte qu'il est toujours (alliance provisoire de classes et d'intérêts eux-mêmes complexes et différenciés) forme un bloc, d'un autre côté, compact et stratifié : simple *et* de bric et de broc, familier *et* méconnaissable, archaïque *et* inédit tout à la fois. Par un certain côté, un événement n'en appelle qu'à *lui-même* : faire événement, être inventif, faire venir un monde *autre* ; par un autre côté, un événement en rappelle toujours *un autre*. Toute révolution présente reprend le flambeau d'une (ou de plusieurs) révolution passée : elle fait renaître et revivre l'esprit d'une révolution passée dans le feu de son insurrection actuelle. L'esprit (*Geist*) de la révolution ne se lève (du passé) et n'enthousiasme (*begeistert*) le présent que si, dans un seul et même temps, le présent cherche sa force dans un passé qui, lui-même, ne délivre son « esprit » que s'il est réactivé et réenflammé. Tout événement est à la fois totalement en acte et en esprit : en acte, il s'inscrit d'une manière littérale, archivable et archimanifeste ; en esprit, il ne prend valeur événementielle que si flottent autour de lui anges ou démons, comme si s'étaient rassemblés tous les événements semblables à lui, prêts à veiller sur lui en cas de danger (au cas où il serait en danger ou dangereux).

10. K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, 1969, p. 15 (il s'agit des premières phrases).

Marx, cependant, semble reculer devant sa propre découverte. Dans un geste platonicien, il distingue, en effet, deux types d'imitation, comme pour mieux distinguer entre imitation (heureuse) et non-imitation (malheureuse). Il y aurait (il y aurait eu) d'abord les imitations grandioses, héroïques et tragiques, les imitations des conquérants par les conquérants, les révolutions classiques. Puis, il y aurait actuellement les imitations d'imitations, les imitations comiques, les révolutions modernes et enfin il y aurait la possibilité de se passer de toute imitation à l'avenir, lors des révolutions futures. Reprenons. D'abord les imitations tragiques : « C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la Révolution de 1789 à 1794 se drapa successivement dans le costume de la république romaine, puis dans celui de l'Empire romain [...] et qu'à une autre étape de développement un siècle plus tôt, Cromwell et le peuple anglais avaient emprunté à l'Ancien Testament le langage, les passions et les illusions nécessaires à leur révolution bourgeoise¹¹. » Quand une révolution exprime la lutte que mène une classe sociale contre une autre pour être de son temps et accomplir les tâches que celui-ci lui assigne (par exemple, pour la bourgeoisie, éradiquer le féodalisme et instituer les conditions du marché capitaliste), la classe conquérante a besoin, pour réussir dans son combat, de rassembler les autres classes autour d'elle, de trouver un intérêt commun et d'aller chercher dans un passé lointain, appartenant à une tout autre époque, une figure pouvant passer actuellement pour universelle (commune) parce que, ayant conquis le pouvoir à son époque, elle est devenue une figure de l'idéologie dominante actuelle. Ainsi la République, puis l'Empire romains peuvent-ils être réappropriés par les républicains d'aujourd'hui (1848).

Les exemples donnés par Marx reconduisent cependant à l'affirmation qu'il voulait renier. Pourquoi, par exemple, les révolutionnaires français empruntèrent-ils leur rhétorique à Rome et non à Athènes ? Comment expliquer que, dans son combat contre le peuple anglais, notamment contre les Niveleurs au xvii^e siècle, la bourgeoisie anglaise se réclamait, comme eux, mais contre eux, du christianisme ? Pourquoi Luther se prit-il pour Paul et non pour Pierre ? Pourquoi, sinon parce qu'il y a lutte sur les noms et les signes du passé et que les luttes et les résistances qui se mènent au présent réactivent

11. *Ibid.*, p. 15-17.

et réenflamment les luttes passées qui, elles-mêmes, éclairent et animent en même temps les luttes présentes ? Qui masque alors l'autre ? Quel est l'écho ou l'ombre portée de l'autre ? Qui appelle ou en appelle à l'autre ? Paul, par exemple, ne donna le *coup d'envoi* à l'Église chrétienne qu'en revêtant plusieurs masques : fidèle *et* infidèle, évangéliste (apôtre) *et* fondateur (inventeur), en arrière *et* en première ligne. Mais ce coup d'envoi ne devint fondateur que sous l'effet, rétroactif, d'autres coups, dont celui de Luther qui, masqué lui aussi, porta un *coup mortel* au christianisme au moment même où il lui donnait un second souffle. Mais Luther lui-même ne devint cette tête coupée de têtes, cette tête révolutionnaire, ce « premier révolutionnaire allemand » – comme Marx le qualifie dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel* – que parce que Marx lui-même réactualise, c'est-à-dire reprend et déplace, le geste luthérien et invente ce qu'il nomme justement le geste révolutionnaire.

Et nous pourrions poursuivre. La révolution est, dit Marx, un spectre : « Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme ¹². » Loin d'être ironique, Marx est ici sérieux, combatif, voire emphatique. Le communisme est *bien* un spectre, une puissance redoutable pour les grandes puissances européennes et leurs classes dominantes. La bourgeoisie a raison d'avoir peur : elle croit avoir le communisme *derrière* elle, elle croit l'avoir vaincu ou désarmé à peine né, elle pense l'avoir dépassé ou rendu anachronique. Et elle le retrouve *devant* elle, la surprenant, la narguant et lui barrant le chemin ¹³. C'est que le communisme est un *mixte* d'extrêmement ancien et d'extrêmement nouveau : archi-ancien, il résonne sous des formes diverses dans les propriétés communales de la préhistoire et des sociétés primitives ; archi-nouveau, il n'est pas encore né et chaque insurrection avortée (1793) ou réprimée (1848) en reporte l'échéance. Mais c'est ce croisement d'un passé qui ne fut jamais présent et d'un avenir encore insu qui lui donne la force de renaître malgré les défaites et de résister en « esprit », comme si, même mort, il était toujours vivant, comme s'il revenait toujours sous de nouveaux masques. C'est bien sûr ce

12. K. MARX, *Le Manifeste du parti communiste*. Avant-propos, Paris, 10/18, 1965, p. 19.

13. Cette logique que W. Benjamin attribue à la figure légendaire allemande du « Petit Bossu » n'est autre que celle qui, en un tour de main, convertit la chance en malchance. Je renvoie sur ce point à mon ouvrage, *L'Histoire à contretemps*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 115-117.

masque qui encourage une guerre de théâtre. La bourgeoisie prend peur : elle démasque dans les classes laborieuses des classes dangereuses. Mais ce combat d'opérette reconnaît, malgré lui, que le communisme est une force redoutable qui tient sa puissance de son impuissance et dont l'immémoriale actualité provient de l'entrelacs de son archaïsme et de son inventivité, de son *mixte* d'anachronie et de postchronie.

On comprend alors peut-être mieux la différence que Marx s'obstine à maintenir entre les imitations tragiques et les imitations comiques d'un passé grandiose, c'est-à-dire entre « esprit » et « spectre » des révolutions : « La résurrection des morts dans ces révolutions [1789, Cromwell] sert à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à se soustraire à leur solution en se réfugiant dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à évoquer de nouveau son spectre. La période de 1848 à 1851 ne fit qu'évoquer le spectre de la Grande Révolution française [...]. [Les Français] n'ont pas seulement caricaturé la caricature du vieux Napoléon, ils ont caricaturé le vieux Napoléon lui-même, tel qu'il lui faut se conduire au milieu du XIX^e siècle¹⁴. »

On comprend mieux Marx, disions-nous ; entendons : on le comprend autrement. Comique ou tragique, c'est la même loi qui agit : la loi de l'imitation ou de la répétition. Le geste de Marx reprend celui de Luther qui reprenait celui de Paul. Ces reprises sont des répétitions qui produisent des déplacements. Car elles ne font pas retour *au* même, mais elles font revenir le même geste, et de ce retour littéral du même se lève pour la première fois l'« esprit » (l'origine), ici, de la révolution. La répétition qui déplace répète évidemment une précédente répétition. Car, pour ne pas copier un original, mais pour copier en vue de la production d'un original, il faut poser que l'original n'est jamais que le même *déplacé*, qu'il n'y a pas de « premier » qui ne soit déjà pris dans la répétition et ne vienne *après*. Si la « copie d'après » (l'imitation) vient toujours *après*, il s'ensuit que la « course après » est vaine, voire comique et qu'elle ne pourra jamais rattraper le « premier ». C'est pourquoi tout « retour au même » (commémoration, conservation restauration...) est toujours doublé par son ombre qu'il aura dû laisser derrière ou hors de lui pour rejoindre ce qui est devant lui,

14. K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 17-18.

comme si ce qui avait été laissé en arrière ne cessait de tirer par la manche ce ou celui qui court devant lui en le condamnant à retarder à jamais. Là est le comique bouffon d'un Napoléon III, par exemple, d'un neveu qui se prend pour l'oncle. En voulant répéter le coup d'État napoléonien sans en mimer le geste, en répétant la réalité sans son ombre portée, Louis Bonaparte se condamnait, par un chassé-croisé déjà noté, à n'être qu'une « ombre sans réalité », une « ombre qui a perdu son corps ¹⁵ ». Napoléon III caricaturant Napoléon I^{er}, bourgeois parvenus courant après des aristocrates déchus, « républicains sociaux » s'acharnant à coller aux discours des révolutionnaires de 1793, etc., tous ces corps jouent leur rôle sur un théâtre d'ombres, la réalité, exclue du théâtre, rôdant, menaçante, aux alentours. À une époque pauvre en héros et en événements, comme le dit Marx, tout personnage médiocre peut, par un tour de passe-passe et en un coup de main, devenir un personnage d'Offenbach, un héros d'opérette. Si une époque ne sait pas agencer du neuf avec de l'ancien, si elle ne sait pas *mimer* et doubler son présent pour le court-circuiter, alors c'est *le même qui revient* : de l'ancien et de l'usé recyclés sous les traits d'un nouveau venu pour « notre temps ».

On aura sans doute été frappé par l'écriture en forme de *tableau* du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Les événements, dépliés en journées ou en mois, sont montés en tableau et, sur la scène, paradent des figurants. Chaque classe sociale (et il y en a infiniment plus de deux, chaque classe sociale étant elle-même divisée en plusieurs sous-classes qui peuvent d'ailleurs s'affronter durement) est représentée par un *type* (ou une *figure*) : soit à la fois un *nom propre*, une singularité, une vie individuelle (Cavaignac, Fould...) et, en même temps, un être abstrait, mesure commune d'intérêts de classes. Le récit de Marx est écrit à *gros traits* : il est à la fois d'une extrême minutie et d'un caractère forcé. L'histoire est un théâtre où chaque classe sociale vient, au travers de son figurant, jouer un rôle qu'elle maîtrise plus ou moins bien et participer au déroulement d'une pièce dont elle ne connaît pas l'auteur. Les « coups de théâtre », surprise pour les spectateurs, sont en fait prévus et écrits et on s'achemine, au prix de multiples secousses dramatiques, vers l'apothéose finale. Entre 1848 et 1851, ce drame est purement et simplement une farce : de « la comédie de la

15. *Ibid.*, p. 44.

fraternité générale » (février-juin 1848) à la « parodie de restauration impériale » (coup d'État de Bonaparte du 2 décembre 1851), en passant par l'échec lamentable de la « bourgeoisie républicaine », le spectacle est placé sous le signe d'une comédie tournant à la bouffonnerie, voire au grand-guignol. Il y manque d'ailleurs un figurant : le prolétariat, absent de la scène ou invisible. Depuis l'échec de son insurrection en juin 1848, l'histoire se joue sans lui.

C'est précisément là que tout se joue et se déjoue. L'impasse est en effet un risque, mais ce risque peut offrir, en vertu de la loi de l'imitation, une occasion d'événement historique.

Que, d'un côté, pour Marx, il faille distinguer la scène et la vie, le théâtre et le sérieux, l'ombre et la réalité, est sûr. La révolution est chose sérieuse (on y risque sa vie et pas seulement ses intérêts ; aussi bien, faut-il la préparer et l'organiser), elle se fait dans la rue avec des vivants en chair et en os, et, dans le même geste, elle fait exploser, d'un coup de poing, tout ce théâtre déjà usé, voire mort. Mais, d'un autre côté, toute action historique est prise dans la « clôture de la représentation » et le prolétariat joue sa partie nécessairement sur une scène où s'agitent également ses ennemis. De février à juin 1848, il est présent sur scène sous la figure de « la république sociale » (Louis Blanc, les Ateliers nationaux) et la défaite qu'il essuie en juin le repousse « à l'arrière-plan de la scène révolutionnaire ¹⁶ », quasi invisible, masqué par le corps de ses ennemis, mais présent au fond du tableau.

C'est précisément ce double côté, ce paradoxe de la théâtrologie marxienne, qui offre un opérateur de *résistance*. Enfermé sur scène, le prolétariat est voué à *mimer* ¹⁷ son adversaire, s'il veut, ne serait-ce que partiellement, l'emporter sur lui.

Mimer son adversaire, c'est – premier aspect du mime – lui coller au dos, le pourchasser, le poursuivre : protester à grands cris et gros traits à chaque décision, revendiquer une extension des améliorations proposées, réclamer au minimum *le statu quo* et, de préférence, un élargissement des quelques acquisitions, bref *ré-agir* à chacune des actions de l'adversaire. Réagir, c'est

16. *Ibid.*, p. 24 ; voir également *La Lutte des classes en France* : « Ce n'est point par ses conquêtes tragi-comiques immédiates que le progrès révolutionnaire s'est frayé la voie [...]. C'est seulement dans la création d'un adversaire et dans un combat que le parti de la subversion a pu enfin devenir un parti vraiment révolutionnaire » (Paris, 10/18, 1965, p. 67).

17. Baudelaire et Mallarmé ont parfaitement compris cette logique mimétique de la modernité.

ne pas lâcher son ennemi, le presser, le comprimer, le hanter, le doubler, être toujours à sa traîne, à ses basques, le tirer par la manche, le suivre comme *son ombre*. Car c'est ainsi – deuxième aspect du mime – qu'on peut *passer par-dessus l'ombre* de l'adversaire, le précéder, le narguer ; c'est surenchérir sur ses actions, tenter de les forcer et de les dépasser pour lui arracher ce qu'il ne voulait pas donner, pour l'encercler, lui barrer, à son tour, toute issue et le contraindre à céder et à livrer ce qu'il retenait.

Ce geste, on l'aura reconnu, c'est celui, théâtral, du mime ou de la *parodie* : imitation qui, par la seule vertu de l'extrémisation, souligne, accuse et fait ainsi apparaître ce qui s'était soustrait à la vue ; geste qui, au moment même où il représente et donc masque son objet, le démasque en un éclair et fait surgir son ou ses ombres jusque-là invisibles¹⁸. L'horizon est barré, il n'y a pas d'issue hors de la scène (ni au-dessus, ni sur ses côtés), tel est le présupposé de l'opération totalement immanente, lucide et désespérée, de la parodie. La parodie est un geste toujours risqué : elle peut tomber dans le *tragi-comique*. Le rire provoqué peut ne produire aucun effet critique et chaque objet conserve la place et la figure qu'il avait auparavant : c'est l'échec tragique de la parodie. Ou bien, la parodie peut être elle-même comique, si l'objet trouve dans la parodie un ressort qu'il s'approprie et qu'il retourne à son adversaire, s'il reprend ainsi de l'avance et que, grandi, il renvoie à celui qui parodie son image de simple imitateur. Inversement, la parodie atteint son effet lorsque, ayant un temps d'avance sur son adversaire, elle le prend au jeu de l'image et que le rire provoqué, dévastateur, ne laisse rien derrière lui, aucune trace, sinon des cendres. La parodie ne gagne que si elle *immobilise* son adversaire, que si elle le paralyse et l'arrête par surprise, que si elle le prend à revers. En un instant, l'adversaire, contraint à l'impuissance, délivre malgré lui sa vérité. Bien évidemment, ce dernier finit par se dégriser et reprendre sa place, voire par regagner son avance. Il reste que, pour un instant, furtivement, sa

18. On pourrait ici reprendre ce que W. BENJAMIN écrit à propos du polémiste Kraus : « Ce qui lui importe, c'est de démonter une situation, de découvrir la véritable problématique qu'elle recèle et de la présenter à l'adversaire en guise de réponse [...]. La mimique joue aussi un rôle décisif dans son rapport avec les sujets sur lesquels porte sa polémique. Il imite l'adversaire pour appliquer le fer de la haine dans les plus fins interstices de son attitude » (GS, II, p. 339 et 347, trad. E. Kaufholz-Messmer ; repris pour la préface à K. KRAUS, *Cette grande époque*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1990, p. 23 et 41).

vérité sera apparue une fois pour toutes et de manière immémoriale.

Le mime (la parodie) est une opération stratégique perverse¹⁹. Il joue, en effet, un *double jeu*. Situé au fond du tableau, figurant parmi les figurants, l'acteur, en un tour de main, vient sur le devant de la scène pour la casser et en faire éclater la vérité, c'est-à-dire précisément son mensonge et son inauthenticité. À la fois, il joue, surjoue et déjoue la représentation : « Le monde d'aujourd'hui, de tout temps, n'est, proclame-t-il, que théâtre : reproduction, répétition, imitation. » Et, pourtant, ce n'est qu'en *accusant* la représentation que sa vérité de théâtre apparaît et que se dessinera peut-être une issue : un autre jeu ou un autre rapport au jeu. Il ne s'agit pas de franchir les bords de la scène, sauf à quitter la terre pour un autre monde, il s'agit de jouer sur les bords extrêmes de la scène et de prendre certes le risque de la faire exploser et d'exploser avec elle, mais aussi, du même coup de saisir la chance de la déplacer²⁰.

Être à la fois dehors et dedans, en arrière et en avance, archaïque et novateur, c'est là la forme spatiale et temporelle de la résistance. On sait comment Marx en a repéré la posture chez Luther qu'il nommait « le premier révolutionnaire allemand ». Certes, l'effet du luthérianisme fut la conquête de l'autonomie religieuse par rapport à la puissance politique. Mais, plus sûrement, ce fut l'affirmation que désormais États et Églises sont vides, sans fondement ni croyance, vidés de toute transcendance. L'essentiel n'est pas, en effet, la conséquence, mais le geste ou l'opération elle-même : une dialectique à rebours ou à l'envers. Loin de produire une affirmation par double négation, Luther produit une négation par double affirmation. Il inaugure le déclin du christianisme par une double

19. De cette stratégie mimétique témoigne le style de Marx dans les années quarante-trois : la formule critiquée est répétée, retournée en chiasme et déplacée de manière infime. Ainsi faut-il passer de « l'arme de la critique » à la « critique des armes », ou bien voir que Luther « a brisé la croyance en l'autorité parce qu'il a restauré l'autorité de la croyance ». D'une manière générale, la dialectique hégélienne est prise à rebours : plus le capital avance, plus il retarde ; plus la religion est religieuse, moins elle l'est, etc.

20. Plutôt, par exemple, que de dénigrer les Ateliers nationaux (« À côté des ministères des Finances, du Commerce et des Travaux publics, à côté de la Banque et de la Bourse, s'élevait une synagogue socialiste dont les grands prêtres, Louis Blanc et Albert, avaient pour tâche de découvrir la terre promise, de proclamer le nouvel Évangile et d'occuper le prolétariat parisien », *La Lutte des classes en France*, p. 78), peut-être eût-il fallu les mimer ou les parodier, c'est-à-dire à la fois les soutenir totalement en les généralisant et en exigeant une multiplication des moyens et en détourner la fonction, le sens et la portée.

affirmation chrétienne : *croyance* religieuse, *salut* par la foi. En d'autres termes, il porte à l'extrême la foi religieuse et du coup il la retourne. En étendant tant en intensité qu'en extension la croyance, « il transforme tous les laïcs en clercs », mais, du même coup, il ruine toute foi religieuse et toute autorité en général. Si tous les hommes sont clercs, en d'autres termes, capables d'être à eux-mêmes leur propre loi religieuse, alors plus personne ne l'est : l'autorité, religieuse ou non, se vide de son sens, « tous les clercs deviennent laïcs ²¹ ». Loin de vouloir nier ou dépasser le christianisme, Luther en radicalise la logique, pousse le schème chrétien à son extrême là où il se renverse en son contraire. Par un côté, il reste obstinément chrétien : il refuse toute révolution, toute sortie du christianisme. Mieux, il en réaffirme l'esprit d'origine, il en souligne l'esprit, il en répète l'origine. Il prend, du même coup, le risque de l'archaïque : que signifie l'affirmation d'une foi pure dans une époque dramatique, voire désastreuse ? Une vanité ? Une pitre-rie ? Sans doute les deux. Mais d'un autre côté, il puise dans cette apparente rétrocession une force rétrospectivement révolutionnaire. Il fait un saut dans l'inconnu : de l'abolition de l'autorité papale, de la lecture de la Bible par le vulgaire, de la suppression de tout intermédiaire entre le croyant et son Dieu, les conséquences étaient imprévisibles. Avec Luther, l'Allemagne a cessé, un instant, d'être à l'heure : ni en avance, ni en retard sur son temps, mais à contretemps.

À vrai dire, l'Allemagne fut rapidement rattrapée et dépassée par l'histoire : elle ne connut aucun nouveau Luther. Répéter maintenant le geste luthérien, comme y appelait Marx en son temps, c'est faire en sorte que le temps d'aujourd'hui résiste au présent et saute par-dessus lui. Résister, c'est simultanément rester sur place, sur scène, défendre le *statu quo* au risque de paraître archaïque, dépassé, voire abandonné et exclu de l'histoire et, depuis le fond du tableau où on a été relégué ou depuis les coulisses, sur le côté où on a été repoussé, faire surgir un impossible et un inéduit.

La misère du temps.

Trente ans plus tard, l'Allemagne n'a pas changé. Certes, les *Junkers* ont remplacé les perruques ; certes, l'État allemand

21. *Critique de la philosophie du droit...*, p. 83.

s'est constitué sous la férule de Bismarck, certes le Reich s'est voulu « fondateur ». Mais, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, la victoire militaire de l'Allemagne lors de la guerre de 1870 contre la France de Napoléon III l'a figée dans une figure répugnante : nationalisme, militarisme, rustrerie, grossièreté, académisme, philistinisme, etc ²². Une telle situation mérite et exige la reprise du geste marxien. Les *Considérations intempestives*, écrites à un âge voisin (trente ans), résonnent d'un ton méchant et serein, d'un ton léger mais sans pitié, toutes conditions d'un discours juste et ajusté. Celui-ci, d'un seul et même geste, attaque son temps sans concession et sans état d'âme, désigne et repère clairement son ennemi actuel, ne lui laisse aucune place ni aucune marge de manœuvre, et, simultanément, ouvre un avenir inconnu, fraye, d'une manière risquée, des passages jusque-là inaperçus, des issues jusque-là impensables.

Ce double geste de résistance et d'invention est *intempestif* (*unzeitgemäß*). Mais l'intempestivité est elle-même double.

1. Être intempestif, c'est penser (et agir) non *comme* son temps, mais au contraire à *l'encontre* ou à l'inverse de son temps. Cette posture admet elle-même trois versions, l'une « molle » et les deux autres plus « dures ». À vrai dire, la première n'est molle que parce qu'elle s'est amollie avec le temps et que, désormais vieille de presque quatre siècles, elle nous est devenue familière et évidente. C'est, on l'aura reconnu, la posture *critique* telle que Descartes l'a fixée et telle qu'elle définit encore la tradition philosophique européenne. « Ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'a été persuadé que par l'exemple et par la coutume ²³. » Geste de méfiance et de soupçon, de vigilance et de mise en garde, ce type de critique invite à n'accepter comme juste et vrai aucun argument d'autorité, aucune proposition se soutenant d'une autorité quelconque (publique ou privée, philosophique ou politique, médiatico-intellectuelle ou institutionnelle) et à en examiner par devers soi les raisons avant d'y céder ou de les contrer ²⁴.

Avant même d'avoir produit ses effets, cette critique fut dévaluée au motif qu'elle était complaisante : elle ne se criti-

22. À vrai dire, le *Junker* allemand est le répondant du bourgeois français et Bismarck la réplique de Napoléon III, à la différence prussienne près.

23. DESCARTES, *Discours de la méthode*, I^{re} partie.

24. On ne peut que constater que l'espace public et publico-privé (l'Université, par exemple) est loin d'avoir fait sienne cette maxime et que la critique de la culture inscrite par Nietzsche, dans sa *Troisième Considération intempestive* plus particulièrement, est plus que jamais, plus d'un siècle après, d'actualité.

quait pas elle-même. « Qu'est-ce qui fait l'autorité de la critique ? » ; « Quelle est la raison de la critique qui critique les raisons ? » : telles furent les questions que le XVIII^e siècle (Kant en particulier) adressa à la critique. Celle-ci – deuxième version – devait être désormais évaluée moins à l'aune de ses effets (en aval) qu'au vu de ses fondements (en amont) : *Quid juris ?*, « De quel droit critiquer ? », « Quelle est la légitimité de la critique ? », se demanda-t-on. L'effet en fut prévisible : la critique recula. Se critiquant elle-même, elle abandonna le monde à lui-même. Invitant à se méfier de la méfiance et à être vigilant envers la vigilance, elle finit par renoncer à toute effectivité critique. Aussi bien lui répondit-on – troisième version – par l'appel au blasphème et l'iconoclastie, par l'incitation à l'attaque et à l'agression. La critique devra être une lutte et un combat. À la fois destructive et inventive, elle devra se battre *contre* et combattre *pour*. Loin de vouloir se retirer de son temps pour se soustraire à ses préjugés, elle devra le révolutionner, c'est-à-dire le transformer en vue et au nom d'un avenir nécessaire.

On sait cependant, grâce à et malgré l'ennemi Hegel, combien l'avenir, et pas seulement l'histoire passée, est *rusé*. Toute invocation de l'avenir peut se voir réappropriée par des forces présentes dominantes ou conquérantes. Il existe désormais une posture de la dénonciation de l'imposture, de même que le nouveau fait désormais tradition, et constitue une obligation. Les temps modernes se veulent *en avance* sur leur propre temps : ils en appellent, invoquent, suscitent du « nouveau », nouveau qu'ils ingèrent, consomment puis rejettent et qui aura, entre-temps, fourni la force nécessaire à la vie du présent. Les temps modernes *vivent* du nouveau : ils se portent incessamment *avant* de leur propre temps, « avant » qu'ils recyclent ensuite dans le présent sous forme de « post²⁵ ». Ils l'ont digéré : à la fois, ils en ont absorbé la vie et l'ont dévitalisé. Cette réappropriation, étant toujours possible, n'est pas critiquable : elle est un risque inévitable et c'est pourquoi, plutôt que critique, c'est *intempestif* qu'il s'agit d'être.

2. Être intempestif ne consiste pas seulement à aller à *l'encontre* de son temps, mais à le prendre à *rebours*. Il ne s'agit pas de penser à *l'inverse* de son temps, mais de le prendre à

25. Tous les « post », à la mode aujourd'hui : poststructuralisme, postnihilisme, postmodernisme... sont, qu'ils le sachent ou non, hégéliens. Ils se sont approprié les « avant-gardes » et ils les relèvent en « post ». Moyennant quoi, à chaque époque, ils sont de leur temps.

revers ou par son envers. Chaque temps, en effet, a ses ombres et ses démons, toute époque cache ses doubles dans la doublure de son manteau. Se loger dans ces doublures, les retourner et les faire claquer au vent, et, dans l'espace de ces déchirures, faire entrevoir une lueur de justice ; retourner comme un gant les revers d'une époque, les lui montrer, et, dans ce geste, sauter à pieds joints ailleurs, telle est la tâche intempestive d'aujourd'hui. Cette tâche, Nietzsche l'a nettement indiquée. La préface de la *Deuxième considération intempestive* s'achève de la manière suivante : « Étant l'élève des temps anciens, surtout de la Grèce, je suis parvenu à faire sur moi-même, comme enfant de ce temps-ci, de telles expériences intempestives. Mais j'ai le droit de m'en attribuer le mérite à moi-même de par ma profession de philologue classique. Car je ne sais pas quel sens la philologie aurait aujourd'hui, si elle n'agissait pas d'une manière intempestive sur notre temps – c'est-à-dire contre le temps, et, par là, sur le temps et, je l'espère, en faveur d'un temps à venir²⁶. » Et le début de la *Troisième considération intempestive* est celui-ci : « Quelle espérance peuvent nourrir tous ceux qui ne se sentent pas citoyens de notre temps ; car, dans ce cas, ils contribueraient à tuer ce temps et ils déclameraient avec lui, alors que, au contraire, ils veulent éveiller notre temps à la vie pour survivre eux-mêmes dans cette vie²⁷. »

Le geste nietzschéen condense les huit postures ou maximes suivantes :

1. *Première maxime.* Être frappé et hanté par la misère (*Not*) de son temps et de tout temps : être écoeuré et dégoûté par son temps. Se sentir donc étranger à son temps, refuser de se sentir « appartenir à » ou « citoyen de » son temps au milieu de ses concitoyens. Pour cela, fréquenter une tout autre époque, des plus lointaines et des plus oubliées, des plus étrangères et des plus énigmatiques : par exemple, en 1874, les Grecs, et faire ainsi une « expérience sur soi » pour « se déprendre » de son temps.

2. *Deuxième maxime.* Ne fréquenter que les Grecs qui, eux-mêmes, ne furent pas de leur temps. Convoquer donc un passé (ici, une Grèce) « originel », c'est-à-dire un passé qui, certes,

26. NIETZSCHE, *Deuxième considération intempestive*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, trad. modifiée, p. 201.

27. *Ibid.*, *Troisième et quatrième considérations intempestives*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, trad. modifiée, p. 19. Plus loin (p. 59), Nietzsche ajoute que « le prétendu fils de son temps n'en est que le bâtard ».

ne fut jamais présent, mais qui est la provenance masquée du présent grec classique. Cette origine n'est ni *réelle* (puisqu'elle n'exista jamais présentement), ni *fictive* ou mythique (le présent y fait écho, y répond et la reprend). Nietzsche propose de nommer Dionysos cet archipassé qui habite la Grèce (l'Europe ou l'Occident). L'archipassé (l'archaïque) habite, hante et travaille le présent qui, à la fois, le fait parler et le recouvre. C'est ce jeu de masque et de démasquage (Apollon masque Dionysos, Dionysos démasque Apollon, mais ne parle que masqué²⁸) qui produit une véritable nouveauté, la seule véritable invention grecque qui fit et fait encore tradition : la tragédie.

3. *Troisième maxime*. Ne se sentir étranger à son temps que parce qu'on se sent d'un autre temps : non pas d'un temps passé et déjà venu, mais d'un temps à venir et inédit. Ne pas en appeler à la postérité, mais à toutes les forces présentes créatrices d'un autre temps. Se sentir non pas éternel ou hors du temps, mais initiateur d'un tout autre temps.

4. *Quatrième maxime*. Faire venir cet autre temps en faisant (re)venir dans le temps d'aujourd'hui l'origine, l'archipassé ou « l'esprit » du passé. Cette (re)venue prendra nécessairement des formes inédites et, pour cette raison, non immédiatement reconnaissables. Ainsi, en 1870, l'origine de la tragédie grecque (Eschyle, par exemple) (re)vient sous la forme nouvelle du drame musical allemand et le nouveau dramaturge se nomme Wagner ; de même, l'origine de la philosophie grecque (Empédocle, par exemple) se nomme aujourd'hui Schopenhauer (et, plus tard, Nietzsche).

5. *Cinquième maxime*. L'origine, donc, (re)vient. On aura reconnu là « l'éternel retour du même ». Le même, cependant, revient de deux manières différentes et c'est le type de retour lui-même qui décide de leur différence. Ou bien – premier retour – le retour revient *comme* ou *au même* : ce n'est plus l'archipassé, mais le passé qui revient dans le présent. Et ce présent est toujours tragi-comique : soit il dégoûte, écœure, fatigue et lasse, soit il fait rire à la manière d'un spectacle grotesque et bouffon. Plus rigoureusement, il faut dire : seul un présent déjà mort, momifié, embaumé, crevant de bonne conscience (l'Allemagne de 1870, l'Europe de 1990) cherche et trouve dans le passé des cousins, des frères, une famille et

28. « Dionysos parle la langue d'Apollon, mais Apollon, en fin de compte, celle de Dionysos » (*La Naissance de la tragédie*, § 21, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1977, p. 128). NIETZSCHE parle ici de la tragédie. Nous y revenons plus loin.

des voisins, bref l'identique à lui²⁹. Seule une vie qui n'ose rien, qui ne commence rien, qui ne risque rien et ne cherche à éveiller aucune promesse, quête un passé clos et un. Seule une pensée qui s'*identifie* à son temps a besoin d'*identité*. Et, précisément, l'identité est la mort du temps : « Ceux qui se sentent citoyens de leur temps contribuent à tuer leur temps et déclinent avec lui. »

Ou bien – deuxième retour – le même revient comme s'il n'était encore jamais venu et comme s'il venait enfin. L'archipassé, l'esprit du passé, vient enfin conformément à la lettre de sa promesse. La promesse, autrefois lancée, s'actualise enfin maintenant. Mais la condition en est, comme précédemment, que le présent soit lui-même prometteur. C'est la force affirmative du présent qui *décide* si les promesses que le passé lança jadis seront tenues, c'est-à-dire se révéleront effectivement prometteuses. Ce n'est pas parce que le passé est grand qu'il revient, mais c'est à condition que le présent soit lui-même affirmatif que le passé qui revient se révèle grand, fort ou original. Seul un présent critique, un présent qui « à la fois agit sur son temps, contre lui, et en faveur, espérons-le, d'un temps à venir », seul un présent qui prend le risque de rompre avec sa provenance, ses héritages, ses acquis et ses dettes et qui paraît infidèle, ingrat et injuste, peut se sentir « l'élève des temps anciens » : en reprendre l'« esprit » et en désirer activement le retour. C'est l'affirmation présente qui fait décision et, à ce titre, elle doit choisir son temps si elle veut être à l'heure. « Pour qu'un événement soit grand, il doit conjoindre deux choses : un sens aigu et grand de ceux qui l'accomplissent, un sens aigu et grand de ceux qui le vivent [...]. C'est pourquoi l'acte unique d'un homme, fût-il grand, n'a aucune grandeur, s'il est bref, sourd et stérile ; car, au moment où il l'a accompli, il a manqué à son auteur d'en saisir avec profondeur qu'il était justement nécessaire actuellement : il n'avait pas fixé son but avec suffisamment d'acuité, il n'avait pas reconnu et choisi son temps avec suffisamment de détermination³⁰. » Être intempêtif, c'est choisir le moment le plus juste et le plus ajusté (*eine rechte Zeit*), celui où une infime attaque déstabilise le temps, le désorganise et le fait basculer.

29. On aura reconnu là l'objet de l'histoire *antiquaire*, telle que la décrit la *Deuxième considération intempêtive*, en quête et soucieuse d'héritages, de filiations, de continuités, bref d'identité.

30. NIETZSCHE, *Quatrième considération intempêtive*, p. 171, trad. modifiée.

6. *Sixième maxime*. Un présent décisif (ou, si l'on veut, un présent *intempestif*) est un présent qui fait décision parce que l'on y décide – et ceci à chaque présent, à chaque instant –, sous le portique « où passé et présent sont identiques ³¹ », de la manière « de savoir pourquoi et comment on vit », de la manière de rendre la vie présente vivable et de résister à l'invivable. On y décide en prenant des risques extrêmes, c'est-à-dire, en même temps, en se saisissant des rares chances offertes par le présent.

On l'aura, en effet, déjà entrevu : les deux retours, le retour *au* même et le retour *du* même, sont quasiment identiques. De ceci que « quelque chose a été possible une fois », on peut déduire deux propositions contraires : l'une « qu'il sera possible une autre fois », qu'il reviendra nécessairement sous une forme ou sous une autre, et l'autre « qu'il ne saurait se produire une autre fois ³² », puisque toute « fois » est unique et singulière. Que décider ? Faut-il décider ? Comment décider ? La décision porte, nous l'avons vu, sur la manière de rendre la vie vivable et de répondre à la misère du temps (de tout temps). Comment vivre aujourd'hui ? Comment supporter son temps et y faire face ? D'un côté, il est vrai qu'« une fois » est une « unique fois » et ne peut revenir comme telle. Le passé est à jamais passé, le présent vide et indéterminé et l'avenir ouvert. Les morts doivent enterrer les morts et les vivants œuvrer pour et au nom des vivants. D'un autre côté, il faut reconnaître que le passé n'est jamais passé : il n'est pas né, il est mort-né, il n'a jamais délivré et tenu toutes ses promesses. Aussi bien attend-t-il sa délivrance de son avenir, de son « après lui », non pas sous la forme d'un monument, d'une mémoire ou d'une commémoration qui rend les morts présents aux vivants, mais d'une reprise et d'une réactualisation de sa vérité et de ses espoirs. Tout présent meurt toujours trop tôt, brisé et fauché avant l'heure, bref détruit. Une fois brisé et doublement brisé (arrêté et oublié), il est en demande et en appel de sa délivrance. Décider, c'est décider de rendre justice à cet appel. La décision est toujours risquée : elle consiste même à prendre le risque que le passé revienne à l'identique à lui-même et désespère le présent. « Rien de nouveau sous le soleil » ; « Rien n'est possible » ; « Tout revient toujours au même ». Mais le risque est à hauteur de la chance que soit rendue justice à l'esprit du passé, à ses espoirs défaits ou meurtris. C'est la promesse que le flam-

31. NIETZSCHE, *Deuxième considération intempestive*, p. 217.

32. *Ibid.*, p. 229.

beau sera repris, que les espérances seront transmises et les désirs tenacement réaffirmés.

7. *Septième maxime*. On peut ainsi redéfinir la tâche critique et intempestive de la pensée aujourd'hui. Toute critique est d'abord *destructrice* : elle ne juge pas, elle n'évalue pas, elle ne distingue pas entre ce qui mérite, tout compte fait, d'être gardé et ce qui mérite d'être oublié et de passer à la trappe de l'histoire. Elle se prononce en bloc et sans considération d'équilibre, de modération et de tempérance. Elle est injuste, méchante et cruelle. Son axiome est celui-ci : tout ce qui est, par le seul fait qu'il est là, mérite de périr. « Ce n'est pas la justice ici qui siège au tribunal, c'est encore moins la grâce qui prononce le jugement, c'est la vie seule, cette puissance obscure qui pousse inconditionnellement. Sa sentence [...] serait la même si la justice en personne la prononçait. Car "tout ce qui naît est digne de disparaître ; c'est pourquoi il vaudrait mieux que rien ne naquît"³³ ». Non pas qu'il s'agisse de faire place nette pour un avenir neuf, de déblayer pour ouvrir le chemin de la lumière, mais bien que le premier geste est de reconnaître que le présent (tout présent) est insupportable et ne peut ni ne doit être supporté. *Fiat justitia, pereat mundus*.

Le geste est celui de la justice ou de la vie immanente aux choses présentes, « étantes ». La vie est « cette puissance obscure qui pousse », mixte de vie et de mort, énergie (auto)créatrice et (auto)destructrice, combat contre la mort alimenté par une énergie prélevée sur la mort, combat contre la vie prélevant dans la vie l'énergie qui se retournera contre elle. La justice est le nom terrible de cette critique immanente à l'être par lequel un être révèle simultanément sa méfiance et sa résistance à l'endroit de l'étant (de l'exister, du durer ou du perdurer) et sa puissance de naissance et de nouveauté.

La critique est donc active et réactive en même temps. Ce n'est pas la vie qui « juge » le vivant, c'est une force sourde et opaque, aussi bien productrice que mortifère, mixte d'amour et de ressentiment, qui fait passer le vivant (y compris elle-même) sous les fourches caudines de la justice. Le réactif l'emporte-t-il sur l'actif ? Elle tourne à l'imprécation, à la dénonciation et à cette forme subtile de bonne conscience qu'est l'ostentation de la mauvaise conscience (ou, inversement, à cette autre forme d'« idéal ascétique » qu'est la démonstration que le

33. *Deuxième considération intempestive*, p. 247-249, trad. modifiée.

monde entier, y compris soi-même, est mauvais). Elle est alors moins contradictoire qu'*autodestructrice*. À répondre aux coups par des coups, *coup par coup*, elle est totalement déterminée par la logique de son adversaire et meurt, par asphyxie, de ses propres coups. L'actif l'emporte-t-il sur le réactif ? Alors le coup porté tourne au *coup de génie*, à la trouvaille, qui prend à revers tout autant le présent que sa destruction. Telle est la ligne de résistance intempestive.

8. *Huitième* (et dernière) *maxime*. La question, dès lors, de savoir « jusqu'à quel point la vie supporte le sens historique³⁴ » doit donc être rigoureusement entendue. Il ne s'agit pas de savoir quelle dose de poison (en l'occurrence, pour Nietzsche, de passé) la vie peut supporter sans en mourir. Le poison³⁵, comme le savent tous ceux qui y résistent, est affaire non de dosage, mais de force. Un remède n'empoisonne pas, passé un certain seuil ou une certaine quantité. Bien plutôt faut-il dire que le remède peut, à chaque instant, se retourner en son contraire, et la décision porte donc sur la manière de *détourner* ce retournement virtuellement infini du poison en remède et du remède en poison. La décision n'est donc autre que la force présente qui prélève sur la puissance de mort à l'œuvre dans le poison la puissance de résistance à ce même poison.

Cette puissance de résistance, Nietzsche, nous l'avons vu, la nomme *Dionysos*. Dionysos, comme Apollon, est puissance de vie *et* de mort, mais sa puissance est combinée d'une manière telle qu'elle résiste précisément à celle d'Apollon. D'un côté, en effet, la belle *forme* se nourrit d'un fond violent et sauvage, chaotique et inventif, multiple et destructif. Mieux, une forme est d'autant plus forte, plus originale et plus puissante, plus sublime si l'on veut, qu'elle arrache, mobilise et arraisonne cette violence. Ainsi Apollon est-il puissance de *mort* : il impose à Dionysos une forme que celui-ci ne supporte pas et contre laquelle il se rebelle en lui imprimant des plissements et des variations. Mais Apollon est, en même temps, puissance de *vie* : il porte la vie à sa plus haute puissance en créant des styles et des existences, en inventant des gestes ou des œuvres, bref des formes.

D'un autre côté, Dionysos est puissance de *mort*. Noir en tout cas nocturne, inhumain en tout cas sauvage, barbare en tout

34. *Ibid.*, p. 221.

35. En allemand, le mot *Gift* signifie à la fois le don et le poison, de même qu'en français, les remèdes chimiques se nomment des toxiques.

cas dangereux, cruel en tout cas injuste, il est *destructif* et *auto-destructif*. Éphémères, provisoires et bien souvent folles et déchaînées, ses productions sont suicidaires et, en ce sens, elles appellent une mise en forme ou une mise en œuvre. En même temps, pourtant, Dionysos est puissance de *vie* : il nourrit et entretient, produit et reproduit Apollon. À vrai dire, Dionysos est la seule puissance productrice comme telle et c'est en lui que s'originent en un geste indistinct vie et mort. C'est pourquoi Dionysos est puissance de *résistance*. La résistance n'est pas résistance de la vie à la mort pas plus qu'elle n'est résistance de la mort à la vie, elle est plutôt l'expression d'un bloc opaque et sourd de forces autant vivantes que destructives et autodestructrices, d'une poussée tenace et aveugle qui bloque toute avancée, tout mouvement, toute progression comme elle empêche toute œuvre, toute permanence et toute clôture. Résister, c'est toujours résister à la forme qui se tient, se détient et se maintient, à toute donnée dont la florissante santé et la bonne forme *présente* s'avèrent, à un œil dégrisé, au mieux spectrales et fantomales, au pire ridicules et grotesques.

Tours et détours.

La résistance à la misère du temps et à la bouffonnerie de l'existence revient, on le sait, pour Nietzsche, à la tragédie. En 1872, peu avant la rédaction des *Intempestives*, Nietzsche cherche à déchiffrer l'origine de la tragédie grecque pour en énoncer les conditions de son avenir, aujourd'hui, en Allemagne. Toute œuvre d'art, en effet, et particulièrement la tragédie, répond à la question fondamentale de savoir *comment vivre*, comment affronter la misère et la détresse de l'existence, comment faire face et résister à la souffrance, voire à la cruauté et l'injustice de la vie. Toute œuvre d'art *à la fois* dit la vérité invivable de la vie, l'énonce, la montre et, parfois même si nécessaire, démasque les impostures tendant à faire croire que la vie est belle et bonne *et présente* cette vérité dans des figures telles que, sans la transfigurer, elles la soutiennent et l'exposent, c'est-à-dire à la fois la suspendent et la soulignent.

Cette vérité, Nietzsche la nomme *Dionysos* : Dieu qui souffre *et* qui jouit, qui chante *et* crie de douleur *et* de plaisir. Le fond de la vie n'est donc pas un ; l'origine (l'*Ur-ein*) est déjà duel et ambivalent. Toujours déjà tiraillé dans ses affects, Dionysos

est combat. Il n'est donc ni antérieur ni extérieur à son « ennemi » Apollon. Dionysos et Apollon apparaissent et entrent en scène en même temps ; chacun suscite et éveille l'autre ; chacun est le double et le traître de l'autre. S'ils se font la guerre et rivalisent entre eux, c'est que chacun est pour l'autre ce qu'il doit défier, vaincre sans doute, mais, en même temps, maintenir face à lui. Voyons plus précisément comment. Examinons les deux grandes inventions artistiques des Grecs : l'épopée et la tragédie, toutes deux alliance singulière de ces deux figures que sont Dionysos et Apollon.

Considérons, d'abord, *l'épopée*. L'épopée rend la vie humaine vivable en la faisant vivre par des dieux ou des héros. Vécue par immortels interposés, la vie devient vivable et doublement vivable. L'épopée présente l'image d'une vie supérieure et transfigurée, frappée du sceau de la grandeur et de l'immortalité. En d'autres termes plus nietzschéens, Apollon l'a emporté en retournant Dionysos contre lui-même. Que dit, en effet, la vie ? Que dit Dionysos (ou son compagnon Silène) ? : « Le bien suprême, il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas être, de n'être rien. En revanche, le second des biens, il est pour toi – et c'est de mourir sous peu ³⁶. » Comment se maintenir en vie face à une telle vérité ? Comment résister à la séduction du néant ? En retournant la séduction contre elle-même, en médusant la méduse, en prélevant sur le poison du non-être une force qui rivalise avec lui, en présentant un « non-être supérieur » apte à rendre la vie vivable, voire immortellement vivable. L'épopée invente un monde, le « monde des Olympiens », monde clair et serein, où douleur et mort sont, non pas bannies, mais transfigurées au point « que retournant la sagesse du Silène, on pourrait dire [de l'homme homérique] que pour lui, le mal suprême est de mourir sous peu, et le second des maux d'avoir à mourir un jour ³⁷ ». C'est donc moins Apollon, la belle forme, la belle image, qui protège de la force destructrice de Dionysos que la capacité qu'eurent les Grecs de méduser la méduse dionysiaque : « La figure orgueilleusement érigée d'Apollon les protégea des excitations furieuses dionysiaques, lui à qui la tête de Méduse ne pouvait opposer aucune puissance plus dangereuse que celle grotesque et brutale du dionysiaque ³⁸. »

36. NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 3, p. 36.

37. *Ibid.*, p. 37.

38. *Ibid.*, § 2, p. 33, trad. modifiée.

Résister à la Méduse en la médusant est cependant risqué. Figé, geler, glacer, arrêter le mouvement de la vie destructrice, c'est courir le risque que le « mort ne saisisse le vif ». Comme on le voit dans la statuaire dorique grecque, l'immortalité, la fameuse « sérénité », est ambivalente. Faut-il dire que, puisqu'il y a œuvre, la vie l'a emporté sur la mort ou que la vie est désormais à l'image de la mort : pâle, cadavérique, inerte, sans...vie ? Quoi qu'il en soit, les Grecs inventèrent quelques siècles plus tard une autre forme artistique : la *tragédie*. Envers de l'épopée, la tragédie *ne résiste pas* à Dionysos : c'est bien plutôt Dionysos qui *résiste* à Apollon dans le moment même où il l'appelle et le convoque. Dionysos fait croire à Apollon qu'il est le maître du jeu, et alors même qu'Apollon triomphe, par une ruse supérieure, Dionysos le mine, le sape et l'attire à lui.

Le héros tragique chante la douleur du monde et la détresse de l'existence. Le spectateur y prend plaisir grâce à et malgré sa dignité et sa sérénité. À l'inverse de l'épopée, la tragédie ne transfigure pas la souffrance humaine, elle la souligne et la radicalise. Elle requiert des figures à peine individualisées et sans formes nettes, plutôt des vagues silhouettes (masquées, on le sait, chez les Grecs) destinées à happer le spectateur et l'auditeur et à l'emporter au-delà de lui-même. Nommons Apollon la belle forme. À vrai dire, il y a là tautologie : la beauté n'est que la forme parvenue à son excellence et sa perfection³⁹. On dira que la tragédie n'installe sur scène que des reflets (*Widerschein*), des surfaces de réflexion (*Spiegelung*), destinés à simultanément éclairer et aveugler le spectateur sur le *fond de la vie*. Le savoir de la tragédie est sage : il apprend à aimer la vie en ce qu'elle a d'invivable. La vie est un tas de sable ou de cailloux dont seule la représentation, la reprise sur scène, le doublon apollinien, préserve du dégoût et du désespoir. « Cette aspiration à l'infini, ce coup d'aile du désir et de la nostalgie, au moment même où culmine le plaisir que nous prenons à la claire et distincte perception de la réalité, nous donnent à penser que [...] nous avons affaire à un phénomène dionysiaque qui, dans le jeu perpétuel de la construction et de la destruction du monde de l'individuation, nous révèle l'effusion d'une jouissance originaire. Ainsi, Héraclite l'Obscur comparait-il la

39. En allemand, la beauté (*Schönheit*) est le trait même de l'apparaître, du paraître (*scheinen*) à la lumière (*Schein*). « Le mot beau entend l'apparaître dans l'apparence d'une première apparition » (HEIDEGGER, *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, trad. modifiée, p. 104).

force formatrice du monde à un enfant qui, en jouant, pose çà et là quelques cailloux ou bien édifie des tas de sable pour les renverser de nouveau⁴⁰. »

C'est donc la vie elle-même, Dionysos si l'on veut, en ce qu'elle pousse inexorablement et poursuit son travail aveuglément et tenacement, qui s'emporte elle-même, est tentée par son au-delà, aspire au néant et à la mort. C'est la vie elle-même qui est mortelle, mortifère, « mortiphore ». La vie porte en elle la mort, comme son vouloir-vivre le plus secret. La mort est son autre nom, le nom insu de ce qui lui est à la fois antérieur et postérieur, son nom de fantôme. C'est donc la vie même qui est amenée, par un tour de plus, par une ruse ou une « volonté » supérieures, à inventer un « pare-mort », à poser une force contraire, Apollon si l'on veut, qui, engloutissant et avalant les forces destructrices dans la belle forme de son paraître (*Schein*), renvoie à la vie « mortiphore » une autre *image* : la même vie, l'unique vie, mais vue sous une autre image, sous un autre point de vue, une vie tout aussi invivable, mais vivante et vraie, une vie non de morts-vivants (la vie de ceux qui mènent une fausse vie), non de vivants-morts (la vie de ceux qui idéalisent et transfigurent la vie), mais une vie de tragiques et tenaces *transvivants*. « Si nous pouvions nous représenter la dissonance faite homme – et l'homme est-il autre chose ? –, cette dissonance aurait besoin pour vivre d'une illusion souveraine qui jetât sur sa nature propre un voile de beauté. Telle est la véritable visée esthétique d'Apollon sous le nom duquel nous rassemblons ces innombrables illusions de la belle apparence qui, à chaque instant, rendent la vie digne d'être vécue et nous incitent à vivre l'instant suivant⁴¹. »

Abandonnons, comme le réclamera Nietzsche dix ans plus tard dans *Ecce homo*, la « métaphysique d'artiste » de *La Naissance de la tragédie*. Abandonnons le lexique schopenhauerien de l'être (*Wesen*) et de l'apparaître (*Erscheinen*), de l'apparence (*Schein*) et de l'illusion transfiguratrice de la beauté, comme celui, nietzschéen, de la vie comme force esthétique (*Kunstkraft*). Et lisons : la vie produit, « appelle à l'existence », simultanément ses conditions de production (et de reproduction) et de destruction « selon la loi de l'éternelle justice » et dans « des proportions de rigoureuse symétrie ». Ayant même origine, ces deux puissances opposées se ressemblent, se miment et s'échan-

40. *La Naissance de la tragédie*, § 24, p. 140.

41. *Ibid.*, § 25, p. 141.

gent. Quel est le nom de la vie ? Dionysos ou Apollon ? Quel est le nom de la mort ? Apollon ou Dionysos ? Chacune des deux puissances est duelle et double. Chacune double l'autre. Et, pourtant, il y a finalement décision : la vie ou la mort, finalement, l'emporte. Ce qui décide de l'issue du combat, voire de la guerre entre les deux puissances, n'est pas la force, la « quantité de force » de chacune, car chacune d'elle dispose de la même force. Ce qui décide est le *tour* utilisé, le *détour* emprunté, le *détournement* opéré ou, si l'on y tient, la *forme* prise. Sera finalement victorieuse et vivante la vie-mort ingénieuse, rusée, tenace, patiente, avisée, celle qui, multipliant les chemins et compliquant les niveaux, retarde le résultat, mais, précisément et pour cette raison, diffère la fin et la mort, et conserve et multiplie ainsi les chances de vie. Tel est le mécanisme, la *méchané*, de la tragédie (mais, on l'a compris, tout art est invention de *méchané*, de « mécanismes »). Le dionysiaque pose en dehors de lui, *expose* un double de lui-même : l'apollinien (c'est là la « force esthétique » dont parle Nietzsche). Ainsi arraché, extrait et détaché du fond de la vie, Apollon compose une surface de réflexion plane et sereine – une « apparence » et un « reflet » –, qui capte dans les filets de sa lumière les forces destructrices dionysiaques. Avalées, englouties, consumées, brûlées, cannibalisées, elles reviennent, non pas « transfigurées », comme le romantisme le souffle à Nietzsche, mais dignes d'être vécues parce que, dans ce mécanisme théâtral de duplication, la vérité s'est écrite en lettres de feu et de cendres : « c'est cela la vie et, parce qu'elle est et n'est que vie humaine, elle est digne d'être vécue aujourd'hui et même digne d'être poursuivie demain ».

La vie est donc l'objet d'une lutte tenace ; plus rigoureusement, elle est toujours arrachée de haute lutte. « *Appris à l'école de la guerre de la vie : ce qui ne me tue pas me fortifie*⁴² ». Ne nous méprenons pas sur le sens de l'expression « guerre de la vie ». La vie est en guerre, oui ! Mais contre elle-même. La vie est l'objet d'un combat entre des forces internes qui ne cessent de se retourner contre elle, et qu'elle doit, en conséquence, *détourner* de leurs fins. C'est pourquoi la vie est non seulement précaire et fragile (la conser-

42. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles*, Œuvres philosophiques complètes, éd. Colli et Montinari, t. VIII, trad. J.-C. Hémery, Paris, Gallimard, 1974, p. 62. Sur ce point, on lira l'excellent article de P. OSMO, « De la vitalité propre aux philosophies de la vie », *Rue Descartes*, n° 11, Paris, Albin Michel, 1994, p. 98-105.

vation, la durée, la persistance, l'installation dans l'être sont mortifères), mais même miraculeuse. Toute forme de vie est une chance, une exception improbable et rare. Dans cette exception, ce n'est pas la vie qui se protège de la mort ou même la surmonte. C'est la « vie-mort » qui s'agence d'une manière ingénieuse et risquée et qui *in extremis* se sauve de la mort. Par un certain côté donc, la mort est l'échec de la vie, comme la guerre l'est de la politique et comme tout désastre est d'abord le signe d'un abandon et d'une défaite de la résistance. Mais, par un autre côté, la mort double et ombre la vie, comme la vie accompagne la mort. De sorte que, quand la vie se retire totalement et que la mort se présente seule et nue, sans son ombre et ses voiles, c'est encore la vie qui parle, une vie humaine et donc une mort humaine digne et sereine. Et tel est bien le sens ultime des tragédies.

Dès lors, l'*intempestif* n'est ni une tâche ni une obligation, mais une propriété du temps et du présent. L'*intempestif* ne saurait se réduire à l'imprévisible, l'improbable, voire à sa pointe extrême, le contretemps, qui retarde ou dérange les plans et les calculs, pas plus qu'il ne saurait s'identifier à l'improvisé, l'inattendu, l'impromptu, le « par surprise ». La surprise et le contretemps troublent et déconcertent, désorientent et désarment. Mais, passé le moment de la surprise, le temps se ressaisit : il reprend sa course. Sans doute même ces inattendus sont-ils anticipables ; ils sont du moins réappropriables ou effaçables. L'*intempestif*, lui, est une structure du temps. Expulsé de sa propre contemporanéité, le présent est « *out of joint*⁴³ ». Au moment même où le regard (la pensée, l'action) se porte sur le temps présent pour avoir prise sur lui, il n'en est pas *contemporain* (*Zeitgenosse*), car le présent n'est pas contemporain de lui-même, pris en étau entre un archipassé (une origine) qui le hante et le contamine comme toute forme temporelle déterminée et un avenir à la fois trop et pas assez « à venir ». Le présent, et en fait quiconque, n'est donc jamais à temps. Le passé vient trop tard (son heure est passée) et l'avenir trop tôt (il n'est pas encore temps), à moins que ce ne soit l'inverse : le passé vient toujours trop tôt (le temps, la génération, n'est pas encore arrivé qui entendra et reprendra l'héri-

43. G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Éd. de Minuit, 1993 ; particulièrement « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », p. 40-42.

tage) et l'avenir, lui, vient toujours trop tard (on le connaissait déjà sous d'autres versions). Le présent n'est donc jamais actuel et ne saurait venir à l'heure, soit qu'il ait un air de « déjà-vu » (de revenant ou de figurant), soit qu'il soit du « jamais-vu » et qu'il ne soit pas reconnaissable comme tel. Le présent est donc lui-même *intempestif*. Aussi peut-il être dit simultanément en retard et en avance par rapport à lui-même. C'est cette conjonction-disjonction de chaque présent qui libère des puissances inédites de *résistance*.

D'un côté, retarder, c'est ne pas répondre « présent » à l'appel, c'est manquer les rendez-vous de l'histoire, c'est désertier les requêtes que notre temps nous adresse, c'est se soustraire aux tâches de notre époque, c'est chercher à reproduire des solutions, c'est-à-dire à reprendre celles qui furent retenues par les époques antérieures parce qu'elles lui correspondaient rétrospectivement. Qu'il soit tragique ou comique, le retard historique est un archaïsme suicidaire et qui se condamne lui-même. L'archaïsme n'est pas intempestif, pas plus qu'il n'est, si on lui préfère un terme spatial, excentrique. Son vrai nom est réactivité, ressentiment et conservatisme. Ce n'est pas l'histoire qui évalue et condamne l'archaïsme : c'est l'être lui-même. Si tout être abrite un contre-être, retarder, c'est refuser la puissance critique et intempestive du temps, c'est maintenir un état d'ores et déjà en voie de dissolution, c'est accepter la distribution présente des dates et des lieux. Nulle invention, qu'elle soit théorique ou pratique, qu'elle soit de la pensée ou de l'action, ne se garde et ne se maintient telle quelle, aucune mémoire ne se transmet si elle n'est pas actualisée dans un nouveau combat, au cours d'une nouvelle invention.

Mais, *d'un autre côté*, retarder, c'est refuser, expressément ou non, d'accompagner le cours de l'histoire et d'avancer au même rythme qu'elle, dans le même sens qu'elle, sous les mêmes formes qu'elle. C'est obstinément rester à la même place et, du même coup, prendre le risque d'être rejeté et abandonné par l'histoire, d'être *à sa traîne*. Ce risque est connu : c'est celui, nous venons de le voir, de la réactivité à défaut de résistance, de ressentiment à défaut de sentiment. Les actions de ceux que l'histoire *traîne* derrière elle sont d'avance vouées à l'échec parce qu'elles ne sont jamais en prise sur et en correspondance avec la situation présente.

Mais ce *risque* est une *chance*. Accusé par l'histoire d'être en retard, on est en état d'accuser l'histoire, de souligner ses traits, d'en débusquer les « documents de barbarie » comme les

indices de « culture » à venir. Laissé de côté par son époque, on est attentif à ses marges et à ses bords, à ses « mauvais côtés » qui, à la fois, démasquent le « bon côté » et indiquent un autre rapport possible aux choses mêmes. Rejeté dans l'ombre, on guette les ombres et les halos qui entourent le présent dans le théâtre du temps. L'ombre n'est pas le négatif, aisément convertissable en positif, du soleil de l'histoire. Elle est son *double*, son écho, sa *traîne* ou son voile. L'ombre n'est pas la vérité insue du soleil ; par suite, elle n'est pas le juste point de vue et la juste position à prendre. Elle est plutôt cette deuxième écriture qui, silencieusement et tenacement, annote le texte. Elle est l'autre nom de cette *ligne de résistance* qui double toute production d'un étant, toute érection d'une forme. Il est impossible de parler ou d'écrire *au nom* de l'ombre, sans qu'une ombre ne se dessine à nouveau et ne nous nargue de son rire juste et méchant. Il est, par contre, possible d'exercer sa *double vue*, d'adopter un double point de vue ou de se déplacer continûment d'un point à un autre, c'est-à-dire de déjouer les règles du jeu auxquelles on joue. Il est possible de résister sans insister à nouveau, sans réoccuper un site. Résister, c'est parier sur la possibilité de détourner les malchances en bonnes chances. Venir après, en deuxième ou en dernier, lorsque les possibilités se rétrécissent ou s'épuisent, comporte un risque : celui de n'avoir pas prise sur le présent et de ne pouvoir y répondre d'une manière juste et ajustée. Mais à qui résiste en se dégrisant le regard et en exerçant sa double vue, ces *quasi-impossibilités* révèlent l'*impossible à vivre* qu'est le présent et elles pointent d'elles-mêmes de tout *autres possibilités* de vie.

CHAPITRE IV

VIE-CONTRE-MORT

Que la résistance soit une stratégie du vivant, voilà ce que révèlent aussi bien la médecine des corps que la médecine des âmes, autant la biologie que la psychanalyse. Mais que montrent-elles au juste ? Lorsque les forces sont *mécaniques*, la résistance désigne la force dont l'action arrête ou ralentit le mouvement d'une autre force. Lorsque, cependant, les forces en présence sont *pulsionnelles*, se transfèrent, se déplacent et se modifient, quelles sont les forces de résistance ? N'est-ce pas la vie elle-même qui, dans son impulsion immédiate, dans son énergie irréductible, dans sa poussée aveugle, résiste à ce qui l'amoin-drit, et, *a fortiori*, la détruit, c'est-à-dire à la mort ? Et la mort n'est-elle pas l'ensemble des forces de destruction : maladie, vieillissement, disparition, auxquelles la vie résiste de toutes ses forces ? Et ce débat ou ce combat n'est-il pas ce qui rend la vie précisément vivante ?

On pourrait, pourtant, affirmer également le contraire. La mort est une force obscure, tenace et butée, sans fin précise et déterminée, d'une puissance redoutable qui résiste à toute modification et à toute mutation. Mieux, cette force d'inertie est à l'œuvre dans les mouvements les plus grands et les déplacements les plus vastes. La mort, partout, rôde et ruse : elle s'empare des autres forces pour les retourner et les détourner ; peut-être même est-elle la force elle-même. Dans ce jeu retors et pervers que jouent à deux et à jamais la vie et la mort, nul ne peut identifier clairement les parties et seule l'issue, elle-même fragile et précaire, peut décider, après coup, quelle était la nature de la force qui, à tel moment, l'emportait et résistait.

Santé et maladie.

Entre Xavier Bichat et Claude Bernard, entre l'auteur de « La vie, c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » et l'auteur de « La vie, c'est la mort ; la vie, c'est la création », la modernité semble avoir tranché en faveur du second. À Bichat, accusé et de vitalisme et de physicalisme¹, elle préfère et opte pour Bernard, le penseur du vivant comme tel, du vivant qui évolue et se modifie soit à travers les espèces soit au cours de sa propre vie (santé-maladie, développement-déclin).

La décision fut prise vers le milieu du siècle. En 1943, paraissait un livre décisif : *Le Normal et le Pathologique* de Georges Canguilhem. L'ouvrage était décisif parce que juste : il parvenait à rendre compte simultanément de l'expérience du malade et de la pratique scientifique ; il rendait possible la médecine moderne en *conjoignant*, à savoir en *disjoignant*, deux énoncés. Le premier, fondateur de toute physiologie et en cela bernardien, affirmait la continuité entre le « normal » et le « pathologique », entre la vie et la mort, toutes deux propriétés du vivant en général, et le deuxième, l'hétérogénéité entre le « normal » et le « pathologique », entre la santé et la maladie, deux états distincts parce que également normaux du vivant en particulier.

On ne peut parler de santé et de maladie qu'en s'appuyant *d'abord* sur l'expérience du malade, puis sur la clinique. Si la physiologie révèle une lésion qui n'handicape pas le patient et ne diminue pas ses possibilités de vie actuelles, ce n'est pas elle qui a raison, mais le patient. Si, placé dans un autre milieu, ce même patient éprouve des difficultés, voire des impossibilités à changer sa vie, c'est-à-dire ne peut puiser en lui de nouvelles possibilités de vie que la lésion précisément a endommagées, et vient pour cela consulter le médecin, alors c'est la clinique qui a raison, la physiologie dévoilât-elle après coup le diagnostic. Comme Canguilhem le tient, avec Merleau-Ponty, de Goldstein, la maladie est un comportement, elle se dit d'un organisme qui n'est pas malade, mais *se sent* malade. : « Il est médicalement incorrect de parler d'organes malades, de tissus malades, de cellules malades. La maladie est un comportement

1. A. PROCHIANTZ, *Claude Bernard, la révolution physiologique*, Paris, PUF, 1990, p. 98 et « Le matérialisme de G. Canguilhem » dans *Georges Canguilhem. Philosophe, Historien des sciences*, Actes du colloque Canguilhem, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1993, p. 271.

de valeur négative pour un vivant individuel, concret, en relation d'activité polarisée avec son milieu². »

C'est que le vivant est moins une forme close qu'un ensemble évolutif. Il est actif, ou, comme le répète Canguilhem, *normatif*. Il négocie avec son milieu pour trouver un équilibre plus ou moins stable et protecteur. Il calcule ses marges de manœuvre, il confronte ses capacités au milieu auquel il est affronté pour mieux remanier et les problèmes qui lui sont posés et les réponses qu'il peut fournir, de sorte qu'il faut réécrire la formule de Marx : loin que l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre, elle, ou plutôt le vivant, « multiplie d'avance les solutions aux problèmes d'adaptation qui pourront se poser³ ». Intelligence et plasticité caractérisent l'organisme qui n'est pas un assemblage d'organes, mais une forme ou une configuration. Des papillons aux yogis en passant par le corps de l'ouvrier, l'organisme prouve sa capacité à inventer des formes de vie qui ne sont pas seulement normales pour celui qui les vit, mais qui sont ouvertes et ingénieuses. Vivre, c'est détourner un obstacle prévu ou imprévu, c'est surmonter une résistance inattendue. Même dans la maladie où l'organisme se crispe et se raidit pour préserver le peu d'équilibre qui lui reste, le vivant invente encore : le malade vit avec sa maladie une relation dont nul ne peut savoir qui s'adapte à l'autre, qui capte et saisit l'autre. Le vivant a de « l'allure » : il assemble des traits plus ou moins stables, plus ou moins réguliers, plus ou moins libres, plus ou moins inventifs qui donnent à une santé et à une maladie une allure déterminée et singulière.

Pourtant, certaines maladies – à moins que ce ne soit la maladie comme telle – sont catastrophiques et n'ont plus du tout d'allure. « Maladies de l'adaptation », elles révèlent un mauvais calcul, un ajustement inadéquat parce que trop rapide ou trop lent, parce que impatient ou trop prudent. Privé de marges suffisamment amples, l'organisme s'emporte et s'entête et institue des « normes négatives » qui se retournent contre lui. C'est que, pour Canguilhem, la maladie, « comportement à valeur négative », est l'état *répulsif* du vivant. Redoutée, elle l'est moins à cause du mal comme tel qu'à cause des possibles complications. L'organisme malade est *conservateur* : il cherche à maintenir en l'état un équilibre précaire, à résister autant qu'il

2. G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique*, 5^e éd., Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 150.

3. *Ibid.*, p. 199.

peut à tout désordre ou toute perturbation. Certes, l'état pathologique est un état normal, à lui-même sa propre norme : il est une « innovation pathologique ». Mais le malade sait que ses réserves et ses ressources sont réduites, que les « normes de vie » qu'il peut tolérer sont restreintes, que ses possibilités de vie sont rétrécies. En ce sens, les nouvelles constantes pathologiques « sont bien des constantes normales, mais à valeur répulsive, exprimant la *mort* [je souligne] en elles de la normativité ⁴ ». La santé, elle, est moins un état du vivant, fût-il *propulsif*, que l'expression du *vivant* comme tel, comme « activité polarisée de débat avec le milieu qui se sent ou non normale, selon qu'elle se sent ou non en position normative ⁵ ». Elle est la vie même : expansive et institutrice de normes de vie. L'organisme sain n'est pas un organisme qui n'est pas malade, mais qui, s'il le devient, s'en relève et modifie irréversiblement son nouvel équilibre. Au contraire de l'organisme malade conservateur, il est souple, plastique et conquérant : il « cherche moins à se maintenir dans son état et son milieu présents qu'à réaliser sa nature ⁶ ». S'il n'y a pas une norme de vie, mais autant de normes que de rapports stabilisés possibles avec son milieu, si la vie n'est pas un être ou même un état, mais une pluralité d'allures, reste que la vie sait faire la différence entre comportements « propulsifs » et comportements « répulsifs », qu'elle préfère la santé à la maladie et que, d'une manière générale, tout vivant prend le parti de la vie.

Claire et forte, la thèse de Canguilhem est pourtant ambiguë : elle oscille entre deux idées de la vie ⁷. D'un côté, la vie est élan et création, valeur et valorisation. L'organisme est naturellement rétif à la maladie et rebelle à la douleur. La maladie est une possibilité *négative*, mais jamais privative, du vivant. Elle est comme un obstacle que s'offre la vie pour y mesurer ses potentialités, car la vie aspire à la santé comme à sa plénitude : elle ne connaît pas de contraire. Ainsi se comprend la formule de Leriche que Canguilhem s'approprie et répète à l'envi : « La santé est la vie dans le silence des organes. » La santé est silencieuse, comme, dans un État libéral bien organisé, la règle est inconnue et l'ordre invisible à ceux qui y obéissent. Elle est la vie dans toute son expansion et sa sûreté de soi

4. *Ibid.*, p. 137.

5. *Ibid.*, p. 153.

6. *Ibid.*, p. 132.

7. On ne s'interrogera pas ici sur le Canguilhem d'après 1966, c'est-à-dire d'après la découverte de l'ADN et du « structuralisme » d'Althusser et de Foucault.

qui peut s'offrir le luxe de garder discrets ses mécanismes, ses exigences, ses contraintes et de ne les rendre manifestes que quand ils sont transgressés. Ainsi, Canguilhem réussit-il ce pari d'esquiver la maladie et d'escamoter la mort.

D'un autre côté (côté que Canguilhem, il est vrai, ouvre, mais n'arpente pas jusqu'au bout), insister sur l'invention normative du vivant, c'est souligner qu'il n'y a nulle adaptation *juste* au milieu. Le vivant oscille entre le trop ou le pas assez d'adaptation. Être sain ou bien adapté, c'est être *suradapté*. C'est vivre dans le luxe biologique et n'actualiser que certaines de ses virtualités. Être malade, à l'inverse, c'est être *sous* ou pas adapté, c'est agencer, avec des trucs et des ficelles plus ou moins grossières, un dispositif à l'équilibre précaire. Plus que la santé, la maladie pousse à l'invention de stratagèmes et le conservatisme propre à l'organisme malade pointé par Canguilhem en est l'une des facettes : il s'agit de mimer la mort pour la déjouer. C'est la maladie, bien plus que la santé, qui révèle que la vie est un combat avec elle-même. Mieux, la ligne sépare moins la santé et la maladie qu'elle ne traverse cet agencement singulier et toujours bancal qu'est le vivant. Si la vie est la capacité de répondre de manière inventive aux menaces qui l'assaillent, c'est que la menace est interne et immanente à la vie, que la vie est menaçante et menacée et que les différentes « allures de la vie » sont les diverses combinaisons que peuvent inventer les différentes forces vivantes.

Dès lors, la formule si vilipendée de Bichat, « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », prend tout son sens. On a voulu y voir, à commencer par Bernard, l'énoncé d'une lutte entre principe extérieur physique ou principe d'inertie et principe intérieur ou principe vital : ainsi, la vie serait ce qui, dans le vivant, résiste au physico-chimique, porteur de mort. Proposition qui n'est pas seulement obscure, mais absurde. Bernard a beau jeu de résister à cet antagonisme entre « forces extérieures générales » et « forces internes ou vitales » et, à la lutte ainsi dessinée entre deux êtres, la vie et la mort, à la scène théâtrale où se disputeraient deux figures, de préférer la dualité et l'union, la distinction et l'enchaînement des forces. Loin que le vivant soit affronté à un « milieu cosmique » face auquel il devrait faire prévaloir ses droits, le vivant vit dans et par le milieu. Le *milieu* extérieur et intérieur (on reconnaît là un des concepts majeurs introduit par Bernard) constitue le *lieu* du vivant et le vivant n'est que l'ensemble des adaptations à la fois conflictuelles et harmonieuses d'un organisme

à son milieu. « Pour nous, la vie résulte d'un conflit, d'une relation étroite et harmonique entre les conditions extérieures et la constitution préétablie de l'organisme. Ce n'est point par une lutte contre les conditions cosmiques que l'organisme se développe et se maintient ; c'est tout au contraire par une adaptation, un accord avec celles-ci ⁸. » On comprend l'hostilité de Bernard envers Bichat. L'unité profonde de tous les phénomènes physico-chimiques commande pour Bernard la continuité entre le minéral et l'organique, entre le végétal et l'animal, c'est-à-dire aussi bien entre le vivant et l'inerte qu'entre le normal et le pathologique. La maladie n'est pas un mal qui survient à l'organisme, mais l'altération (exagération, amoindrissement ou annulation) d'une fonction physiologique normale. De même, la mort, c'est la vie à des variantes quantitatives ou à des degrés près : « la vie, c'est la mort ».

La formule est cependant équivoque. On peut, avec Canguilhem, distinguer continuité et homogénéité. Si la mort n'est qu'une fonction altérée de la vie, alors la maladie en est une des possibilités : une dysharmonie avec le milieu qui n'est pas anormale. En conséquence, Bernard et Canguilhem ne sont pas en contradiction. On peut affirmer avec le premier, qu'« il ne faut pas faire [de la santé et de la maladie] des principes distincts, des entités qui se disputent l'organisme vivant et qui en font le théâtre de leurs luttes. Ce sont là des vieilleries médicales. Dans la réalité, il n'y a entre ces deux manières d'être que des différences de degré : l'exagération, la disproportion, la dysharmonie des phénomènes normaux constituent l'état maladif ⁹ » et, avec le second, bernardien accompli, affirmer en même temps que la maladie est une réaction nouvelle, une innovation singulière puisque le vivant est un jeu d'adaptation, d'accord discordant avec un milieu mobile et fluctuant. Et, on peut même, avec Prochiantz, entendre l'affirmation « la vie, c'est la mort » encore plus radicalement. Si, comme le dit Bernard, « au point de vue de la matière inorganique, on admet avec raison

8. C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, introduction de G. Canguilhem, Paris, Vrin, 1966, p. 28. Il n'est pas sans intérêt de noter après CANGUILHEM, (« Claude Bernard et Bichat » *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983, p. 158) que « alors que les métaphores de Bichat sont empruntées à l'art de la guerre », celles de Bernard « sont importées du droit constitutionnel ». La seule « force vitale » que Bernard pourrait admettre serait une force législative qui, conformément à la séparation des pouvoirs dans un État libéral bien organisé, dirige, mais n'exécute pas. Pour Bichat, au contraire, la vie est combat décidé et exécuté.

9. C. BERNARD, *Leçons sur la chaleur animale*, Paris, J.-B. Baillière, 1876, p. 391, cité dans *Le Normal et le Pathologique*, p. 36.

que rien ne se perd et que rien ne se crée, au point de vue de l'organisme, il n'en est pas de même. Chez un être vivant, tout se crée morphologiquement, s'organise et tout meurt, se détruit¹⁰ ». C'est la nutrition qui manifeste, pour Bernard, exemplairement ce processus de composition-décomposition : destruction organique, réparation par assimilation et destruction du milieu extérieur et intérieur, recombinaison des tissus. Mais c'est aussi le développement des organes et de l'organisme qui, évident lors de la formation de l'embryon, se poursuit d'une manière moins visible chez l'être achevé : la structure morphologique invariable ne doit pas dissimuler le processus de remplacement continu d'éléments du corps assuré par les gènes de développement et qui n'est autre que la poussée continue du vivant¹¹. Le vivant « pousse » : il croît et persévère indéfectivement.

Il est alors clair que, si « la vie, c'est la mort », c'est la mort qui disparaît comme telle. Inversement, seule l'affirmation, propre à Bichat, que le vivant est le lieu d'une lutte entre la vie et la mort, dont nul ne sait qui résiste à l'autre, sauve et la mort et la vie. Mais de quelle guerre et de quel antagonisme s'agit-il pour Bichat ? Il est vrai que son propre commentaire dans *Les Recherches physiologiques sur la vie et la mort* est confus : « Tel est, en effet, écrit-il, le mode d'existence des corps vivants que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux ; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle ; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie¹². » Bichat, à vrai dire, confond deux luttes ou deux conflits. Le premier, propre aux « vitalistes » avec lesquels Bichat s'accorde pour une part encore, est le conflit supposé entre la loi qui gouverne les corps physiques et qui concerne leur repos et leur mouvement et la loi qui gouverne les corps organiques, loi de composition-décomposition (naissance, altération, mort) qui concerne leur être intérieur. Or, ce conflit affaiblit les corps organiques, et

10. C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 39.

11. A. PROCHIANTZ, *Claude Bernard, la révolution physiologique*, p. 103-105 et *La Biologie dans le boudoir*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 99-101.

12. X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Éd. Pichot, Paris, Flammarion, GF, 1994, p. 58. Dans son *Discours sur l'étude de la physiologie posthume* de 1803, Bichat est encore plus clair : « Il y a une lutte, un effort continué entre les lois physiques et organiques ; sans cesse les unes sont modifiées par les autres » (dans *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, p. 299).

particulièrement les complexes qui dépendent davantage que les simples du milieu extérieur (comme c'est le cas dans la nutrition et la respiration). Ce jeu d'action et de réaction à somme nulle entre forces mutuelles est défavorable aux forces réceptives. Il faut donc, pour expliquer le vivant, poser que celui-ci dispose d'une force de résistance interne. Cette *résistance* est la vie même.

Mais Bichat superpose à ce premier conflit un autre conflit qui seul donne sens à cette résistance. Le jeu du vivant est celui de la vie et de la mort *interne* au vivant. Car le vivant n'est pas seulement mortel par distinction d'avec l'inorganique. Il est le nom donné à cet agrégat singulier et complexe de forces telles que certaines, au vu de leurs combinaisons, résistent aux poussées des autres. À vrai dire, c'est l'*Anatomie générale* qui seule permet de comprendre la formule célèbre qui ouvre les *Recherches*, d'une année antérieure. Définir la vie, c'est, en effet, pour Bichat, substituer à « la vie en général » l'étude des propriétés vitales des systèmes organiques, et donc, en fait, de leurs différents organes, c'est-à-dire – si l'on poursuit la régression –, de ces systèmes simples que sont les tissus, puisque un organe n'est qu'un assemblage de tissus. « Analyser avec précision les propriétés des corps vivants [...], établir des caractères distinctifs pour ces divers tissus, montrer que chacun a son organisation particulière comme il a sa vie propre [...], voilà la doctrine générale de cet ouvrage ¹³ », écrit Bichat dans la Préface à son *Anatomie*. La découverte du tissu par Bichat est, en fait, double.

D'une part, les tissus étant des éléments simples qui possèdent leur organisation propre et une structure invariable, quel que soit l'organe qu'ils composent, ils possèdent une vie propre. L'organisme a donc moins *une* vie que *des* vies (Bichat dénombre vingt et un tissus : le cellulaire, le nerveux, l'artériel, le fibreux, le muqueux, le pileux...), vies partielles et multiples, locales et plurielles. Par suite également, il connaît des altérations partielles et des morts locales : la vie organique est d'ailleurs intermittente, comme l'attestent le sommeil ou la suspension provisoire de certaines fonctions. Si, pour Bichat, comme le note Bernard, « la vie est partout et nulle part en particulier ¹⁴ », si la vie est disséminée et dispersée, alors on peut

13. X. BICHAT, *Anatomie générale*, dans *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, p. 214.

14. C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, p. 8.

se poser la question de savoir si l'organisme est *un*, si, comme le dira Canguilhem en bernardien accompli, la maladie est une et globale au point qu'« il est médicalement incorrect de parler d'organes malades, de tissus malades, de cellules malades » ou bien, comme le soutient Bichat, si l'organisme est pluriel et disparate, s'il est traversé de forces multiples et croisées, s'il est le support de flux tantôt convergents tantôt divergents au point que vie et mort ne désignent qu'un état provisoire et précaire d'un état de forces qui s'amplifient ou au contraire se détruisent mutuellement.

Car, et c'est là la deuxième découverte de Bichat, la vie est bordée par la mort¹⁵. La mort est intérieure à la vie, parce que la vie est variation : altération et déviation. La mort n'a rien de l'inerte ou d'un retour à l'inorganique. Elle n'est pas l'autre du vivant, mais ce qui, dans le vivant, se retourne contre lui à des degrés et sous des formes diverses et qui, à ce titre, est une des possibilités du vivant. Certes Bichat a été tenté de lire le vivant depuis le cadavre, de déchiffrer la vie depuis la mort. Il a cherché dans l'immobilité étale du cadavre d'un corps comme délivré de la fiévreuse agitation de la vie la vérité *et* du sain *et* du malade, *et* du normal *et* du pathologique. L'altération mortelle des tissus fait voir clairement, à la lumière de la dissection, les éléments constitutifs du vivant : la maladie sépare, isole, dissout ce que le vivant enchaîne et unit. Comme l'écrit Foucault, « la maladie analyse spontanément » : « L'anatomie n'a pu devenir pathologique que dans la mesure où le pathologique anatomise spontanément. La maladie, autopsie dans la nuit du corps, dissection sur le vif¹⁶. » Mais « l'ouverture de quelques cadavres » est peut-être moins destinée « à demander à la mort compte de la vie et de la maladie, à son immobilité définitive de leur temps et de leurs mouvements¹⁷ », vise peut-être moins à placer vie et maladie sous le surplomb de la mort qu'à faire entrer la vie dans un devenir ou une variation tels que la mort ou la maladie soient toujours l'ombre portée et la doublure interne de la vie. D'une part, en effet, les morts comme les vies sont partielles, locales et dispersées. La mort peut affecter un

15. Rappelons que les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* sont, comme l'indique le titre, divisées en deux parties *égales*, l'une consacrée aux caractéristiques des *deux vies*, organique et animale (c'est-à-dire simple et complexe) et l'autre aux différents types de mort, c'est-à-dire aux combinaisons possibles des *trois types* de mort : mort du cœur, mort du poumon, mort du cerveau.

16. M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 132.

17. *Ibid.*, p. 149.

ou plusieurs organes simultanément ou successivement (un organe peut être mort et un autre vivre encore), elle peut affecter tel tissu mais non l'organe entier, de sorte que si elle se généralise à l'organisme, elle sera seulement un nom global donné à plusieurs morts successives et distinctes : « Puisque les maladies ne sont que des altérations des propriétés vitales et que chaque tissu est différent des autres sous le rapport de ces propriétés, il est évident qu'il doit en différer aussi par ses maladies. Dans tout organe composé de différents tissus, l'un peut être malade, les autres restant intacts ; or c'est ce qui arrive dans le plus grand nombre de cas ¹⁸. » D'autre part, et en conséquence, la maladie est une singularité vivante. Elle est moins une force globale qui attaquerait l'intégrité et la plénitude de la vie qu'une déviation déterminée de la vie, qu'une vie déviante : il existe une vie propre du cancer ou de la phtisie, une vie du tissu cancéreux ou de l'inflammation nerveuse, etc. Chaque affection a sa trajectoire propre, son trajet et son développement, sa durée et sa vitesse spécifiques, comme elle suscite une sensation et une souffrance singulières ¹⁹.

Ainsi, vie et mort sont à la fois plus et moins intriquées, plus et moins nouées que ne le pensait Canguilhem à la suite de Bernard. Par un certain côté, vie et mort sont distinctes et autonomes, elles filent sur des lignes divergentes. La ligne de l'une est expansion, accroissement, complication, multiplication, liaison, etc. ; la ligne de l'autre est repli, diminution, simplification, soustraction, déliaison, etc. La maladie n'est pas l'infirmité, le handicap, la restriction, sous l'effet d'une lésion, de la plasticité, de la souplesse, de la vivacité de l'organisme ²⁰. Elle n'est pas un signe ou un symptôme, une expérience ou une épreuve, une alerte ou un danger : elle est un coup porté, le coup lui-même peut-être. Elle est la voix non de la finitude ou de la mortalité, mais de la mort, c'est-à-dire de puissances destructrices, déliaisantes et dissociatrices. La formule : « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » indique bien que la mort n'est pas ce à quoi la vie est *exposée*, mais plutôt ce à quoi elle *s'oppose*, comme à sa hantise et son propre dehors, avec l'énergie du désespoir et la ruse de son impuissance.

18. X. BICHAT, *Anatomie générale*, p. 257-258.

19. *Ibid.*, p. 265.

20. Les maladies présentes dans *Le Normal et le Pathologique* sont toutes de type lésion, augmentation (hyperglycémie, hypertension, etc.) ou diminution (hypo-) d'un taux ou d'une constante. Elles handicapent, mais ne sont jamais mortelles.

Par un autre côté, qui est en fait le même, vie et mort sont indistinctes et indiscernables. Comment savoir si tel organisme est actuellement vivant ou sain, si les morts ou les maladies sont multiples et disséminées ? Quand ces multiples font-ils consistance ? Quand est-on mort ? Quand naît-on à la vie ? Quand est-on malade ? Quand est-on guéri ? En 1943, Canguilhem ignorait les mécanismes de reproduction cellulaire et le schéma à double hélice de l'ADN et, dans les hôpitaux, l'attention n'était pas dirigée vers les déviations de la duplication cellulaire (cancer) ou du système immunitaire (sida). Aujourd'hui, ces maladies omniprésentes révèlent à l'envi que la mort est une possibilité immanente et interne du vivant et que la résistance à la mort est la condition de possibilité et d'impossibilité de la vie.

Hostilité et hospitalité.

Mettons-nous donc à l'école de l'immunologie et de la cancérologie qui donnent sa plus grande vérité à la formule de Bichat. L'immunologie, en ce qui la concerne, avance plusieurs propositions.

Le vivant n'est ni un équilibre homéostatique ni une autorégulation. C'est un champ de bataille où s'affrontent actions et réactions parfois d'ailleurs indiscernables. C'est un jeu fin et partiellement réglé de résistances et de résistances à ces résistances. Résister à une bactérie infectieuse et résister à l'implantation d'un greffon mettent en jeu les mêmes mécanismes immunitaires. Or, l'une est condition de la vie et l'autre de la mort de l'organisme. Faut-il dire alors que la vie est résistance à la mort ou, plutôt, qu'elle est une puissance qui retourne ses forces de mort contre elle-même en faveur d'une vie nouvelle ? Soit l'exemple de l'inflammation : elle est simultanément maladie et guérison. D'un côté, elle est un danger pour la vie puisqu'elle signe l'entrée dans l'organisme d'agents infectieux, mais, de l'autre, elle est une issue et un combat gagné par la vie, puisque l'inflammation naît de l'afflux de « macrophages » ou leucocytes heureusement nommés « phagocytaires », toutes cellules qui séduisent, encerclent et circonviennent l'ennemi dont il ne reste bientôt que des restes cannibalisés sous forme de pus²¹. La santé n'est donc qu'un mode d'activité des

21. Voir G. FABIANI, *Les Défenses de l'organisme*, Paris, PUF, 1984, p. 9-19.

organes : jamais leur silence ne vient à bout du bruit tumultueux et de la tourbe du vivant. Le pus est-il le reste chu du poison ou un surplus de force indissociablement active et destructrice ? La contraction, la rougeur, l'échauffement, la fièvre, tous ces traits de l'inflammation ne sont-ils pas le signe de la flamme et de l'énergie que et qui brûle le vivant ? Peut-on affirmer, avec Canguilhem, que le vivant prend toujours le parti de la vie ? S'il est vrai que l'enfant, à la naissance, est exposé sans défenses à la vie, que faut-il expliquer : le fait d'être malade ou celui d'être sain ? La maladie perturbe-t-elle et désorganise-t-elle le vivant ou le vivant ne désigne-t-il qu'un agencement plus judicieux, plus intriqué et plus compliqué, plus subtil et plus plastique que le malade ou le mort ? N'y a-t-il pas une technique et une tactique du vivant ?

Plutôt que s'affronter à ces questions, les immunologistes contemporains, fascinés par la cybernétique et les neurosciences, ont cru pouvoir abandonner le schéma archaïque de la phagocytose pour celui de la reconnaissance et de l'identification. Finie l'époque où l'organisme devait mener une guerre carnivore pour défendre et sauver l'intégrité de son territoire. Dépassée l'idée que le vivant devait sa vie à un échange conflictuel avec son milieu notamment lors du cycle nutrition-digestion-excrétion. Désormais le vivant est paisible ; il abrite des machines intelligentes aptes à percevoir des perturbations, à les traiter en les séquençant comme des informations, à les connecter avec d'autres informations mémorisées et ainsi à enclencher une série de réactions soit positives (stimulantes) soit négatives (inhibantes). L'organisme est un système de contrôle et de surveillance de données qui permet d'identifier et de reconnaître une information. Les capacités immunologiques, comme les capacités génétiques ou neuronales, consistent à savoir accumuler des informations, à les stocker et à les mémoriser, puis à les transmettre et à les communiquer selon des voies précises de circulation. Le système immunitaire, pour sa part, doit pouvoir identifier l'étranger et reconnaître l'ennemi pour le fixer, le capter et le neutraliser, c'est-à-dire y répondre de manière spécifique et ciblée. Les maladies seraient des maladies auto-immunes : des maux de l'identification. Erreur de calcul, faute logique, incorrection syntaxique : les cellules immunocompétentes confondraient le soi et le non-soi et seraient incapables de distinguer le propre et l'étranger. La surveillance et la défense affolées ou paralysées sous l'effet d'un virus, par exemple, se retourneraient contre elles-mêmes et s'attaqueraient

à elles-mêmes. Selon une formule devenue désormais célèbre, « le malade ne défend pas son foie, mais se défend contre son foie ». Soigner et guérir, dès lors, consistent à renforcer les défenses du « soi », soit en les stimulant (par exemple, par l'interféron ou l'interleukine qui, produits par les leucocytes, stimulent les cellules tueuses spécifiques d'une tumeur), soit en supprimant leur contre-défense (par exemple, par la corticothérapie ou par l'irradiation qui abaissent le taux des anticorps et donc le rejet du greffon ²²). L'immunisation devient, alors, un cas exemplaire de l'auto-organisation ou de l'autorégulation du vivant. Elle met en œuvre les capacités nécessaires, propres à tout système intelligent autorégulé, pour identifier les sources de perturbation, d'instabilité et de désordre, pour activer les processus requis pour les régler et les régulariser : pour soit revenir à l'équilibre initial (à la santé), soit augmenter et compliquer l'organisation du système (acquisition d'une immunité).

Pourtant, on peut penser, hors modèle cybernétique, la stratégie immunitaire du vivant. Le vivant est moins un système qu'un réseau ou une toile d'araignée et sa résistance (dont l'immunisation n'est qu'un cas parmi d'autres) est moins la mise en œuvre d'une compétence que l'exercice d'une stratégie. La multivalence respective des antigènes et des anticorps, la complexité et la plasticité des réseaux mis en jeu, produisent nécessairement à certains moments des nœuds, des conjonctions hétérogènes, des conjonctures imprévues à l'issue aléatoire. Le sida est là-dessus significatif. On présente communément cette maladie comme le dérèglement en acte, de proche en proche, de toute la machinerie immunitaire, au point que le nom de cette maladie n'est pas celui du virus qui en est la cause, mais l'inverse : le virus a pris le nom de la maladie (SIDA : Syndrome d'immunodéficience acquise). Certes, ce virus possède un enzyme lui permettant d'utiliser l'ADN parasite pour fabriquer son propre ADN. Ainsi s'intègre-t-il au génome des lymphocytes T, se fixe-t-il grâce à une protéine qu'il fabrique sur le récepteur des « cellules-helpers » (sous-groupe des lymphocytes à fonction immunitaire auxiliaire), parasite-t-il les cellules-souches de la moelle (qui fabrique les lymphocytes et donc les anticorps), dérègle-t-il

22. On notera l'analogie avec le freudisme américain des années soixante qui stipulait que la cure devait non analyser les résistances, mais les surmonter en renforçant les défenses du patient contre les attaques intérieures ou extérieures, en « solidifiant » son soi par identification avec le soi fort de l'analyste.

également les lymphokines, ces substances secrétées par les lymphocytes en vue d'activer les cellules dites *natural killers* (*sic*), c'est-à-dire ces cellules lymphoïdes qui détruisent les virus sans avoir besoin d'anticorps etc²³. En définitive, le rétrovirus VIH introduit des failles et, par suite, est cause de déficits dans le système immunitaire. Mais, à raisonner en termes de système, n'y a-t-il pas circularité ? Qu'a-t-on expliqué en parlant de « cellules-auxiliaires » ou de « cellules-tueuses » du système immunitaire ? Certes, il y a un virus et une maladie. Mais le virus est-il isolable de ses variétés et y a-t-il une ou plusieurs maladies²⁴ ? Les différentes infections qui frappent le malade prennent-elles place dans un système linéaire et séquentiel ou se rencontrent-elles plutôt par croisement, segmentation et transversalité ? Peut-on distinguer « la maladie comme telle » (le sida) et « les maladies opportunistes » qui, extérieures à la maladie, ne se grefferaient sur l'organisme que parce qu'il serait sans défense ? Peut-on isoler un virus de ses commensaux et, d'une manière générale, le parasite de son hôte ? Car le virus VIH non seulement se comporte en parasite aux dépens de l'ADN de la cellule hôte, mais en bricoleur qui fabrique son propre ADN à partir d'éléments de l'ADN hôte. Plus donc que la preuve d'une chaîne immunitaire qui ne connaîtrait que l'alternative autorégulation-catastrophe, le sida est l'exemple de ce jeu stratégique complexe d'un vivant composite et hétéroclite avec un dehors soumis à variations, voire à mutations. En témoigne le fait, décisif pour le malade, mais secondaire pour le biologiste, d'une présence du virus (séropositivité) et d'une absence de symptôme. Le biologiste qui ne connaît que la séquence simple et linéaire cause-effet est contraint d'inventer un nouveau syntagme, à vrai dire absurde : « maladie sans symptôme déclaré », et compte la vie du patient à rebours, à partir de l'apparition programmée du symptôme. Le patient, lui, à juste titre, nie qu'il soit malade et se déclare en bonne santé tant qu'il ne souffre pas. Il vit et survit parce qu'il joue avec sa maladie : il la surveille, l'a à l'œil, la prend à contre-pied, l'anticipe, la piège, lui joue des tours, la tourne, la retourne ou la contourne, bref il élabore un dispositif où au clivage dehors-dedans se substitue une stratégie malade-maladie qui a pour nom *résistance*.

23. A. M. MOULIN, *Le Dernier Langage de la médecine*, Paris, PUF, 1991, p. 429.

24. *Ibid.*, p. 429-430.

Qui dit résistance, dit, d'une certaine manière, *grandeur négative*. Toute grandeur « positive », l'antigène, a son double dans une grandeur « négative », l'anticorps. Mais l'anticorps pose autant de problèmes qu'il en résout. Ainsi lors d'une vaccination, seule une vaccine – un poison issu d'une souche animale et affaibli par son transfert sur un autre support (humain) – immunise celui-ci ; l'inoculation d'un bacille évidemment le tue. De même la médecine connaît des substances chimiques capables de détruire des cellules malignes (cancéreuses), mais qui détruisent simultanément les cellules saines de même structure. D'une manière générale, des doses toxiques massives tuent la cellule en paralysant ses défenses et, inversement, des doses trop minimes n'empêchent pas sa division, c'est-à-dire ne parviennent pas à activer la réponse immunitaire attendue. Pourtant la quantité n'est pas décisive en l'affaire parce que anticorps et antigène sont des grandeurs positives ou négatives selon la stratégie adoptée au vu de la situation par le vivant ²⁵.

Anticorps et antigène sont, en effet, moins dans un rapport de face-à-face, d'opposition et d'affrontement que de double et de miroir *asymétrique*. Par un certain côté, moléculaire, ils sont indistinguables : tout anticorps est nécessairement antigénique pour un autre anticorps, comme le montrent les maladies dites auto-immunes. Mais, par un autre côté, ils sont distinguables selon le site ou le *topos* qu'ils occupent sur les récepteurs cellulaires (d'où la tendance actuelle à substituer les concepts d'épitopes et de paratopes à celui d'anticorps). Le site des épitopes et des paratopes n'est pas fixe et donné une fois pour toutes : il est singulier et mouvant. Aussi vaut-il mieux parler de familles et de parentés fonctionnelles que d'entités substantielles : des affinités ou des parentés entre « topes » et « gènes » s'établissent par appareillage et agrippement mutuels qui peuvent se maintenir un temps, puis se défaire et se recombinaison autrement, sous l'effet d'une perturbation minime dans le voisinage. Mieux, anticorps et antigènes ont des propriétés et des fonctions croisées : tout virus est une mosaïque d'antigènes et les anticorps qu'ils suscitent sont eux-mêmes une autre mosaïque. Aussi bien, l'entrée en scène d'un seul élément (un virus, par exemple), lui-même multiplicité plus ou moins réglée, introduit un écart ou un nœud dans un réseau complexe et fragile dont l'issue, renforcement du nouage ou dénouage plus ou

25. Une réponse immunitaire peut simultanément ou alternativement inhiber une réaction et en amplifier une autre.

moins souple, est partiellement aléatoire. Dès lors la distinction ne passe plus entre des entités et des mécanismes distincts (anticorps *contre* antigènes, immunostimulation *contre* immunodépression), mais entre passivité et activité d'un même geste immunitaire : dans certaines circonstances (virus), des « anticorps » sont « immunostimulants », dans d'autres (greffes), ces mêmes anticorps sont « immunodépresseurs ». Mieux, la réussite d'une greffe (la conservation ou la multiplication des possibilités de vie) tient à un jeu serré et jamais totalement stabilisé de résistance à la résistance. C'est dire que l'immunité est moins la mise en œuvre des défenses naturelles ou acquises de l'organisme qu'une tactique fine et complexe de résistance. Un organisme n'est jamais attaqué ou agressé, il n'a pas à se défendre. Il a à ruser avec ingéniosité et ténacité avec un adversaire également plastique et intelligent.

La cancérologie énonce les mêmes propositions. Les différences entre cellules normales et cellules malignes ne concernent ni leur morphologie ni leur tissu, ni leur structure ni leur fonction, mais, on le sait, leur mode de division et de différenciation, c'est-à-dire leur mode de duplication. Non pas que les cellules cancéreuses prolifèrent d'une manière déréglée et excessivement rapide, mais bien, comme l'avait vu Bichat, qu'elles suivent leur rythme et leur trajet propres indépendamment des lois de leur milieu. Elles s'autonomisent et pullulent sur place, formant une « colonie » au sein même du milieu hôte et, parallèlement, elles disséminent par contiguïté et à distance, traversant des tissus hétérogènes et, simultanément, conservant obstinément et jalousement avec elles leur identité. Les cellules malignes (métastases) migrent, mais n'altèrent pas les tissus traversés et n'interrompent pas les processus vitaux qu'elles rencontrent. Mieux, elles ne produisent rien, mais se reproduisent et se multiplient à l'identique. Qu'on attribue le processus cancéreux à un virus qui supprime ou fait disparaître certaines protéines chargées de la croissance cellulaire ou à une mutation, virale ou non, de l'ADN intervenant dans les circuits régulateurs de l'induction et de la répression enzymatiques²⁶, la possibilité cancéreuse est inscrite dans le processus de production et de reproduction, de duplication et de multiplication de la vie. Se dupliquer, c'est produire des doubles et courir le risque que le double ne soit qu'un clone, que la duplication ne soit pas

26. « Cancer », *Encyclopedia Universalis*, 1968, t. III, p. 871-877.

duplicité, mais identité (répétition à l'identique, reproduction sur place ou ailleurs, dédoublement à l'infini). Vivre, c'est se battre sur deux fronts en même temps, c'est résister tant à la vie qu'à la mort.

On a déjà noté cet étrange état qu'est la séropositivité. Le séropositif n'est ni malade ni sain, il porte en lui des virtualités destructrices avec lesquelles il négocie et bataille : la séropositivité est cet arrangement même. S'il est vrai qu'elle n'est ni vie, puisque celle-ci est menacée dès maintenant, ni sursis, puisque les « long survivals » attestent que la mort peut être indéfiniment différée et finir par arriver de manière « normale », alors la séropositivité est la vie comme *transvie*, à savoir comme stabilisation précaire et provisoire d'un jeu dissymétrique de forces en perpétuel déséquilibre et en constante résistance. Il en est de même de ces malades du cancer qui ne sont ni guéris (puisque nul ne peut assurer que la rémission actuelle vaut guérison) ni malades (puisque actuellement ils sont en bonne santé), et qui sont porteurs de « cellules cancéreuses dormantes ²⁷ » dont on ne connaîtra rétroactivement l'existence que si elles se réveillent et s'activent alors que le patient est encore en vie. Ces « patients » ne sont ni sains ni malades ; mieux, ils résistent à la maladie comme à la santé ²⁸. Ils ne « vivent » pas, mais *transvivent*. Transfusion, transplantation, translation, etc. : la vie n'est pas autarcique et autonome, mais elle traverse et rencontre des flux tantôt convergents, tantôt divergents. Jamais elle n'est protégée, vaccinée, immunisée contre des menaces et des dangers mortels. Bien plutôt se multiplie-t-elle au cas par cas, de manière aléatoire et précaire, au contact des périls qu'elle a la chance ou la malchance de rencontrer. La question n'est pas de savoir pourquoi ou comment on perd ou recouvre la santé, mais bien de savoir comment nommer ce qui, dans la

27. L. ISRAËL, *Vivre avec un cancer*, Paris, Éd. du Rocher, 1992, p. 12 et 111-112. Les cellules cancéreuses dormantes sont des cellules qui ont migré, puis colonisé d'autres organes, mais qui ne se divisent pas faute de rencontrer, dans leur environnement, les facteurs de croissance appropriés.

28. On comprend le *double bind* de la chimiothérapie, la technique anticancéreuse par excellence : comment tuer les cellules cancéreuses, c'est-à-dire empêcher leur division en paralysant leur résistance sans, simultanément, détruire les autres cellules qui, elles, résistent à la prolifération de la tumeur ? Le problème est d'autant plus complexe que la chimiothérapie induit elle-même une résistance des cellules attaquées et révèle ainsi leur plasticité. Nous renvoyons sur ce point aux travaux de D. BELPOMME, notamment à « Diversity of the resistance mechanism to anticancer cytotoxic drugs » (*International journal of biology and medicine*, 1991, p. 465-473). La santé ou le retour à la santé n'est pas la résistance de la vie à la mort, mais la multiplication de résistances à des résistances.

vie, ou dans la santé, y résiste. Car si, d'un côté, c'est la santé qui résiste à la maladie et soit la prévient, soit la surmonte, d'un autre, c'est la santé qui engendre la maladie, voire résiste à la guérison : non seulement le *pharmakon* chimique censé guérir produit d'autres *pharmaka*, c'est-à-dire les déplace, mais la santé n'est elle-même que le nom provisoire d'une stabilisation précaire de *pharmaka* qui se contrent et se déjouent mutuellement.

De cette façon, si, par un certain côté, poison et remède se répondent comme anticorps et antigène, ils ne sont pas pour autant le double ou le doublet l'un de l'autre. Ils sont plutôt en relation d'asymétrie comme l'hôte et le parasite. Bien évidemment, le parasite est l'hôte de l'hôte et inversement, chaque hôte parasite son hôte. La chaîne du parasitage double continûment celle de l'hospitalité comme l'atteste l'étymologie commune²⁹ de l'hostilité et de l'hospitalité. Il faut bien que l'ennemi soit reçu par l'ami pour qu'il y ait rapport d'hostilité. Pas d'hostilité sans réceptivité et donc sans, d'une certaine manière, hospitalité. « Tel est chez lui, écrit Michel Serres, qui, pourtant, est chez moi, c'est mon locataire : ce double locatif est un nid de guêpes, où l'hospitalité réglée passe maintes fois à l'hostilité³⁰. » Le parasite, celui qui passe d'un site à un autre, brouille les frontières et les titres de leurs occupants. Il est l'ombre portée et le traître de l'hôte, comme la cellule maligne est le double de sa cellule-hôte. Le parasite n'est donc pas porteur de mort, pas plus que l'hôte ne l'est de la vie. La mort n'est pas cette force hostile au *conatus* du vivant. Mais il y a mort et puissance mortifère quand l'un capte l'autre en le fixant et l'immobilisant et que l'autre, fasciné et hypnotisé par le premier, abdique et cède à son double et jumeau. Inversement, la vie naît et renaît, vient, advient et revient lorsque l'un séduit et détourne l'autre, quand il réfléchit et emprunte son énergie à l'autre, quand il mime et capte ses forces qu'il lui renvoie métamorphosées et tout autres.

On distinguera donc deux types de capture, la capture par immobilisation et la capture par interruption ; deux types de guerre, la guerre d'attaque et la guerre d'usure ou guérilla. La

29. C'est le même terme *hospes* qui, selon *Le Robert*, a donné aussi bien *hostis* (hostilité ; ennemi et inimitié, eux, sont les antonymes d'ami) que *hoste* (hôte, hôtel, hôpital, hospitalité).

30. M. SERRES, *Le Parasite*, Paris, Grasset, 1980, p. 35. Voir également, J. DERRIDA, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », *Confrontation*, n° 20, *Après le sujet qui vient*, Paris, Aubier, 1989, p. 91-114.

première coupe un rapport et arrête le jeu : affronter et détruire, dévaster et terroriser, telle est sa fonction. Et certes la vie triomphe de la mort par antibiotiques et irradiations : pauvre et triste vie qui ne sait que tuer. Mais la vie sait aussi se faire stratégique et tacticienne, elle sait guerroyer et danser. Elle sait jouer, de manière à la fois tenace et ingénieuse, un jeu dont l'adversaire est donné gagnant parce qu'il en a fixé les règles. Le maître du jeu est aussi bien la vie que la mort, le *conatus* têtue de la vie que la poussée aveugle de la mort. On nommera vie toute invention judicieuse et courageuse qui résiste aux forces irrésistibles de la reproduction et de l'identité à soi.

Mort et mortalité.

Depuis que la phénoménologie règne sur la pensée, la mort est identifiée à la mortalité et la vie à la finitude. L'homme serait un « être-pour-la mort » et son existence serait authentique s'il vit dans l'imminence d'une mort toujours possible, dans l'horizon d'une fin toujours déjà là. La mort ne serait pas une possibilité parmi d'autres : seule la « possibilité de l'impossibilité », selon la célèbre formule heideggerienne, lesterait d'un poids de sérieux une existence sinon vide parce que sans projet et sans transcendance. Une existence finie qui, loin de vouloir neutraliser la mort, la porte et l'assume, serait seule authentique, car elle seule rendrait libre et sauf. Seule la possibilité extrême, la possibilité de l'impossibilité, remplirait de sens le possible et conférerait la force d'affronter ce qui vient au-devant de soi, voire la résolution d'aller au-devant de ce qui vous advient et vous échoit³¹.

S'attendre à la mort la libérerait donc dans son essence « mienne », irréductible ou irrelevable. Incorporer la mort à la vie ferait passer cette dernière à l'existence. Mais, à ce jeu de passe-passe, n'est-ce pas la mort qui passe à la trappe ? Y a-t-il dès lors, en effet, une différence entre mourir à dix ans d'une leucémie et finir sa vie à quatre-vingt-dix ans, entre attendre son exécution dans un couloir de prison et s'attendre à mourir dans les vingt ou trente ans qui viennent, entre être atteint d'une maladie mortelle à trente-cinq ans et connaître au cours de sa

31. Voir F. DASTUR, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994, p. 46-56. Heidegger va jusqu'à substituer au *cogito sum*, qui définit classiquement l'homme, un *sum moribundus* (« je suis mourant ») qui serait la seule définition de l'être du *Dasein*.

vie quelques alertes de santé ? Tous sont en mesure de mourir d'une manière « proprement leur », tous s'attendent à mourir de manière « imminente » et tous seront seuls au moment de mourir. Et, pourtant, dans un cas, c'est de *mort* et, dans l'autre, de *mortalité* qu'il s'agit. Et, en effet, c'est dans ce moment de solitude extrême que chacun est face à son « ipséité » dont il ne peut, heureusement ou malheureusement, se décharger. Certes, la mort, c'est ma mort, comme la vie, c'est ma vie et nul, d'une certaine manière, ne peut m'ôter ni l'un ni l'autre. On a pu objecter que la mort « première » n'est jamais ma mort, mais la mort de l'autre : soit que la mort d'un proche aimé résout l'aporie logique de la mort propre (ou je suis et la mort n'est pas, ou la mort est là et je n'y suis plus³²), soit que le « souci de la mort » s'incarne dans le « mourir pour l'autre » – c'est parce que personne ne peut mourir à ma place, c'est parce que ma place est de mourir et non de « vivre au soleil », que « la relation à autrui dans le sacrifice où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort³³ », définit le soi-même comme être de souci, indépendamment de toute authenticité ou d'inauthenticité de la mort ou de la vie. Que, cependant, la mort de l'autre me rappelle et me convoque à ma propre mortalité et que, même, elle m'ampute de moi-même et me livre à une culpabilité ou à un deuil irrelevables, est une chose ; que je sois condamné par autrui ou par la maladie qui me ronge et m'entraîne inexorablement à la mort en est une autre et même principielle. Non pas que la seule mort soit indéfectiblement mienne (peu importe la « mienneté » ou non de la mort), mais bien ceci : *la mort n'est pas la mortalité, mais un processus actif qui détruit la vie.*

Il est vrai qu'on distingue la mort reçue de la mort donnée, communément appelée meurtre. La mort donnée ôterait à l'homme le pouvoir d'assumer sa mort et priverait l'existence de son authenticité ; inversement, la mort reçue serait la mort

32. VI. JANKÉLÉVITCH, *La Mort*, Paris, Flammarion, coll. « Champs-Flammarion », 1977, p. 24-35. On notera que la mort « en deuxième personne », c'est-à-dire celle qui fait découvrir son ipséité dans « l'ipséité aimée [qui] est comme moi-même » est, exemplairement, pour Jankélévitch, celle de son ou ses parents et non celle, terrible, parce que la mort en personne, de son ou de ses enfants.

33. E. LÉVINAS, « Mourir pour... » dans *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Collège international de philosophie, 1988, p. 263. Voir aussi « Sur la mort et le temps » (voir dans *L'Herne*, Emmanuel Lévinas, 1991, p. 38 : « C'est de la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort. Ce qui se montre peut-être dans une proposition plus acceptable : "Je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel". La mort de l'autre, c'est là la mort première »).

même : la vie finie qui s'ouvre à la mort. La mort donnée contredirait la mortalité humaine. Seuls ceux qui se pensent immortels pourraient donner la mort à d'autres hommes : le meurtre serait le mal même parce que seule la conscience d'une finitude en partage le rendrait logiquement ou éthiquement impossible. Mais, outre que mort reçue et mort donnée, loin d'être séparables, ont en commun le risque de toute vie, la mort identifiée à la mortalité esquive et contourne *la mort comme telle* et la précipite soit dans l'être-mortel, soit dans la dette interminable, soit, purement et simplement, dans le mal en général.

Or, *la mort existe* : elle vient, frappe et tue. Elle ne met pas seulement fin à la vie, elle empêche de vivre et, la plupart du temps, elle commence par diminuer les possibilités de vivre. Elle est, certes, imminente, non cependant parce qu'elle pourrait frapper à tout moment et sous n'importe quelle forme, mais parce que insensiblement elle s'approche, circonvient, encercle et décide elle-même de porter le dernier coup à son heure et à sa manière, même si son arrivée est prévisible. La mort est une *puissance* : ses pouvoirs ne sont pas infinis, mais terribles et terrifiants. Sa puissance est double : elle mine, sape, creuse, elle contamine, s'insinue, ruse et rôde *et* elle coupe, tranche, frappe, arrache. La mort est une sentence et, en ce sens, elle est *la puissance comme telle*, dans toute sa terreur et sa monstruosité. La monstruosité, le *deinon*, n'est pas l'homme ouvert sur le monde et l'immonde, cet être d'autant plus inquiétant qu'il est inquiet, soumis à la détresse de l'errance et de l'absence de patrie³⁴. Elle est le nom de cette puissance qui, en deçà de toute transcendance ou de toute ténèbre, est douée d'une force immanente *irrésistible* : car, y résisterait-on de toutes ses forces, la combattrait-on avec toute son énergie, la mort conjoint force inexorable et ruse retorse, détermination (statistique ou médicale) et aléa redoutable, et elle dispose par là d'une toute-puissance.

Mais, si la mort tue, alors elle est une puissance opposée à la vie. Mieux, elle ne s'oppose à la vie que parce que la vie est, elle aussi, une puissance tout aussi terrible que la mort. La mort ne *résiste* à la vie que parce que la vie *résiste* à la mort. Que ce qu'on nomme « vie » soit le lieu d'un combat entre les forces de vie et les forces de mort dont tantôt les unes tantôt les autres triomphent d'une manière indiscernable, que la lutte

34. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 153-159.

soit éternelle et toujours recommencée entre ces deux géants que sont Vie et Mort, c'est ce que Freud a clairement et remarquablement énoncé. La civilisation, écrit-il, « montre le combat éternel entre l'*Eros* et la pulsion de mort ou de destruction » de sorte « qu'il faut s'attendre à ce que l'autre des deux "puissances célestes", l'*Eros* éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat qu'il mène contre son adversaire tout aussi immortel ³⁵ ». La vie n'accepte pas la mort : elle s'en indigne, elle se rebelle, elle la refuse, elle la combat. L'angoisse de mort qui saisit le vivant quand il sent la mort s'approcher ³⁶ est à la mesure de la mobilisation de ses forces pour se défendre, contre-attaquer et défier les forces de mort. La mort est une puissance irrésistible, mais la vie est *résistance à l'irrésistible*.

Emprise et déprise.

C'est, en effet, à Freud qu'il revient d'avoir fait de la mort non l'énoncé d'un fait ou d'un état, ni même, ce qu'avaient fait les romantiques, Schopenhauer compris, l'objet d'une tendance ou d'une attirance, mais le nom d'une puissance, d'une poussée, d'une *pulsion*. On sait comment, dans *Pulsions et destins de pulsions*, Freud, cherchant à définir ce qu'est une pulsion, localise dans la *poussée* le moteur de la pulsion. Ce qui meut une motion interne n'est ni la source dont elle provient ni l'objet qu'elle vise, mais une *poussée* en général, c'est-à-dire « la somme des forces ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente ³⁷ ». La pulsion est une force, par suite une production et une dépense d'énergie et c'est là « sa propriété générale et même son essence ». Peu importe ici le lexique physique, thermodynamique, voire hydraulique de Freud. Il importe, par contre, que la pulsion (*Trieb*) soit elle-même poussée par une poussée (*Drang*) qui ne pousse qu'elle-même. En effet, quelle est à son tour la propriété générale de la poussée ? *Au-delà du principe de plaisir* semble l'énoncer

35. FREUD, *Le Malaise dans la culture*, trad. collective, Paris, PUF, 1994, p. 320 et 333.

36. FREUD, on le sait, nie l'idée d'une angoisse « primaire » de mort, comme il nie que l'inconscient envisage sa propre mort : « Dans l'inconscient, il n'y a rien qui puisse donner un contenu à notre concept de destruction de vie » (*Inhibition, symptôme et angoisse*, trad. S. et R. Doron, (trad. modifiée), Paris, PUF, 1993, p. 44). En faisant de l'angoisse une « blessure narcissique consécutive à la perte d'un objet aimé : sa majesté le Moi » (« Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 147-174), Freud est en retrait par rapport à ses propres avancées dans *Au-delà du principe de plaisir*.

37. FREUD, « Pulsions et destins de pulsions », *Métapsychologie*, p. 18.

clairement : la conservation, voire la régression. « Une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures : elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, l'expression de l'inertie dans la vie organique³⁸. » Quel que soit son destin, qu'elle soit ou non gouvernée par un principe (de plaisir, de réalité ou d'au-delà du plaisir), une pulsion n'a de cesse de pousser le vivant, de le pousser en avant et toujours à nouveau et en même temps de le traquer et de le miner. Toute pulsion *travaille* le vivant : non seulement, elle le fait produire et dépenser de l'énergie, mais elle le mène à l'aveugle, dans le dos, souterrainement, vers un but qu'elle ignore. Toute pulsion *pousse à mort* le vivant. Toute pulsion est pulsion à ou de mort et c'est en ce sens que Freud peut écrire : « Le but de toute vie, c'est la mort³⁹. »

Cette proposition, fût-elle spéculative, n'est ni tautologique ni contradictoire : elle est paradoxale. Elle énonce le paradoxe, c'est-à-dire le *double bind* de tout *binden*, de toute pulsionnalité. D'un côté, en effet, et comme Freud y insiste, toute pulsion est *conservatrice*. Elle est tenace, têtue, persévérante, voire aveugle. Elle ne cède ni ne renonce ni n'abdique. Elle *résiste* à tout effacement, à toute neutralisation ou à toute amputation. Elle tient et se retient, elle vient et revient. Elle maintient le cap, fût-ce par mille détours. En repos ou en mouvement, inerte ou animée, la pulsion, quels que soient sa source, son but ou son objet, suit indéfectiblement et inexorablement son cours, son *destin*. Elle *est* le destin. À ce titre, toute pulsion, nous l'avons déjà dit, est pulsion de ou à la mort. La mort est l'être-pulsion de la pulsion. Droite ou courbe, en ligne ou en cercle, la poussée pousse, comme si elle était sans fin ni origine, comme si elle ne savait rien de ce qui la pousse et comme si, pourtant, elle savait ce qu'elle voulait et, pour cela, poussait et repoussait.

« Conservatrices », les pulsions de mort ne sont donc pas plus originaires ou plus archaïques que les pulsions de vie. Celles-ci sont au moins aussi, voire davantage, conservatrices que les pulsions de mort : non seulement elles conservent la vie dans l'organisme, mais elles reproduisent la vie d'organisme

38. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, p. 80.

39. *Ibid.*, p. 82.

en organisme⁴⁰. La pulsion de mort n'est donc pas « régressive » par opposition à une pulsion de vie « progressive ». La pulsion de mort est *active*, son but fût-il passif ; elle travaille, fût-ce contre elle-même, comme l'attestent le narcissisme, le masochisme ou le sadisme primaires. Elle n'est pas la force d'inertie, la nostalgie du repos, l'attraction de l'archaïque, voire de l'en deçà de tout archaïsme, ou, ce qui revient au même, cette passivité archipassive, reste ou résidu de toute activité. Car l'inertie est encore une stratégie pulsionnelle : le vivant mime le mort pour y résister ; le poids de mort qu'affecte le vivant pour faire contrepoids au poids de la vie pèse sur le vivant, et sans doute même davantage que la vie. La pulsion de mort n'est donc que l'être-à-mort ou la persévérance de toute pulsion. Toute pulsion pousse et pousse encore et préfère encore « une volonté de néant à un néant de volonté ». Devra-t-on dire alors que la pulsion de mort pousse vers la mort ou qu'elle pousse vers l'immortalité ? Persévérer dans son être, est-ce un mode d'autodestruction ou d'éternité⁴¹ ? Sans doute les deux, inextricablement, mais peu importe : car, que la pulsion soit de vie ou de mort, ce qui lui donne sa force et sa puissance, c'est la mort et ce, quels que soient ses modes de manifestation.

Pourtant, d'un autre côté, la pulsion n'a rien de « conservateur » : elle est, au contraire, labile, mobile, fluide. Son essence n'est pas d'être une poussée, mais un *flux*. *Au-delà du principe de plaisir*, en effet, procède à une rédéfinition de la pulsion. Certes, la pulsion est bien toujours « le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps⁴² », mais l'excitation n'est plus entendue comme une tension exigeant d'être déchargée, c'est-à-dire d'être liquidée ou supprimée. Elle est un flux ou un afflux d'énergie qui stagne ou circule, qui s'associe ou se noue, qui se lie, s'allie ou se délie. Qualifiée de « libre » ou de « non-liée » par Freud, elle se déplace à la fois de manière

40. *Ibid.*, p. 85.

41. Le narcissisme est exemplaire à ce sujet. Par un certain côté, le narcissisme est l'expression de la croyance du moi à sa toute-puissance et à son immortalité. Par un autre, c'est *Thanatos* qui le gouverne : s'idéaliser, c'est s'incorporer, se cannibaliser soi-même, comme en témoigne la stylisation pétrifiée des Narcisse. D'ailleurs, le narcissisme suscite la haine bien plus que l'amour (sur la haine narcissique, voir M. BORCH-JACOBSEN, *Le Sujet freudien*, Paris, Aubier-Flammarion, 1982, p. 205-240). Freud note justement que, comme les « cellules germinales » (le noyau de la cellule, support de l'hérédité et donc de la transmission de la vie), les cellules malignes, à la fois mortifères et immortelles, sont narcissiques (*Au-delà du principe de plaisir*, p. 97-98).

42. FREUD, « Pulsions et destins de pulsions », p. 18.

aléatoire et déterminée, et la tâche du moi n'est plus alors de se défendre contre une tension qui cherche à se décharger, en revenant au degré zéro de l'excitation ou en la maintenant à un niveau constant, mais de lier et de maîtriser cette circulation folle et sauvage qui, sans être plaisante ou d'ailleurs déplaisante, menace une organisation, perturbe une stabilité, déséquilibre un fragile équilibre. Peu importe, dès lors, que ces flux soient tantôt régressifs (mort), tantôt destructifs (mixte de vie et de mort, mort érotisée), il importe davantage qu'ils soient plus « anarchiques » qu'archaïques⁴³, qu'ils soient « primaires », non pas primitifs ou premiers, mais transversaux et latéraux et par suite incontrôlables et clandestins.

Or, passer de la pulsion au flux ou à l'énergie ne consiste pas seulement à désérotiser ou à délibidinaliser la pulsion, mais à la dépulsionnaliser (et Freud ne nomme pas impunément *Eros* « les pulsions de vie »). La pulsion n'est plus poussée, elle n'a plus ni source ni objet, elle est flux anonyme, énergie plus ou moins intense, c'est-à-dire plus ou moins forte et plus ou moins rapide. Ce n'est pas alors sans raison que Freud reprend un ancien concept, celui de *trauma*, qu'il avait abandonné pour élaborer sa théorie sexuelle⁴⁴. Mais le trauma a désormais un autre sens. La guerre mondiale a révélé la vraie face de la modernité : celle-ci est, comme telle, *traumatique*. Le trauma, l'être-traumatique du monde, voire de la pulsion, est à la fois spécifique à la modernité et général. Il ne s'agit pas seulement de rendre compte des « névroses de guerre » ou même « de violence », mais des attitudes adoptées face à des *accidents* : à des perturbations, à des aléas, bref à des événements. Qu'est-ce, en effet, qu'un trauma ? C'est l'effraction et, par suite, l'éclatement du système CS-PCS, c'est-à-dire de ce système qui est à la fois récepteur et protecteur d'excitations et que Freud nomme judicieusement un « pare-excitation ». Ce système, en effet, *à la fois*, s'offre aux excitations : il est vierge de traces mnésiques, puisqu'il ne garde pas, du moins pas durablement,

43. J. DERRIDA, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995 : la pulsion de mort qui est muette et silencieuse « paraît [...] anarchique, anarchontique » (p. 25).

44. Le trauma, pour le Freud des années 1890, était celui provoqué par les tentatives de séduction d'un enfant par l'adulte. Abandonner cette hypothèse, c'est énoncer que c'est l'enfant qui est pervers et non l'adulte, c'est-à-dire que le petit d'homme a un inconscient. Après avoir rappelé l'histoire de ce concept, J. LAPLANCHE, dans *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1977, p. 72-75, élabore une théorie originale du trauma : la sexualité humaine est traumatique, parce qu'elle est effraction du fantasme dans l'ordre vital. Ce n'est cependant pas cette voie que nous suivons ici.

la trace des excitations antérieures ; celles-ci se déchargent dans une réaction (abréaction) en pénétrant dans cette strate et, inversement, elles ne se conservent, ou plutôt ne produisent des effets et des modifications durables, que si elles brûlent et se dissolvent avant même d'être déchargées et que seules leurs traces mnésiques passent dans une couche inférieure ou plus intérieure⁴⁵. Et, en même temps, ce système est construit de manière à se protéger des excitations tant externes qu'internes, du moins, là encore, des excitations trop fortes qui se détruiraient en se neutralisant mutuellement. Il s'en protège, soit en filtrant et en sélectionnant les excitations qui lui parviennent (ce travail serait confié à ces récepteurs que sont les sens), soit, lorsque les excitations sont trop fortes, en bandant son énergie pour tâcher d'opposer à la puissance d'effraction une contrepuissance. Pour cela, il fait appel à l'énergie des systèmes voisins et connexes, il les concentre autour du lieu traumatique moins pour y mener une guerre frontale – investissement-contre-investissement (*Besetzung-Gegenbesetzung*) – que pour, au contraire, en détourner la puissance en déplaçant et en dispersant le lieu du combat. Les investissements latéraux (*Nebenwirkungen*) ne renforcent pas la réponse au trauma, mais, à la manière du maquisard ou du guérillero, ils l'attirent en un endroit et, ce faisant, à la fois, ils lui font perdre une part de son énergie en chemin et le placent en position non d'attaquant, mais d'attaqué : en position d'avoir à résister.

L'angoisse, contre toute attente, est un tel « pare-excitation ». À juste titre, Freud distingue peur, effroi, angoisse : la peur est peur d'un objet défini ; l'effroi « désigne un état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé ; il met l'accent sur le facteur surprise » ; l'angoisse « désigne un état caractérisé par l'attente du danger et la préparation à celui-ci, même s'il est inconnu⁴⁶ ». L'angoissé, à la différence de l'effrayé, bande son énergie contre un danger ; plus précisément, il reconnaît ou pressent un danger et s'y attend ou s'y prépare ; il simule la réponse à une attaque anticipée ou présumée de sorte que, lorsque l'événement survient, celui-ci a déjà perdu une partie de sa force traumatique : celle-ci est d'avance

45. On se reportera à l'analyse que fait W. BENJAMIN de ce passage dans *Sur quelques thèmes baudelairiens*, Charles Baudelaire, trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1982, p. 155-158.

46. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, p. 50. La distinction est reprise quelques années plus tard dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 77.

partiellement dissoute et défaite. L'investissement, sans doute pour une part narcissique, de l'objet d'angoisse est toujours cependant en même temps un « investissement latéral » (l'angoissé s'angoisse toujours des effets annexes, voire secondaires du danger) qui anticipe de manière démesurée l'événement pour à la fois le maîtriser et le dissoudre.

Les « rêves traumatiques ⁴⁷ » ou, *a contrario*, les douleurs traumatiques ⁴⁸ confirment la stratégie à l'œuvre dans l'angoisse. Les rêves traumatiques ne répètent le trauma que pour libérer de l'angoisse, angoisse, à son tour, destinée à « agir » et à maîtriser *rétroactivement* l'excitation traumatique. On répète, à la fois, parce qu'on est poursuivi par ce qu'on répète et parce qu'on devance ce que, pourtant, on répète. Répéter, c'est être, toujours et en même temps, en retard et en avance par rapport à ce qu'on répète, c'est être toujours et en même temps le répété (*ce qui se répète*) et le répétant (*ce qui répète*), c'est jouer, c'est-à-dire à la fois être joué et déjouer le jeu.

L'angoisse de mort – angoisse maximale – est donc à la fois plus terrifiante et plus subtile qu'il n'y paraît. Plus terrifiante, car elle n'est pas, contrairement à ce que Freud cherche à montrer avec de multiples tours et détours, un simple « signal incitant le moi à mettre en branle ses défenses ⁴⁹ » : elle n'est pas une fonction dépourvue de sens, un élément dans une chaîne de défenses du moi. D'une manière générale, loin d'inviter le moi à se défendre, elle l'ouvre à toutes les attaques, y compris les pires. L'angoissé anticipe, de manière démesurée et disproportionnée, un avenir qu'il pressent mortel. Il s'avance nu, désarmé, à découvert dans un champ qu'il a préalablement couvert de mines et de lance-roquettes : rien de plus désemparé et de plus abandonné que celui qui est mangé et dévoré par l'angoisse de sa maladie mortelle ou de ses handicaps croissants. En ce sens, l'hypothèse de Freud selon laquelle l'angoisse de mort, par-delà l'angoisse de castration, serait l'angoisse de désarroi ou de détresse (*Hilflosigkeit* ⁵⁰) du nourrisson doit être

47. Malgré son souhait, Freud ne devrait plus pouvoir maintenir la distinction entre « rêves d'angoisse », c'est-à-dire de culpabilité d'un désir accompli grâce au rêve, et rêves traumatiques.

48. Quand un accident survient causant une lésion organique douloureuse, l'excitation provoquée *et* par la lésion *et* par la douleur appelle un surinvestissement narcissique de l'organe atteint. Le sujet bande et concentre son énergie sur et contre le lieu précis du trauma. La douleur narcissique protège d'une excitation d'autant plus insupportable qu'elle est libre et qu'elle diffuse partout.

49. FREUD, *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 40-68.

50. L'*Hilflosigkeit* est peut-être moins la dépendance ou « l'impuissance originaire

réévaluée. Certes, il s'agit, pour Freud, d'affirmer, comme nous l'avons vu, que l'angoisse primaire de mort n'existe pas, et que, au fond, la mort n'est pas une puissance destructrice, une force qui tue, mais seulement un état d'inertie, l'état de l'inanimé ou de l'inorganique. Le nourrisson, en effet, ne peut s'angoisser d'un danger dont il ne peut avoir idée, mais seulement du danger qu'il connaît : celui d'être abandonné par l'objet qui lui prodigue soin et amour. Et, pourtant, cette angoisse répète une angoisse antérieure à la constitution des deux systèmes différenciés que sont PCS-CS et ICS, angoisse qui est l'être même du nourrisson, être désemparé, désarmé, livré pour vivre au bon vouloir d'une force extérieure. Peu importe que cette angoisse s'enracine dans la prématurité et, par suite, dans la dépendance biologique du petit d'homme. Notons ici l'essentiel : *dès que la vie est donnée, la mort l'est aussi*. L'angoisse accompagne continûment la vie, non pas que l'arrivée dans la vie, la naissance, soit traumatisante, mais bien que la vie est un combat et que l'angoisse de le perdre – l'anticipation de sa défaite possible – habite la vie dès son origine.

Mais, du coup, l'angoisse de mort est plus subtile qu'on peut le penser. D'un côté, elle mine la vie : non seulement elle rappelle continûment à la vie sa fragilité, sa précarité, sa mortalité, mais surtout elle diminue ses capacités et ses possibilités. En ce sens, elle est la *mort même* qui tue progressivement avant d'asséner le dernier coup. Qu'on y entende les voix du masochisme ou du narcissisme primaires, c'est toujours *Thanatos* qui parle dans l'angoisse et dans l'angoisse de mort en particulier. Que le sujet soit paralysé ou, au contraire, en proie à une agitation des plus désordonnées, qu'il soit crispé ou roulé en boule sur lui-même, d'autant plus dévoré par la mort qu'il cherche à s'y soustraire, ou qu'il se déchaîne dans des hurlements et des gesticulations, dans tous les cas, des flux terribles d'énergie sont libérés et circulent de manière à la fois désordonnée et nouée, comme de l'eau qui se déverse avec fureur après avoir été comprimée. De fait, l'énergie du sujet est retournée contre lui-même et ses possibilités de vie sont d'autant diminuées. L'angoisse est *réactive* en tous les sens : elle ré-agit à un danger pressenti et, loin d'abréagir le trauma dans une décharge quelconque, elle accumule une force destructrice.

à s'aider soi-même » (J. LAPLANCHE, p. 103) que la nécessité d'inventer des moyens de s'aider soi-même.

Mais, d'un autre côté, l'angoisse est *active* : elle agit sa propre réactivité. À la manière d'une vaccination⁵¹ (d'une injection de vaccine, elle-même poison atténué, à savoir répété) destinée à provoquer, par anticipation, une maladie et à y parer d'avance, l'angoisse, comme le jeu enfantin⁵², répète par anticipation et surinvestit un trauma⁵³ pour à la fois le maîtriser et le dissoudre. L'angoisse est fine stratégie : *elle grandit le danger pour grandir les forces capables d'y résister*. Le surcroît d'énergie libérée par l'angoisse est destinée à la piéger, à la retourner contre elle-même. La puissance d'angoisse devient puissance de résistance au danger. Mort et vie grandissent ensemble : plus l'angoisse monte et accroît le désarroi, l'être-désemparé, du sujet, plus elle accroît sa pulsion d'emprise⁵⁴.

La pulsion d'emprise n'est pas une pulsion répertoriée comme telle par Freud⁵⁵. Sans doute, il est vrai, ne pouvait-elle pas l'être, car elle est le signe des tours, détours et retours de l'étrange alliance d'*Eros* et de *Thanatos*. Ce n'est pas sans raison que Freud hésite et à adopter et à rejeter cette pulsion lorsqu'il la rencontre dans le jeu enfantin, dans le fameux *fort-da*. De ce jeu, dit Freud, on peut donner deux interprétations possibles. On bien on joue, c'est-à-dire on perd par un certain côté pour mieux gagner de l'autre : l'enfant ne jette sa bobine, avec plus ou moins de violence, que « pour se venger de la perte de l'objet aimé ». Non seulement il se dédommage de ce qu'il a subi (à abandon, contre-abandon), mais il fait souffrir d'une certaine manière un objet qui ne s'y attendait pas (à abandon, abandon et demi). Reste, cependant, à expliquer pourquoi la vengeance offre un gain de plaisir, pourquoi souffrir et faire souffrir causent un plaisir, ce qui suppose l'entrée en lice de *Thanatos*.

51. FREUD, *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 74

52. *Ibid.*, p. 79.

53. Rappelons que FREUD définit le trauma comme « accident mettant la vie en danger » (*Au-delà du principe de plaisir*, p. 49).

54. Lorsque le sujet perd toute pulsion d'emprise, alors l'angoisse le submerge et c'est la dépression. La mélancolie signe la fin du combat que l'angoisse mène contre elle-même. L'angoisse est rebelle et insoumise : elle refuse d'admettre qu'il faille faire le deuil de la vie (« Deuil et mélancolie », p. 172).

55. FREUD la mentionne, à notre connaissance, à trois reprises : dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, p. 43, à propos du sadisme et « de la tendance à vouloir maîtriser (*bewältigen*) l'objet sexuel » ; dans « Pulsions et destins de pulsions » (p. 42-43), à propos également du sadisme et « de la tendance vers l'objet qui apparaît sous la forme d'une pulsion d'emprise (*Bemächtigungstrieb*), pour laquelle endommager ou détruire l'objet n'entre pas en ligne de compte » ; et dans *Au-delà du principe de plaisir* (p. 54) à propos du jeu du *fort-da* sur lequel nous revenons à l'instant.

Ou bien on joue par pulsion d'emprise, pour se rendre maître d'une situation, qu'on ait ou non éprouvé du plaisir à la scène reproduite : il suffit que la scène soit rétroactivement anticipée comme traumatisante. Dès lors, le jeu « abrégait la force de l'impression ⁵⁶ » en la répétant d'une manière à la fois compulsive et ingénieuse : l'enfant dispose une scène où il convoque les figures de son trauma. Certes, Freud, on le sait, abandonne l'hypothèse de la pulsion d'emprise comme l'enfant son jeu. Raisons de plus pour la garder ! Non seulement, en effet, comme le note Freud, la répétition qui lasse l'adulte procure un plaisir à l'enfant (du moins le préserve d'un déplaisir), mais surtout ce plaisir est très singulier. L'enfant ne décharge pas et ne résout pas sa tension : il la met en scène et en est à la fois l'acteur et le spectateur. Il est à la fois actif et passif, joueur et joué. Le jeu ne tranche ni ne décide, mais déplace subtilement les pièces et les règles du jeu : Qui est qui ? Qui fait quoi ? Qui triomphe de qui ? Le jeu répond *et* ne répond pas, ou plutôt, il modifie les termes de la question. Un jeu se joue, c'est-à-dire déplace au cours de son exercice même la ligne de partage entre passif et actif et, du même coup, le sens de la pulsion d'emprise.

Ce n'est pas sans raison que Freud associe au jeu le transfert et toutes les stratégies de résistance. Par un certain côté, le transfert est la *résistance même* de la mort à la vie. Dans le transfert, le patient, « au lieu de se remémorer le refoulé comme un fragment du passé », le « répète comme expérience vécue dans le présent ⁵⁷ » ; obstinément, il cherche à faire revenir le présent, c'est-à-dire une possibilité nouvelle de la vie, à un état passé et mort. Le patient résiste à la guérison, il garde jalousement ses plaisirs, ses défenses, sa maladie qui lui est si chère et, pour cela, les répète à l'infini, comme l'enfant qui trépigne sur place, crispé, quand on s'oppose à lui. En ce sens, le transfert est la résistance même, la pulsion muette et aveugle, silencieuse et indestructible, cette poussée à mort que Freud nomme « compulsion de répétition », cette répétition pure, indéfinie, qui ne répète qu'elle-même.

Par un autre côté, cependant, le transfert est un scénario monté par la *vie*. Le patient se retranche dans une position, non pas pour « se » garder précieusement une dernière fois, mais pour y prendre appui et y puiser des forces pour un combat

56. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, p. 55.

57. *Ibid.*, p. 57-58 ; voir également, « Remémoration, répétition et perlaboration », *La Technique psychanalytique*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1953, p. 108.

décisif. Le transfert n'est pas une répétition simple, mais une mise en scène d'autant plus complexe et retorse qu'elle inclut un tiers, l'analyste, qui croit ou espère garder le contrôle de la situation. La compulsion de répétition, c'est-à-dire d'emprise, est calculatrice : Qui saura où est le répété et le répétant ? Qui saura si le transfert est une manière d'enchaîner l'analyste à sa névrose et/ou de s'enchaîner à l'analyste, ou une manière de s'accrocher pour pouvoir décrocher, une manière de construire soi-même son scénario de délivrance et de sa névrose et de l'analyste ? Si les résistances ne se surmontent pas, mais s'analysent, et ainsi se dissolvent à l'analyse, c'est non pas qu'elles devraient se dissoudre en fumée, mais qu'elles sont ce levier ou ce point d'appui par où elles se retournent contre elles-mêmes. L'énergie à l'œuvre dans les résistances⁵⁸ est la même que celle à l'œuvre pour les lever. La vie ne résiste à la mort que si la mort résiste à la vie. Ce n'est que si le sujet mobilise ses forces pour mener un combat, ce n'est que si, comme dans l'angoisse, il les bande et les contre-bande, qu'il peut prélever sur elles l'énergie nécessaire pour les retourner et les piéger.

Dès lors, la pulsion d'emprise à l'œuvre dans toute résistance se révèle duplice. Par un certain côté, cette pulsion n'est autre qu'une volonté de *maîtrise* et, comme telle, elle est le nom de la pulsion de mort⁵⁹. Comme la mort qui noue et serre, elle ne supporte pas qu'un flux quelconque circule librement, sans contrôle et sans discipline, sans attache et sans but, de manière imprévisible et aléatoire. Nul doute qu'en ce sens, l'angoisse ne soit l'angoisse narcissique du moi qui voit ses défenses anéanties et décimées. Mais, par un autre côté, l'emprise n'est pas la maîtrise : la mort n'est pas la mort. La pulsion d'emprise est moins la volonté de « mettre la main sur », de s'emparer ou de conquérir un objet (ce qui supposerait une érotisation et une plus-value de jouir, comme on le voit dans le sadisme) que ce qui, dans toute pulsion, organise, commande, hiérarchise, ordonne l'énergie selon un trajet qui conduit, selon un *quantum*, une intensité et une vitesse données, d'une source

58. Les résistances sont multiples, leurs ruses et leurs inventions sont infinies. Dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, FREUD n'en énonce pas moins de cinq (p. 72).

59. Voir J. DERRIDA, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 146 : « La pulsion de mort n'est sans doute pas étrangère à la pulsion de maîtrise » ; voir également, « Spéculer. Sur "Freud" », *La Carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 372. La pulsion de mort est « victoire et capture, la liaison l'emporte sur la déliaison, la bande sur la contre-bande ou même la contre-bande sur l'a-bande ou la débandade ».

vers un objet. Peu importe, dès lors, la « qualité » de la pulsion (que les pulsions soient du moi ou libidinales, de vie ou de mort) : elle comporte toujours une « forme », une tendance qui « lie » son énergie. Cette « forme », comme la « matière », de la pulsion n'est ni vitale ni mortifère, elle est la puissance qui fait de la poussée indifférenciée, poussée à mort⁶⁰ en deçà de la distinction liaison-déliation, une pulsion déterminée. C'est dire que la vie, de son côté, n'est pas déliaison, dissolution, libération anarchique de l'énergie, associations aléatoires et connexions sauvages de flux ; elle n'est pas dispersion et dissémination, multiplicité aléatoire et trajets fous. Bien plutôt la déliaison et la liaison, la débandade et la bande sont *comme telles* mortelles, alors qu'est vivante une liaison par déliaison, une rencontre par altération, par greffe et contamination, une association par tissage et détissage, par courbure et bifurcation, par convergence et divergence.

C'est bien là le sens de la pulsion d'emprise lorsqu'elle est mise en scène dans l'angoisse, le jeu ou le transfert. Elle libère et mobilise de l'énergie qu'elle croit maîtriser et qu'elle cherche à utiliser afin de maîtriser les systèmes énergétiques voisins, mais l'énergie libérée s'empporte et se déplace : qui contrôle qui ? qui surveille quoi ? Peu importe la réponse à la question : il importe, en revanche, qu'ait été déviée l'emprise, qu'en elle se soient introduits des déplacements et des indéterminations et que, dans les intervalles et les interstices ainsi créés, on puisse infiniment tisser et détisser, lier et délier, c'est-à-dire faire entrer la vie même.

Résistance à la résistance.

Il n'y a donc qu'une *seule* pulsion : c'est celle de la pulsion de *mort* et Freud a raison de la situer « au-delà » du principe de plaisir. Elle n'est, en effet, ni plaisante ni déplaisante, elle travaille en silence parce qu'elle est cette force brute et brutale, cette poussée obscure et obtuse qui « persévère autant qu'elle peut » dans son être. Elle est l'être même qui persévère dans son être, et, en ce sens, elle est *première*. Paradoxalement donc, « la mort préexiste à la vie » : la vie, c'est d'abord cette poussée à mort qui la travaille et qui fait que vivre, c'est d'abord

60. « *Thanatos* se confond entièrement avec la déssexualisation d'*Eros*, avec la formation de cette énergie neutre et déplaçable dont parle Freud », G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 149.

se maintenir et rester en vie. En d'autres termes, si la vie est donnée, la mort l'est en même temps, non pas que le vivant soit mortel ou fini, mais bien que la mort accompagne si patiemment et si fidèlement la vie que c'est la mort aussi qui fait le vivant et que le vivant n'est d'une certaine manière qu'une ruse du non-vivant. Car, la mort se manifeste moins dans la destruction⁶¹ que dans la conservation, dans l'inertie ou la régession. Narcissisme et masochisme primaires sont antérieurs au sadisme, pulsion fortement érotisée et qui est la projection sur un autre d'une pulsion qui, originellement, va de soi à soi.

La mort est donc une puissance indestructible et irrésistible. Elle est la *résistance* même, ce roc ou ce reste sur quoi l'on bute, parce qu'il est lui-même une force butée. Restera en conséquence toujours indécidable la question de savoir si la force de résister est une pulsion de vie ou de mort, si la résistance ultime est ou n'est pas celle du désespéré qui défend une cause ou une position définitivement ou irréversiblement perdues, si le résistant est celui qui risque sa vie ou celui qui sait qu'il l'a déjà perdue. Restera à jamais indécidable la question de savoir qui, de la cellule maligne ou de la chimiothérapie, résiste à l'autre, qui, dans le combat qu'est la maladie, fait de la résistance : est-ce la maladie qui refuse la guérison ou bien est-ce la santé qui refuse de succomber à la maladie ?

Mais, justement, peu importe que la nature de la résistance soit indécidable, importe seulement le combat mené. Or, *la mort ne mène aucun combat* : elle se contente de poursuivre sa route, de creuser son sillon et de miner ou de saper les terres qu'elle traverse. Elle est une coulée glaciaire, un fleuve étale, une eau dormante, terribles et terrifiants dans leur inertie. La vie, elle, mène un combat, elle est le *combat même*. Selon les circonstances, elle détisse ou tisse, elle délie ou lie, elle défait ou fait, elle associe ou dissocie. Elle est seule, d'ailleurs, à savoir qu'il y a des circonstances, c'est-à-dire des situations qui changent, des rapports qui se modifient, des configurations qui se transforment. Elle est la circonstance ou la variation même. Elle introduit des différenciations et des intégrations, des différences et des rapports, des coupures et des mixtes. Si *Eros* et *Thanatos* se présentent toujours, dit Freud, sous la forme de mixtes, c'est bien sous l'effet d'*Eros*.

61. Ce n'est que dans *Le Malaise dans la culture*, c'est-à-dire postérieurement à *Au-delà du principe de plaisir*, que la pulsion de mort est présentée comme avantage destructrice que conservatrice.

Aussi bien si, par un certain côté, il n'y a qu'une seule pulsion et qu'une seule force de résistance – la mort –, par un autre, il n'y a pas une, mais deux puissances opposées, la vie et la mort, et la vie est la résistance à la puissance irrésistible qu'est la mort. La vie puise son énergie dans la mort en la retournant contre elle. La vie est « ce point où la mort se retourne contre la mort ⁶² », elle est cette puissance de retournement ou de détournement, ce jeu qui déjoue la mort en l'amenant à opérer des tours et des détours et en la déplaçant et la trahissant à cette occasion ⁶³. La vie est le mouvement, la mise en mouvement : plissement des montagnes, tourbillons des fleuves, désert ou oasis des plaines.

Ainsi, par un certain côté, la vie est *seconde* par rapport à la mort : elle y introduit de l'invention, elle produit quelque chose là où il n'y a que reproduction, elle résiste à la poussée mortelle première parce que toujours déjà donnée ; par un autre, cependant, la vie est *première*. Jamais elle ne se déduit et ne se déduira de la mort : elle est extérieure, « plus extérieure que toute extériorité », autre, hétérogène, peut-être est-elle ce « Dehors » dont parle Deleuze ⁶⁴. Si la mort ne supporte pas la vie et y résiste de toutes ses forces, la vie n'accepte pas plus la mort et elle la combat. C'est pourquoi ne se présentent jamais que des mixtes de mort et de vie où tantôt l'une, tantôt l'autre l'emporte. La première triomphe lorsque les mixtes s'immobilisent, se solidifient et se pétrifient, lorsqu'ils se simplifient, s'agrègent et se durcissent, lorsqu'ils se forment et se reforment à l'identique et de manière invariante. La seconde l'emporte lorsque les mixtes se font et se défont avec souplesse et élasticité, lorsqu'ils se forment par capture et courbure, lorsqu'ils se joignent et se disjoignent avec jeu et ruse. La vie ne désigne

62. G. DELEUZE, « De l'événement », *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 179. La formule est reprise à la fin du volume, dans l'article « Zola et la fêlure » : peut-être, la fêlure, l'instinct de mort silencieux, pourra-t-il, « en allant au plus loin, se retourner contre lui-même » (p. 385). Par la fêlure qui traverse tous *Les Rougon-Macquart*, « c'est déjà le prolétariat qui passe » (*ibid.*).

63. L'embryologie et la biologie semblent confirmer cette idée du vivant. Non seulement le vivant, comme on le sait depuis *La Logique du vivant* de Fr. Jacob, Paris, Gallimard, 1970, se forme par bricolage et tâtonnement, mais il ne vit que parce qu'il retourne la mort contre la mort : ainsi certaines cellules fortement différenciées perdent paradoxalement la capacité de se diviser et sont alors condamnées à se « suicider ». Sur l'apoptose cellulaire, voir J.-M. VINCENT, *La Chair et le Diable*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 32-37.

64. C'est en ce sens que G. DELEUZE peut dire que « la résistance est première » (*M. Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 95). Si l'être est donné, la résistance à l'être est simultanément donnée.

donc pas un type de pulsion particulier, mais la puissance de circulation et de contamination, la capacité de greffe et de parasite. La répétition pure est mortelle, la répétition différenciée est vitale. La mort, *en tant que telle*, est mortelle, et c'est le « en tant que tel » qui est mortel ; l'intrication indécidable de la vie et de la mort est vivante et c'est l'« indécidable » qui est vivant. La résistance, comme telle, est mortelle et on la nommera plutôt « persévérance dans l'être ». La résistance à la résistance – le combat et la différenciation – est vivante et seule elle mérite ce nom.

liberté

Relation ?

CHAPITRE V

CONTRE-ATTAQUE

Droit et fait de résistance.

C'est au XVII^e siècle, quand la rationalité étatique apparaît pour mettre fin définitivement aux rébellions sauvages, que naît le *droit de résistance*. Dans un univers ordonné selon la nature (Antiquité) ou selon la grâce (chrétienté), dans un monde réglé par le couple commandement-obéissance, la résistance des insoumis n'a pas de nom : elle s'appelle *stasis* ou blasphème. Dans un monde galiléen, par contre, les forces naturelles sont égales, la division entre ceux qui exercent un pouvoir et ceux qui le subissent est contingente et aléatoire, et seul un fondement en raison la stabilise et la règle. Cette raison, et c'est là l'invention du XVII^e, c'est celle des volontés qui la reconnaissent d'avance en contractant les unes avec les autres. Dès lors que je ne peux, en toute logique, vouloir pour moi ce que je ne veux pas d'autrui, toute volonté politique est d'avance réglée et rationnelle. Être doué de volonté et être sujet à la raison, c'est un tout : c'est être sujet de droit. Le droit est la force naturelle de chaque volonté particulière que celle-ci retrouve face à elle, en règle extérieure impartiale, par le jeu d'un assujettissement mutuel et volontaire. Dès lors, la résistance est le fait d'une volonté « naturelle » ou particulière qui s'excepte de l'obligation immanente au lien social. Si en tyrannisant ses sujets le chef d'État ne fait certes pas de résistance, il se conduit, cependant, en particulier, il rompt le contrat des volontés et délivre, en retour, de leurs obligations les citoyens-sujets qui rentrent en possession de leur « droit naturel de résistance ».

La formule, on l'aperçoit, est équivoque et même perverse.

Par un certain côté, l'expression « droit de résistance » énonce clairement que le partage est arbitraire entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, voire que l'exercice

du pouvoir est, *comme tel*, arbitraire et injuste. Parler de résistance, fût-ce sous la forme du droit accordé ou demandé, c'est parler *depuis* la multitude assujettie¹, c'est, confusément ou non, reconnaître que sous les rapports de droit rôdent les rapports de force, que loi et contrainte, règle et arbitraire forment un mixte indémêlable. Quel que soit le nom qu'il porte (État, autorité, etc.) et quelque forme qu'il revête (juridique ou arbitraire), le pouvoir n'est jamais accepté ; en témoigne le fait récurrent dans l'histoire de résistances diverses : désobéissances, dissidences, émeutes, révoltes, soulèvements, séditions, insurrections, etc., qui, désormais, dans le monde moderne, portent leur nom. *D'un autre côté*, cependant, la formule s'énonce du lieu et sous la forme du droit. À peine reconnue, la résistance est non seulement délimitée et assujettie à certaines conditions et restrictions, mais annulée comme telle. Juridicisée, elle se confond avec le droit lui-même : déposer des requêtes, des recours, des pétitions, etc. comme si la résistance n'avait le choix qu'entre la sédition armée et la protestation légale. N'évoquent un « droit de résistance » que ceux qui la craignent et la redoutent, et ce fameux droit n'est là que pour priver de raison d'être toute émeute populaire, tout mouvement plébéien qu'il soit organisé ou inorganisé.

Hobbes, on le sait, est le plus cynique. L'État hobbesien ne soutient sa force ou son droit (qui, chez Hobbes, sont strictement équivalents : l'« état de nature » est le droit de la force, l'état politique la force du droit) que du renoncement volontaire des sujets à leur volonté, en d'autres termes, de leur capacité à accepter ou ne pas accepter leur soumission : « Cette soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul ou d'une assemblée arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet homme². » Si, d'ailleurs, comme cela ne peut manquer d'arriver, quelque émeute contre la police soulève un quartier ou quelque révolte agricole enflamme une campagne, il faudra n'y voir nulle résistance de la multitude à un pouvoir arbitraire ou incapable, mais « conspiration et dérèglement de quelques personnes séditeuses³ ». À la différence d'une rébellion toujours ponctuelle

1. C'est la guerre civile qui est la donne politique moderne et non plus les guerres de succession ou les intrigues de cour ou de palais.

2. HOBBS, *Du citoyen*, chap. v, 7, trad. S. Sorbière, Paris, Flammarion, GF, 1982, p. 144 ; voir également : « Cette puissance de commander et ce droit d'empire [...] ne peut être arrivé d'autre façon qu'en renonçant au droit de résister » (*ibid.*, chap. v, 11, p. 145).

3. *Ibid.*, chap. vi, 11.

et aisément réprimable, une résistance est latente, diffuse et anonyme, et il suffit d'y voir un complot armé attentant à la sûreté de l'État pour la disqualifier et l'annuler.

Le plus cynique n'est cependant pas le plus parlant : Hobbes est d'ailleurs aujourd'hui, sur ce point, discrédité et c'est Locke, le fameux auteur de la *Lettre sur la tolérance*, qui est actuellement de bon ton. Le *Traité du gouvernement civil* est, de fait, consacré, pour une assez large part, au « droit de résistance » et semble assez clair : « Si un homme, écrit Locke, qui a eu commission de se saisir de ma personne dans les rues, entre de force dans ma maison et enfonce ma porte, j'ai le droit de m'opposer à lui comme à un voleur, quoique je reconnaisse qu'il a pouvoir et reçu ordre de m'arrêter dehors ⁴. » Les expulsés brutalisés, les perquisitionnés malmenés, les manifestants maltraités auraient-ils oublié de lire un texte vieux de trois siècles ? Voyons rapidement de plus près : quand, comment, à qui la résistance est-elle « accordée » ? D'abord, le chef d'État doit avoir rompu le contrat qu'il a conclu avec le peuple (ou *a fortiori* n'en avoir conclu aucun) : en conquérant et en occupant un pays ou en empêchant son parlement de se réunir et de légiférer dans des conditions normales, il « fait la guerre au peuple » et celui-ci ne doit pas attendre la vacance du pouvoir pour évaluer la situation, décider de la suite et « porter des coups ». Mais à qui ces coups sont-ils destinés ? La « personne du prince étant sacrée par les lois », on s'en prendra aux « Magistrats supérieurs et inférieurs ⁵ » : faut-il entendre par là les ministres ou les lampistes, le chef de la police ou le policier de base ? Le texte n'est pour le moins pas clair. Maintenant, quels coups ? Là encore, difficile à préciser : sont en effet exclus les actes de terrorisme et les soulèvements de la plèbe. Si la résistance ne se dit que de la rébellion du peuple tout entier et jamais d'une seule de ses composantes, si toute action politique *minoritaire* est criminelle par principe, autant dire que toute résistance est disqualifiée et qu'il s'agit pour Locke d'affirmer, conformément à toute la tradition juridico-politique classique, que la tyrannie – la confusion du législatif et de l'exécutif – entraîne à plus ou moins long terme une guerre civile qui, de fait, est justifiée. La résistance n'est que l'envers d'un pouvoir tyrannique

4. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, § 202, trad. Mazel, Paris, Flammarion, GF, 1984, p. 334.

5. *Ibid.*, § 202-206.

imbécile et vide. Le fameux « droit de résistance » n'est que le droit, supposé être la tendance spontanée des hommes, de prendre les armes en période de guerre civile déclenchée plus ou moins malgré lui par le chef de l'État. Le doux Locke n'est que l'envers du cruel Hobbes.

C'est paradoxalement Kant, le théoricien par excellence du droit, qui démystifie le mieux le « droit de résistance ». On sait que Kant n'a de cesse de condamner toute résistance à l'oppression « en paroles et en actes ». Toute rébellion, quelles que soient ses formes : émeute populaire ou soulèvement armé et quelles que soient ses fins : révolution ou dictature, porte atteinte, en s'exceptant fût-ce fugitivement du droit, à l'idée même du droit et se ruine elle-même. En cas de conflit entre l'État et le peuple pour déterminer où et quel est le droit, c'est à l'État, juge et partie, de décider et de trancher. Organe du droit, seul il peut dire un droit s'imposant à tous ; en revanche, le peuple, lui, devrait se mettre provisoirement hors-droit pour dire le droit, ce qui est absurde : « La puissance qui, dans l'État, rend la loi effective, ne tolère aucune résistance (elle est *irrésistible*) et il n'existe aucune communauté juridiquement constituée qui ne dispose d'un tel pouvoir pour écraser toute résistance intérieure, car cette résistance se produirait conformément à une maxime qui, si elle était universalisée, anéantirait toute constitution civile et éliminerait le seul État dans lequel des hommes peuvent posséder des droits en général ⁶. »

Kant serait-il un imposteur ? Le droit ne serait-il que la justification du fait accompli, la transfiguration du *de facto* ? Les chefs d'État seraient-ils exceptés du droit parce qu'ils possèdent le droit de la force alors que les rebelles n'auraient aucun droit d'agir comme ils le font parce qu'ils n'ont pour eux que la force nue et, par suite, paradoxalement, moindre ? D'ailleurs Kant ne répète-t-il pas que toute rébellion se fait « aux risques et périls » de ses acteurs et qu'inversement une révolution réussie, quelque injuste qu'elle puisse être, devient juste *de facto* et mérite la même obéissance que celle qu'exigeait l'État antérieur ? « Même si, écrit Kant, une constitution plus conforme à la loi avait été imposée d'une manière non conforme au droit, par la violence d'une révolution résultant d'une mauvaise constitution, il ne faudrait cependant pas tenir pour licite de ramener le peuple à l'ancienne constitution, bien que tous ceux

6. KANT, *Théorie et Pratique*, AK, VIII, p. 299 ; Paris, Flammarion, GF, 1994, p. 75-76.

qui se seraient mêlés pendant la révolution, par la violence ou par la ruse, à celle-ci, devraient se soumettre à bon droit aux sanctions dont sont passibles les rebelles⁷. »

Qu'est-ce à dire, cependant, sinon que Kant reconnaît, fût-ce malgré lui, que jamais le *droit* n'a raison du *fait*, que la violence hante tout droit et que tout droit est un mixte en lequel coexistent rapports de force, compromis et règles communément partagées ? Car Kant a toujours pris soin de mêler sous le concept de droit l'idée de justice qu'éveille ou réveille tout événement de la liberté et des rapports juridiques propres à toute régulation sociale quelle qu'elle soit. Dès lors, affirmer que toute résistance se fait aux risques et périls de ses acteurs prend tout son sens. D'une part, la résistance est risquée, elle engage l'existence, voire parfois la vie même de ceux qui s'y livrent, au point que toute désobéissance ou dissidence « sans risque » mérite d'être appelée « retrait » ou « retraite », mais non résistance. D'autre part, elle produit du risque : elle crée du vide dans l'état des choses, elle fait voir la bigarrure et la fêlure du monde tel qu'il est, le désordre et les stratifications immanentes à l'ordre social. Elle est ce double d'une situation qui, à la fois, pointe son envers et suggère un autre endroit et un autre droit.

La résistance est donc un *fait* et non un *droit* ou un *devoir*. Elle se lève partout où il y a pouvoir. Toujours déjà donnée, elle est moins en opposition à une position de pouvoir qu'en doublure asymétrique par rapport à elle : elle est, selon le mot de Foucault, « son irréductible vis-à-vis ». « La résistance, écrit Foucault, n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir [...]. Les points de résistance jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, de point d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir [...]. Cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite. Elles sont l'autre terme dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis⁸. » « Vis-à-vis » du pouvoir, la

7. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, p. 372-373 ; Paris, Flammarion, GF, 1991, p. 113.

8. M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 126-127. Dans l'entretien accordé à H. DREYFUS et P. RABINOW et publié dans leur ouvrage *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, Foucault écrit ceci : « La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent [...] être séparées [...]. Au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un "antagonisme" essen-

résistance est ce sur quoi il bute inévitablement et qui arrête sa pente naturelle, l'obstacle qu'il retrouve toujours sur son chemin, ce spectre ricanant qu'il croyait derrière lui et qui se retrouve devant lui. Mais « vis-à-vis » également en ce que, pièce dans un réseau ou point sur une carte, la résistance joue, déjoue (mais est parfois également jouée par) son adversaire, elle en emprunte les traits pour les retourner contre lui, quitte, quand le jeu se retourne contre elle et que ses armes lui sont à son tour empruntées, à reprendre et inventer de nouvelles formes de combat. Mais toujours le combat est de biais, latéral et retors : la résistance ne propose pas une alternative, elle est un point d'arrêt qui coupe et prend en écharpe le chemin du pouvoir.

Fait irréductible, indifférent à l'idée de tâche et réfractaire à celle de nécessité, la résistance est transversale à la distinction légalité-illégalité, droit-hors-droit. D'un côté, la résistance se tient dans les limites et les formes du *droit*. Elle se méfie de la violence qui rompt tout rapport entre les hommes, y compris celui de l'adversité et de l'hostilité ; elle se défie du marginal qui dote l'extralégalité de bienheureuses vertus, comme du justicier qui confond politique et vengeance, affrontement et guerre. Jouant des actes et des mots, elle fait jouer le droit, non certes pour favoriser la communication, l'accord et le consensus, mais pour multiplier les divergences inaperçues et les convergences inattendues. En même temps qu'elle cultive la détermination, elle pratique la souplesse, en même temps qu'elle est intraitable, elle est ouverte à la négociation, voire au compromis. Car elle ne cherche pas à abolir le droit, mais à le distendre et à l'élargir, à le déborder et à l'excéder.

D'un autre côté, toute résistance est *hors-droit*. Nul ne serait dit « résister » s'il ne savait se risquer à l'occasion et passer à l'acte si les circonstances l'exigent. Nul ne serait dit « résister » si les formes de son action ne gardaient vivantes les traces des formes de lutte qui, en d'autres temps et en d'autres lieux, furent hors-droit : infractions, transgressions, sauvageries. Ainsi une grève ne peut être aujourd'hui un acte de résistance que si, dans la forme adoptée, elle reprend celle des luttes qui, par leur détermination et leur intelligence, forcèrent leur entrée dans le droit sous le nom de « droit de grève » : casser le prétendu

tiel, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme", d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente » (p. 315).

contrat entre employeur et employé en cessant soudainement le travail, donner un sens à son activité en occupant son lieu de travail, y écrire et parler pour y tresser un lien politique, etc. Imprévisible, explosive, désarmante, novatrice, persévérante, une grève ne résiste à l'ordre social que si, indifférente à la distinction légalité-illégalité, elle invente à tâtons un autre droit en même temps qu'un autre rapport au droit.

Non seulement donc, la résistance n'est pas un droit, mais elle résiste au droit. Elle ne saurait se codifier en énoncé et en formule juridiques. Juridicisée, elle s'annule soit dans l'exercice d'un droit ritualisé et vide soit dans la justification d'un désordre établi et, à ce titre Kant a raison : toute constitution se donne les moyens de réprimer un soulèvement armé. Mais la résistance n'exclut pas, pour autant, d'obtenir de « nouveaux droits » ; car un droit n'est pas un « droit de » ou un « droit à », mais le libre exercice d'une vie, le libre usage d'une existence ou d'une puissance d'exister. Toute existence, privée ou publique, est à la fois infiniment forte et infiniment fragile, absolument indestructible et absolument destructible. Fragile et menacée, l'existence doit être protégée et le droit est là qui restreint ou conditionne l'accès d'une existence à une autre, qui limite, comme eût dit Kant, « les influences réciproques des arbitres ». Mais forte et invincible, elle voit dans le droit une restriction et une diminution de sa puissance d'exister. Sa résistance au droit n'est autre que la résistance à ce qui tient de la force et du fait établis, de la « nature », une puissance apparemment insurmontable et la résistance se lève toujours devant l'irrésistible : codifiés ou non, réglés ou non, certains événements ou certaines situations « élèvent les forces de l'âme au-delà de leur mesure habituelle et nous font découvrir un pouvoir de résistance d'une tout autre sorte qui nous donne le courage de nous mesurer à la toute-puissance de la nature⁹ ».

Non naturelle, la résistance se dresse contre l'ordre de la nature, que cette nature ait le visage du fait ou du droit. Elle ne se concède pas, mais s'exerce ; elle ne s'accorde pas, elle se pratique. Elle n'est ni un « constatif » ni un « impératif », mais un « déclaratif » ; elle ne s'écrit pas à la troisième personne, mais à la première personne du pluriel. Elle s'énonce ainsi : « Résistons », ou « Nous résistons ».

9. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 28, AK, V, p. 261 ; Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », t. II, 1985, p. 1031.

Défensive et offensive.

Ne résistent que ceux qui sont impuissants ou défaits, en position de faiblesse ou en situation défavorable. Ne résistent que ceux dont l'adversaire est irrésistiblement plus fort et auquel l'histoire (le rapport de forces actuel et son probable développement) donne raison. La résistance est le fait des vaincus et rien d'ailleurs ne garantit qu'elle ne le sera pas elle-même. En résistant, les vaincus cherchent à préserver un bout d'existence à défaut d'inverser, partiellement ou totalement, le rapport de forces en leur faveur, à introduire du jeu dans la situation qui leur est faite pour la rendre respirable et vivable à défaut d'inventer un tout autre type de situation. Faut-il dire alors que résister, c'est ne pas accepter de supporter ou d'endurer cet état de choses, mais se défendre en défendant le peu d'espace et de temps qui vous est alloué ?

Le concept de défense, ambigu, mérite quelques éclaircissements.

Comme telle, la défense n'est pas un *combat*. Qu'on se défende contre une menace ou une attaque corporelle ou incorporelle ou qu'on défende des biens (propriétés ou droits acquis ou transmis, attachés à une fonction, un statut ou un état), on se tient et on se maintient sur une position défensive. Or, résister, c'est détourner la *position* défensive en une arme, une bataille, voire une *guerre* défensive.

C'est à Clausewitz que nous devons le concept de *guerre défensive*¹⁰. Certes, offensive et défensive se mêlent en toute guerre en fonction des circonstances et des variables rencontrées : position et manœuvres de l'ennemi, interception de communications, chance ou malchance dans l'issue d'un combat, etc. Une guerre est un processus qui se déploie dans le temps, y eût-il une ou quelques batailles décisives. Mais on se gardera de confondre ces *variations tactiques* avec la *dissymétrie stratégique* entre attaque et défense. Les deux ne se répondent pas en un miroir, elles ne sont pas le double ou le répondant l'une de l'autre : les deux conduites sont distinctes et dissymétriques, et, contrairement aux apparences, la conduite défensive est la plus forte.

La découverte de Clausewitz est double. Tout d'abord, toute

10. Nous montrerons plus loin que la résistance est une guerre non guerrière, une bataille sans bataille. Ici, nous identifions la résistance à une guerre.

guerre est « une action réciproque ¹¹ ». On fait la guerre à un ennemi qui nous fait la guerre, on résiste à un adversaire qui nous résiste. La découverte stratégique de Clausewitz, au début du siècle dernier, anticipe celle, physique et philosophique, du début du siècle suivant. Le monde n'est pas rempli d'objets géométriquement stables et spatialement délimitables, offerts à la prise du regard d'un Je-Nous souverain : il grouille de vivants quelconques qui ne cessent de s'agiter et de se déplacer, de s'agréger et de se désagréger, et toute action est prise dans un jeu immanent d'actions réciproques et dissymétriques. La guerre ne se fait pas en chambre ou en cabinet, sur cartes ou sur plans : loin d'être immobile et inerte, l'ennemi calcule, imagine et se déplace au moment même où nous calculons sa position et imaginons ses manœuvres. Inversement, l'ennemi nous regarde et anticipe nos stratagèmes, il cherche à nous surprendre et à nous devancer dans nos propres plans. Ainsi, toute action de guerre ou de résistance est simultanément en avance et en retard par rapport à celle de l'ennemi ¹², de sorte que, paradoxalement, toute guerre doit se faire du point de vue de l'ennemi ¹³, c'est-à-dire du vaincu : « Quand nous parlons des effets de la victoire, nous pensons surtout à ceux qui se manifestent dans l'armée vaincue ¹⁴. » Non pas qu'il faille entrer dans le jeu de l'ennemi, se placer sur son territoire et obéir à ses règles. C'est précisément l'inverse : il s'agit de lui coller au dos et de hanter son esprit pour, le mimant et le doublant, avoir une chance de se soustraire à son emprise.

En découle la seconde grande découverte de Clausewitz : non seulement la résistance est un type de guerre, et non pas une de ses formes annexe ou archaïque, mais elle est la guerre *comme telle*, parce que, seule, elle est *combat* : « Si l'on réfléchit philosophiquement à la façon dont surgit la guerre, le concept de guerre n'apparaît pas proprement avec *l'attaque*, car celle-ci n'a pas tant pour objectif absolu le *combat* que la *prise de possession de quelque chose*. Ce concept apparaît d'abord avec la *défense*, car celle-ci a pour objectif direct le

11. CLAUSEWITZ, *De la guerre*, trad. D. Naville, liv. I, chap. 1, § 3, 4 et 5, Paris, Éd. de Minuit, 1955, p. 52-54.

12 CLAUSEWITZ l'appelle « la loi dynamique de la guerre » (*De la guerre*, liv. III, chap. XVIII, p. 233-235).

13 C'est là une des différences essentielles entre *L'Art de la guerre* de SUN TZU et *De la guerre* de CLAUSEWITZ. Nous reviendrons plus loin sur Sun Tzu.

14. *De la guerre*, liv. IV, chap. x, p. 274.

combat¹⁵. » On peut s'étonner d'une telle affirmation de la part de Clausewitz. Celui-ci n'assigne-t-il pas à la guerre le but d'anéantir totalement les forces militaires ennemies ? La guerre, quelles que soient ses formes, n'a-t-elle pas pour objet la victoire totale sur l'ennemi ? Toute guerre ne monte-t-elle pas d'elle-même aux extrêmes ? Ne parvient-on pas à frapper le cœur, le « centre de gravité », des forces ennemies qu'en fonçant contre elles comme une flèche lancée à la plus extrême vitesse ?

On connaît cependant l'analyse de Clausewitz. Toute guerre, dès lors qu'elle prend du temps, rencontre nécessairement son « point culminant ». Plus l'assaillant avance en territoire ennemi, plus il arrête son offensive pour stabiliser ses positions, plus il relâche son énergie et se tient sur une position défensive et, alors même qu'il se coupe de ses arrières et de ses réserves, il s'expose à la résistance croissante de l'ennemi (blocus, organisation de la résistance populaire, retournement des alliances, etc.¹⁶). Un assaillant rigoureux doit donc mener la guerre du point de vue de l'ennemi, c'est-à-dire de celui qui *résiste* : il doit mener une guerre, fût-elle offensive, de défense ou de *résistance*. Précisons.

D'une part, la guerre est un combat et, dût-il y avoir bataille, et, *a fortiori*, bataille décisive, celle-ci n'est *gagnée* que si elle est menée jusqu'au bout, poursuivie jusqu'à son terme, jusqu'à la reddition totale de l'ennemi et la signature de la paix. Des batailles menées en un éclair et gagnées comme la foudre entraînent le vainqueur dans une fuite en avant et le contraignent à accumuler victoires sur victoires jusqu'au point culminant, jusqu'au point où la situation se retourne et se rebrousse. Ainsi Napoléon a-t-il été vaincu par les forces mêmes qui l'avaient fait vainqueur. La victoire absolue n'est pas la victoire héroïque et éclatante, mais celle, irréversible, qui anéantit définitivement toute possibilité de résistance.

C'est pourquoi, paradoxalement, les vertus du chef de guerre, qu'il mène une guerre offensive ou défensive, sont toutes de résistance : il doit savoir résister au découragement (informations fausses, retournement de situation, épuisement des

15. *De la guerre*, liv. VI, chap. VII, p. 424 ; voir liv. VI, chap. XXVII, p. 558 : « La défense n'est que la forme la plus forte du combat. La préservation de nos propres forces et l'anéantissement de celles de l'ennemi, en un mot la victoire, sont l'objet de ce combat ; toutefois, celle-ci n'est pas son but final. »

16. *Ibid.*, liv. VII, chap. XXII ; voir « Trois notes de Clausewitz sur *De la guerre* » : « Toute attaque s'affaiblit du fait même de son avance » (cité dans *De la guerre*, p. 45).

hommes, hasard qui déjoue les plans). Car le donné de la guerre est bien moins la bonne que la *mauvaise* nouvelle : « Il est exposé à cent mille impressions dont la plupart sont inquiétantes et quelques-unes seulement encourageantes. [...] Il suffit de courage et de force de caractère pour leur résister comme le roc résiste aux vagues de la mer ¹⁷. » Il doit être courageux, c'est-à-dire à la fois audacieux, intrépide, voire imprudent au regard des vertus de discipline et de prudence en usage dans les armées régulières et constant, endurant, persévérant : la seule chance, en effet, de gagner, lorsqu'on est dans une posture mauvaise, voire désespérée, est de risquer à grands frais, de jouer son va-tout.

C'est que *gagner*, c'est *gagner du temps*. Or, seule la défense, parce qu'elle ne cherche pas à conquérir une position ou à accroître son emprise, mais vise seulement à conserver un peu d'être, met le temps de son côté. Gagner du temps, c'est contraindre l'ennemi à faire retraite, à venir sur votre territoire et à obéir à vos règles (lieux et temps), c'est couper progressivement ou brusquement l'ennemi de ses arrières ou de ses réserves en même temps que, soi-même, on renforce les siennes ; c'est donc différer la bataille jusqu'au moment choisi, abattre ses cartes le dernier et, au dernier moment, contre-attaquer, en toute surprise et sur plusieurs fronts simultanément, un ennemi partiellement désarmé. Cela ne signifie pas que le temps, en tant que tel, joue toujours en faveur de la résistance : bien des résistances, au contraire, s'effritent, puis sont vaincues par le temps, par un adversaire stabilisant puis amplifiant ses forces plus ou moins progressivement. Parce qu'il est simultanément producteur et destructeur, le temps doit être précisément *agi*. L'attaque coïncide avec le présent de la bataille et s'identifie à lui. La défense, elle, agit le temps, c'est-à-dire joue de sa puissance. Toujours *en réserve* ¹⁸, une résistance est simultanément en retard et en avance par rapport au présent : défaite, poussée dans ses derniers retranchements, à la traîne de l'assaillant, une résistance est toujours en même temps vigilante et sur le pied de guerre, prête à la contre-attaque.

17. *De la guerre*, liv. III, chap. VII, « Persévérance », p. 201.

18. C'est là le point essentiel de la pensée clausewitzienne concernant la guerre défensive : celui qui est défait est toujours celui qui, alors même qu'il vient de remporter une victoire décisive, ne peut compter sur des troupes fraîches de réserve nécessaires pour poursuivre l'ennemi jusqu'à son anéantissement (*De la guerre*, liv. IV, chap. XII). Inversement, le gagnant est celui qui, vainqueur ou vaincu, gagne du temps en *échelonnant* ses coups (*ibid.*, liv. VI, chap. XXIX).

Dès lors, sans doute, la résistance ne coïncide-t-elle plus exactement avec la défense clausewitzienne. Clausewitz parlait en prince et en général. État à sauvegarder ou à fonder, défaite à éviter ou à imposer, peuple à protéger ou à soulever, la guerre défensive monte, comme la guerre offensive, aux extrêmes : elle ne cherche à parer un coup que pour gagner du temps et mobiliser à l'arrière des forces capables de porter des contre-coups décisifs. Toute guerre règle définitivement, à savoir de manière meurtrière, un conflit de volontés incompatibles et exclusives, que ces volontés soient étatiques, nationales, populaires, religieuses, ethniques, etc. C'est pourquoi, par « extrême », Clausewitz entend en fait « suprême » : la montée aux extrêmes et l'anéantissement total qui s'ensuit valent comme tribunal politique suprême. De ce point de vue d'ailleurs, guerre défensive et guerre offensive s'équivalent, comme les lectures de Clausewitz, tantôt impérialistes (Hitler, McArthur), tantôt révolutionnaires (Lénine, Mao) l'attestent à l'envi.

Et, certes, Clausewitz rappelle que ce qui perd l'attaque est « la volonté de possession » d'un territoire ou des hommes qui y vivent, alors que ce qui sauve la défense est la conservation de ce qu'elle a ou de ce qu'elle est. Mais, la résistance, elle, ne cherche pas à préserver un état de choses (pays, vie, existence), mais bien à le combattre et à y mettre fin. Le combat n'a ni but (*Ziel* : la victoire militaire) ni fin (*Zweck* : le pouvoir politique) : il n'exige pas de « bataille décisive », de lutte qui tranche clairement et définitivement en faveur de l'un ou l'autre vainqueur, c'est-à-dire en faveur de l'établissement de règles imposées par l'un ou l'autre des adversaires. Bien plutôt, le résistant cherche-t-il à différer non seulement la bataille, mais la décision même¹⁹ : toute décision ultime ne saurait, en effet, être que défavorable aux vaincus et aux perdants. Car, si l'on se *défend* momentanément (ce moment devrait-il durer des années) contre une menace ou une attaque, on *résiste* à une situation depuis toujours et, semble-t-il, à jamais invivable : la défense est une *position*, la résistance une *posture*.

19. A. GLUCKSMANN, *Le Discours de la guerre*, Paris, 10/18, 1974, p. 407-408 : « L'espace permet à la défense d'imposer l'indécision, par quoi elle se donne le temps. » Cet ouvrage remarquable achoppe cependant sur un point de taille : les guerres révolutionnaires de Mao ou de Che Guevara, dont se réclame l'auteur à cette époque, visent bien l'appropriation d'un territoire et la conquête d'un pouvoir central, peu importe que ceux-ci soient soustraits aux jeux de miroir des deux empires du moment.

Posture *négative*, la résistance empêche (diminue ou arrête provisoirement) l'exercice d'une force hostile. Elle ne détruit ni n'anéantit l'existence de cette force : action de fait impossible, puisqu'il n'y a de forces que dans un rapport, qui plus est, dissymétrique²⁰. Certes, une force n'est autre que son action et son mode d'exercice. Nulle force en dehors de son déploiement et de son agencement, de sa manière d'affecter d'autres forces et d'être affectée par elles. Là n'est cependant pas la question qui est bien plutôt de savoir comment s'extraire d'un rapport de forces donné et le détourner. *Empêcher* l'exercice d'une force ne signifie pas la limiter (par des règles, des lois, des contrats ou un tiers commun), mais bien lutter pied à pied pour contenir son expansion, lui faire perdre et du terrain et du temps et la contraindre, par dissuasion persuasive, à remanier et réagencer son mode d'exercice. Toute résistance : occupation d'un lieu, *sit-in* sur une place, dans la rue, sur des rails, etc. constitution d'un collectif politique ou d'un maquis armé, consiste à inventer un dispositif de forces capables de contrer les forces premières.

De cette manière, de *négative*, la résistance se révèle *affirmative* : elle ne dit *non* que parce qu'elle dit en même temps *oui* ; elle n'est archaïque (du moins, c'est là ce qu'on lui reproche) que parce qu'elle pense de tout autres rapports entre les hommes ; elle ne défend, ne préserve, ne conserve le peu d'être qui lui est alloué (un pays, une place, une vie, bref un bout de temps et de lieu) que parce qu'elle pose, en deçà et au-delà d'elle-même, non un plein d'être, mais un rapport d'êtres divergents et pourtant compatibles. La résistance ne met pas aux prises des volontés opposées et exclusives : elle est un rapport de puissances qui s'affectent mutuellement et dissymétriquement. Faire face à l'adversaire – à celui qui vous place en situation d'adversité – c'est, quelles que soient les stratégies employées (frontalité ou oblicité), d'abord l'empêcher de poursuivre ou d'accentuer son avance, puis le contraindre à reculer et enfin à se placer en position défensive. La résistance ne se défend que parce qu'elle retourne l'attaque en contre-attaque²¹. Contre-attaquer, c'est ouvrir, dans l'espace stratégique même

20. Dans la perspective clausewitzienne, la paix n'est que le respect en lequel l'État vainqueur tient l'État vaincu.

21. On sait que « Contre-attaque » fut le nom que Bataille, Breton et d'autres donnèrent en 1935 au groupe (et aux Cahiers) d'« Union de lutte des intellectuels révolutionnaires » pour riposter à l'échec du communisme, à la victoire du fascisme et à la montée du Front populaire (G. BATAILLE, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 379-432).

du combat, d'autres possibilités de vie, à commencer par la possibilité même d'une vie. C'est pourquoi la résistance, si elle est *extrême*, n'est pas suprême, comme le pensait Clausewitz. Si elle sait que, de son combat, nulle décision suprême ne s'en suivra, elle est cependant convaincue que, aujourd'hui comme hier et demain, c'est de « maintenant ou jamais », de « tout ou rien » qu'il s'agit, parce que la dernière extrémité est toujours déjà arrivée et que seul le sauvetage *in extremis* laisse à la chance une occasion de se présenter.

On voit alors combien non seulement la résistance n'est pas guerrière, mais même résiste à la guerre. Elle y résiste doublement. D'une part, la violence et *a fortiori* la violence sanguinaire ne la spécifie pas. Elle ne paye jamais comptant, *cash* ou en espèces sonores. Elle sait que le duel et le troc – l'échange en face-à-face d'hommes ou de biens nus – n'ont jamais été que des figures historiques rares et réglées, que même les tournures droites et directes ne sont qu'un des tours possibles de l'oblique. De même, la violence est-elle elle-même un cas réglé d'une multiplicité possible de rapports qu'il serait encore trop simple d'échelonner sur un spectre déroulant toutes les figures allant de la violence la plus sanguinaire à la non-violence la plus désarmée en passant par la violence et la non-violence insidieuses, sournoises et rusées.

D'autre part, la résistance résiste à la fin et aux moyens, aux principes et aux modalités de la guerre. Alors que la guerre vise à anéantir les forces militaires ennemies et à briser définitivement leurs résistances possibles, la résistance, elle, n'est qu'un jeu de résistances et de contre-résistances²² qui ne rencontre ni trêve ni cessation. Si la guerre se structure autour de batailles décisives parce qu'irréversibles²³ et, par suite, ne connaît que l'alternative « désarmer-être désarmé²⁴ », la résistance, elle, ne connaît que des états mixtes et entremêlés, des dehors-dedans, des situations limites, des entre-deux : être à la fois désarmé et prêt à prendre les armes, n'être pas en guerre, mais sur le pied

22. CLAUSEWITZ le reconnaît du bout des lèvres : « La résistance est une activité destinée à détruire *une somme* [je souligne] de force ennemie telle que celui-ci devra renoncer à son dessein » (*De la guerre*, liv. I, chap. II, p. 75). Résister, c'est à la fois dépenser et économiser ses forces d'une manière telle que l'adversaire soit contraint, lui, d'épuiser ses réserves d'une manière disproportionnée.

23. Une guerre est scandée par un ou plusieurs « événements militaires irréversibles » qui « verrouillent » des processus politiques déjà en voie de fermeture (A. JOXE, *Voyage aux sources de la guerre*, Paris, PUF, 1991, p. 408 et 62).

24. CLAUSEWITZ, *De la guerre*, liv. I, chap. I, p. 51 ; voir A. GLUCKSMANN, *Le Discours de la guerre*, p. 400-404.

de guerre. Le monde ne laisse pas les hommes en paix, il leur fait la guerre : les hommes y résistent en « faisant la guerre à la guerre ²⁵ ».

Batailler.

La résistance n'est donc ni en paix ni en guerre. Elle refuse, bien sûr, la paix. Quel que soit son nom : ordre, sécurité, accord, consensus, etc., la paix est toujours fausse ; elle est à la fois inexistante et mensongère. Toujours des massacres s'opèrent quelque part, toujours les injustices encore s'abattent, toujours la misère et la détresse ruinent une multitude d'existences. Le monde est moins divisé entre un dedans protégé (un « nous ») et un dehors exclu (un « eux »), moins clivé entre des couches, des classes, des parts qui s'opposeraient et s'exclueraient que traversé par des lignes de forces congruentes qui distribuent de manière dissymétrique et pour une part non réversible des conglomérats de forces et de puissances et les stabilisent en états de choses.

En ce sens, résister, c'est ne jamais cesser d'exercer sa méfiance et sa vigilance, c'est refuser de consentir, de baisser sa garde et sa puissance de s'insurger contre ce qui est. La résistance est un combat contre l'étant, contre la disposition des choses du seul fait qu'elles ont pris forme et disposition. Nulle résistance sans paix soulevée et démasquée, sans fer porté au milieu des choses, sans geste public risqué, sans bataille livrée ²⁶.

Mais la résistance n'est pas la guerre : son combat n'est ni militaire ni guerrier, mais politique. Non pas que la guerre soit un mal : en tout cas, elle n'est un mal *en soi* qu'aux yeux de ceux qui la dénoncent pour mieux justifier certaines « guerres justes » ; elle est une mauvaise politique, elle témoigne moins de l'échec d'une solution politique au conflit de la coexistence des volontés que des difficultés à inventer des résistances courageuses et ingénieuses. Elle creuse et radicalise les impasses, alors qu'une résistance cherche, au contraire, à dégager dans une situation fermée de toutes parts une issue improbable et unique.

25. J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 190.

26. On se méfiera, en ce sens, des déclarations de « résistance spirituelle », de « dissidence intérieure » ou « d'exil intérieur » de ceux qui n'ont jamais rien risqué, et surtout pas leur va-tout.

On comprend, dès lors, qu'une résistance fuit tout ce qui définit, selon Clausewitz, la guerre, qu'elle soit défensive ou offensive : la bataille décisive et le théâtre de la bataille, la concentration de ses forces et le coup porté au centre (de gravité) de l'ennemi, la supériorité numérique et la montée aux extrêmes (la lutte à mort). Elle fait plutôt sienne la maxime de Sun Tzu : soumettre l'ennemi sans combat. « Remporter cent victoires ou cent batailles n'est pas le comble du savoir-faire [...]. Les experts dans l'art de la guerre soumettent l'armée ennemie sans combat. Ils prennent les villes sans donner l'assaut ²⁷. » Remporter la victoire sans livrer bataille, ne vaincre qu'un ennemi déjà défait (les destructions, les massacres, les exterminations, etc., ne sont qu'un aveu de faiblesse), ne jamais affronter directement l'ennemi, tel est l'art de la guerre qui se nomme *stratégie*.

Une stratégie suppose : 1. un ennemi jugé également stratège, c'est-à-dire un adversaire ; 2. un espace, des conditions ou une situation relativement délimités ; 3. une capacité de jeu ou de marge de manœuvre. Un stratège calcule au plus fin ou au plus serré : il envisage toutes les situations possibles, tous les plans possibles de l'ennemi, non pas pour éviter d'être surpris, mais pour, au contraire, laisser une chance – et également un risque – à l'incalculable. Tel est « l'esprit d'initiative », la vertu tant vantée du chef de guerre ²⁸. Il ne faut entendre, par là, à proprement parler, ni le coup d'œil, le flair, l'intuition qui permet de retourner une situation imprévue de manière judicieuse, ni l'art du moment opportun, la capacité de tirer parti des circonstances ou des points faibles de l'adversaire, mais plutôt l'art du calcul *hic et nunc*. Écoutons Sun Tzu : « L'art de mener les troupes au combat consiste en ceci : lorsque vous possédez la supériorité numérique à dix contre un, encerchez l'ennemi. À cinq contre un, attaquez-le. À deux contre un, divisez-le. Si vous êtes de force égale, vous pouvez engager le combat. Lorsque numériquement vous avez le dessous, soyez capable de battre en retraite. Et si vous êtes inférieur en trois points, soyez capable de vous dérober ²⁹. » Ce qui fait la vertu du stratège, c'est donc moins l'art d'ajuster des règles générales au cas particulier, d'adapter

27. SUN TZU, *L'Art de la guerre*, chap. III, § 3 et 10, trad. F. Wang, Paris, Flammarion, coll. « Champs-Flammarion », 1972, p. 108-110.

28. *Ibid.*, chap. I, § 7, p. 93-94. Les commentaires de Tu Mu et de Shen Pao Hsu précisent le sens de cette vertu : vaincre les hésitations, former de grands projets et saisir le moment opportun.

29. *Ibid.*, chap. III, § 12-17, p. 111-112.

des plans aux circonstances rencontrées pour en tirer le plus grand profit que cette capacité à piéger et à duper l'ennemi que Sun Tzu nomme justement « art des stratagèmes » : « Tout l'art de la guerre est basé sur la duperie ³⁰. » On ne désignera pas ainsi la pratique de l'espionnage et du renseignement, de la diffusion de rumeurs ou de fausses nouvelles, ou même la mise sur pied d'une « cinquième colonne », mais le geste qui consiste à coller au dos de l'ennemi, à le suivre pas à pas, à l'accompagner de manière incessante, à le poursuivre et à ne jamais le lâcher, à le hanter et à lui peser de manière continue. Mao Tsé-Tung qui, avec justesse néglige totalement le rapport de forces numérique, traduit ce geste, peut-être sans le savoir, excellemment : « Lorsque l'ennemi progresse, nous battons en retraite. Lorsque l'ennemi s'arrête, nous harcelons. Lorsque l'ennemi cherche à éviter le combat, nous attaquons. Lorsque l'ennemi bat en retraite, nous poursuivons ³¹. » Envelopper l'ennemi comme son ombre, son double ou sa traîne, le mimer pour pouvoir lui renvoyer son contre-reflet, tel est l'art de la stratégie, qu'on nomme contre-attaque ou riposte au coup par coup et dont on comprend qu'elle se définit moins par la capacité à élaborer le maximum de plans plus précis et plus judicieux les uns que les autres qu'à « attaquer la stratégie de l'ennemi ³² », c'est-à-dire à la mimer pour la faire voler en éclats.

Dissocier la victoire de la bataille comme telle consiste donc moins à éviter l'affrontement, qui finalement a bien lieu de manière décisive et expéditive comme un coup de grâce, qu'à le multiplier, à le disséminer, à le miniaturiser. On gagne moins en détruisant l'ennemi qu'en le désagrégeant ³³. *Désagréger* l'ennemi, c'est d'abord le réduire à cet *agrégat* aléatoire et composite de forces hétéroclites dont est constituée spontanément toute puissance et lui faire perdre sa superbe et sa force feinte qu'il ne tenait que d'une unification forcée et d'une stabilisation factice (si la panique crée la débandade, c'est d'ailleurs bien que seul l'effet de bande confère une force apparemment supérieure) ; c'est (se) rappeler que l'ennemi est toujours « en

30. *Ibid.*, chap. 1, § 17, p. 95.

31. MAO TSÉ-TUNG, *Œuvres choisies*, t. II, édition de Pékin, 1972, p. 100.

32. *L'Art de la guerre*, chap. III, § 4, p. 108.

33. F. JULLIEN, *Le Détour et l'Accès*, Paris, Grasset, 1995, p. 40 : « Les théoriciens chinois de la stratégie ne conseillent pas la destruction de l'adversaire [...], mais plutôt sa déstructuration : en l'atteignant "dans son cerveau" plutôt qu'au niveau des forces déployées » ; voir du même auteur, *La Propension des choses*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 23-32.

taches³⁴ », que tout dispositif, y compris donc celui de l'ennemi, comporte des mailles plus ou moins serrées, des poches, des trous, voire des vides, et c'est donc le ramener à ce tas de sable ou à ce nuage de poussières qui est le lot commun et ordinaire de toutes les puissances distribuées aléatoirement dans le monde. Tel était le sens, on le sait, de l'affirmation de Mao Tsé-Tung selon laquelle les Empires sont « des tigres de papier ». Désagréger les forces de l'ennemi, c'est, par suite, moins désorganiser l'ordonnement de ses unités militaires que faire éclater sa stratégie elle-même. Répondre à l'ennemi en l'entraînant sur un autre terrain, non militaire, c'est-à-dire le soustraire au « théâtre de guerre » qu'il avait construit, lui riposter avec d'autres armes hétéroclites plus ou moins bricolées (des vieux fusils des résistants de toutes époques aux pierres et aux bâtons des jeunes de l'Intifada³⁵ ou aux lances et aux manchettes des paysans zapatistes du Chiapas), lui opposer une autre organisation (petits groupes politiques séparés et auto-organisés), etc., bref, répondre latéralement et transversalement à la stratégie de l'adversaire n'est certainement pas un gage de défaite de l'ennemi, mais rend sa victoire impossible, ce qui est, on l'a vu, le geste *néгатif* de la résistance.

Calculer *hic et nunc*, c'est donc moins être capable de réagir à chaud et de sang-froid aux retournements imprévus de situation, c'est moins reprendre l'initiative que déplacer *ici et maintenant* les règles du jeu. « Maintenant », parce que, contrairement à ce que pensait Clausewitz, l'issue (défaite ou non-défaite) se joue *actuellement*, indépendamment de ses conséquences et de ses résultats, voire de ses renversements possibles : elle vaut pour elle-même et n'est jamais le signe d'une possibilité ou d'une impossibilité à venir ou l'indicateur d'une bonne ou mauvaise tendance. « Ici », parce que c'est la situation d'adversité actuelle qui fixe les conditions stratégiques du combat et que l'adversaire, ou le nom propre de l'adversité, doit être nommé, cerné et circonvenu à partir de la situation-ci. Dès lors, non seulement on peut se passer, comme le pensait Sun Tzu, de bataille, mais même de victoire : une résistance n'est ni victorieuse ni vaincue

34. A. JOXE, *Voyage aux sources de la guerre*, p. 139.

35. À juste titre, A. Joxe refuse de considérer l'Intifada, ou « guerre des pierres », comme une guerre. Celle-ci suppose des « unités militaires au combat », c'est-à-dire « un surplus, une planification, une classe dirigeante, et aussi une pensée de l'ennemi, une préparation logistique » (« Entretien avec A. Joxe », *L'Inactuel*, n° 1, *Guerres*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 128 et 120).

et l'adversaire n'est ni gagnant ni défait. Du coup, une série d'oppositions tombe : entre victoire instantanée et guerre prolongée, entre conflit local et guerre sinon globale, du moins globalisable, entre guerre de position et guerre de mouvement.

Sun Tzu condamnait la guerre prolongée au motif qu'elle use les hommes et les armes et qu'elle dissout en quelque sorte la victoire : « La victoire est l'objectif principal de la guerre. Si elle tarde trop, les armes s'émoussent et le moral s'effrite. Lorsque les troupes attaqueront les villes, elles seront à bout de force [...]. Car il ne s'est jamais vu qu'une guerre prolongée profitât à aucun pays ³⁶. » Clausewitz, au contraire, confiait au temps le soin d'user les forces de l'adversaires et voyait dans la guerre d'usure la possibilité de gagner du temps et de retourner une situation. La guerre prolongée présente, en effet, un triple avantage : elle disperse et éparpille le théâtre de la bataille, elle prépare une contre-attaque, elle divise l'effort de guerre de l'adversaire ³⁷.

La résistance, elle, est transversale à l'opposition brièvement-durée. Par un certain côté, sa temporalité est en deçà même des victoires si promptes, à la manière de Sun Tzu, qu'un commentateur propose aux assaillants d'« arriver comme le vent et de partir comme l'éclair ³⁸ ». Escarmouches, attaques à l'esquive et à fleuret moucheté, harcèlements mineurs et multiples, sans attente des conséquences et des résultats, aussi rapides dans le retrait que dans le recommencement, toutes ces sortes de graffitis, de signatures ou de gestes humoristiques en armes sont comme des points discrets qui ne durent ni ne se cumulent ni ne comptent. Ils forment une ligne en pointillé, une suite de traits et de poinçons. Par un autre côté, pourtant, la résistance est plus persistante que toute victoire éclatante. Les flèches laissent rétroactivement des traces, les escarmouches marquent irréversiblement l'adversaire. Sans enjeu affiché, sans forme réglée, sans rythme régulier, sans progressivité manifeste, ils le désarçonnent durablement : ils minent sa superbe assurance, ils sapent sa toute-puissance irrésistible, ils creusent son apparente invincibilité.

Parallèlement, une résistance est toujours à la fois locale et globale. Par un certain côté, comme nous l'avons vu, elle a lieu

36. *L'Art de la guerre*, chap. II, § 3 et 7, p. 102-103 ; voir également, chap. II, § 21, p. 107 : « Ce qui est essentiel dans la guerre, c'est donc la victoire et non les opérations prolongées. »

37. CLAUSEWITZ, *De la guerre*, liv. VI ; A. GLUCKSMANN, *Le Discours de la guerre*, p. 406-410.

38. SUN TZU, *ibid.*, chap. VI, § 10, commentaire, p. 132.

ici et maintenant, arrimée à l'ici du pays, du lieu occupé, du corps qui est le nôtre, enchaînée à ce présent-ci invivable et irrespirable qui est notre lot. C'est ce lieu et ce temps-ci qui fixent les possibilités et les impossibilités du combat, ses limites, ses ruses et ses inventions possibles. À ce titre, toute résistance est datée et signée. Par un autre côté, elle ouvre sur un dehors sans limites et sans nom : monde, hommes, vie, etc. Ses acteurs sont anonymes³⁹ et leurs actions souvent inconnues ou méconnues de leurs contemporains. Peu importe : une machine de guerre fissure, lézarde, plisse, zèbre le présent, dessinant en filigrane un autre monde à venir.

Aussi, la résistance est-elle simultanément totalement mobile et totalement immobile. D'un côté, elle est la *mobilité* même. Toujours sur ses gardes, toujours à l'affût d'une possible menace ou, à l'inverse, d'un possible contrecoup, capable de bondir, de quitter ou d'occuper un lieu à toute vitesse, de disparaître et de réapparaître en un lieu infiniment éloigné, à un moment où on ne s'y attendait plus, sous des formes surprenantes et méconnaissables, une résistance joue de l'ubiquité et du travestissement. Comme toutes les guérillas l'ont montré, les résistants forment toujours un petit groupe à l'équipement léger qui occupe un campement provisoire, en un lieu mal délimité et mal repérable (relief montagneux, forêts denses, voire marécageuses) et qui lance ses expéditions au crépuscule, entre chien et loup. Bref, ils occupent tous les fronts en même temps, toujours et à la fois ici *et* là, ici *et* ailleurs, ainsi *et* autrement.

D'un autre côté, la résistance est l'*immobilité* même : résister, c'est rester obstinément sur place, c'est tenir bon avec pugnacité et entêtement la position qu'on occupe, c'est opposer une force d'inertie démesurée aux forces qui se mobilisent contre vous, c'est refuser de se mettre en marche, de se mouvoir, voire de se mobiliser pour votre propre cause. En ce sens, loin d'être une guerre de mouvement à la manière d'une guérilla, une résistance est une guerre de position qui se construit des forteresses imprenables, se forge des blocus irrésistibles et est *elle-même* un siège terrible.

Deux figures attestent cette immobilité-mobilité propre à la résistance : Bartleby de Melville et Michael Kohlhaas de Kleist. Le premier, héros de la résistance par inertie, opère un trajet

39. La pratique contemporaine des mémoriaux égrenant une liste de noms propres (tués, massacrés, exterminés) est un signe de substitution, propre à notre époque de misère, d'un prétendu « devoir de mémoire » à l'esprit de résistance.

immobile qui, alors qu'il le mène sans bouger du bureau à la prison, jette les autres hors d'eux-mêmes et leur fait quitter maison et fonctions. Alors qu'il est recruté pour sa compétence et son zèle de copiste et qu'il travaille à contre-courant de l'agitation et de la nonchalance des deux autres employés, Bartleby cesse insensiblement de copier et rompt le pacte tacite avec son employeur sans jamais modifier sa posture, c'est-à-dire sans jamais avoir arrêté, mis en œuvre et signifié sa « décision ». Son fameux « I would prefer not to » renvoie dos à dos le fait d'accepter *et* de refuser de copier et jette dans le trouble et la stupeur, dans l'agitation et la stupéfaction tous ceux qui avaient coutume de lui demander ou de lui proposer quelque chose et qui, du coup, finissent par y renoncer. Sans jamais bouger de sa place (il travaille dans le coin aveugle d'une pièce, derrière un paravent, jour et nuit, et finalement même le dimanche), sans jamais cesser sa tâche répétitive et vide (au point que finalement nul ne peut plus identifier son travail), sans jamais quitter son maintien doux et posé, sans jamais hausser le ton et manifester impatience, colère ou impertinence, il contamine et désorganise tout son entourage. Ni nomade ni sédentaire, ni vagabond ni domicilié, il affole son employeur qui finit par quitter son local, sa maison et passe même une semaine en cabriolet : « L'avoué se met à vagabonder tandis que Bartleby reste tranquille, mais c'est parce qu'il reste tranquille et ne bouge pas que Bartleby sera traité comme un vagabond⁴⁰. » Immobile, il jette autrui dans l'extrême mobilité ; mobile au point de ne jamais adopter la posture à laquelle on s'attend, il paralyse son entourage et, sans jamais avoir attaqué ou s'être défendu contre une attaque, il fait fuir de toutes parts les lois et règles sociales.

Michael Kohlhass adopte une stratégie apparemment opposée, celle du mouvement. Lorsque la mort de sa femme met le comble à l'injustice, en un tour de main, il « vend la maison », « envoie ses enfants de l'autre côté de la frontière », saute sur son cheval, « arme ses valets » qui crient « aujourd'hui, tout de suite », traverse les barrages à toute allure, fait irruption brutalement dans le château puis dans le couvent où le *Junker* s'est caché, sillonne en tous sens la région, passe et repasse les frontières, constitue, lui, maquignon aisé, un maquis avec des paysans et de pauvres hères dans les bois et les montagnes, débarque de nuit dans des villes pour y mettre le feu, discute

40. G. DELEUZE, Postface à H. MELVILLE, *Bartleby*, Paris, Flammarion, GF, 1989, p. 183 ; repris dans *Critique et Clinique*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 98.

avec toute une série d'hommes, laïcs ou religieux, pauvres ou riches, et sème à la fois la panique chez les puissants et la sympathie dans le peuple. Cavalier hors d'haleine ne s'arrêtant jamais, ayant quitté tout lien de famille et de territoire, pratiquant aussi bien l'attaque, la défense que la contre-attaque, ayant recours tantôt à la force, tantôt à la ruse, toujours en fuite pour mieux faire fuir toute l'organisation territoriale, il provoque les désordres privés et publics les plus grands et meurt de cette mort propre aux grands résistants, mort inappropriable, de victoire et de défaite à la fois. Sorte d'explosif à retardement, de batterie chargée à bloc, d'orage ambulante, Michael Kohlhaas est moins homme de guerre qu'« une machine de guerre ⁴¹ », moins un hors-la-loi qu'un nomade et un rebelle. C'est pourquoi, étrangement, alternent en lui vitesse folle (cavalcades à cheval, incendies arbitraires) et immobilité absolue (chez Luther, à demeure, en prison). De même coexistent en lui naïveté et rouerie, rage et sérénité, fierté délirante (il fait afficher des écrits indiquant qu'il se donne « comme un lieutenant de l'archange saint Michel venu pour châtier par le fer et par le feu » tous ceux qui soutiendraient l'auteur de l'injustice commise contre lui) et demande la plus humble et la plus modeste (il veut simplement que justice lui soit rendue sous la forme de ses deux chevaux noirs et luisants). Sans doute, d'ailleurs, a-t-il eu tort de choisir alternativement l'une des deux lignes : mouvement-repos, au lieu de les croiser et les agencer toujours simultanément.

La paix armée.

Fait d'un petit groupe qui s'autoconstitue et s'auto-organise, toute résistance redécouvre le sens de l'action politique tel que H. Arendt, en ancienne luxemburgiste, l'a défini : agir à plusieurs de manière concertée. Entendons : des « gens », des « hommes quelconques », liés ou non liés par des actions communes antérieures, convertissant leur indignation en courage, se réunissent pour délibérer, décider et agir (ou parler-écrire) ensemble. Une action commune, dont les membres se dispersent quand l'objectif est rempli, ne se soutient pas d'une idéo-

41. M. CARRIÈRE, *Pour une littérature de guerre, Kleist*, Paris, Actes Sud, 1985, p. 44. On notera que Kleist est l'exact contemporain de Clausewitz.

logie (révolution, tiers-monde, histoire, prolétariat, race, etc.) à promouvoir : elle est à elle-même son propre commencement et sa propre fin⁴². Se proposant des objectifs à la fois précis (locaux et catégoriels) et imprécis (globaux et politiques), elle ne pense pas en termes de fins et de moyens, mais d'initiatives et de modalités. Elle ne demande ni ne sollicite rien, mais elle se pose et s'oppose publiquement. Aussi bien invente-t-elle des lieux et des modes nouveaux : à la place du parlement, la place publique ; à la place de l'isoloir, le local ; à la place du parti, l'association ; au lieu de discuter et d'échanger opinions et arguments, manifester et déclarer, au lieu de critiquer et de se critiquer, prendre la parole et l'initiative. Les modes d'initiative sont commandés et sollicités par la situation. De même que Arendt estimait que « lorsqu'on est attaqué en qualité de juif, c'est en tant que juif que l'on doit se défendre et non en tant qu'allemand, citoyen du monde ou même au nom des droits de l'homme⁴³ », mais qu'on n'a pas, dans d'autres circonstances, à réclamer ou à proclamer une appartenance à une identité quelconque (classe, pays, peuple, religion, nation, État, etc.), de même le type d'armes utilisé : libelles, tracts, manifestes, déclarations ou fusils, explosifs et munitions, est déterminé par la situation créée par l'adversaire. Toute résistance est, à la fois, réciproque et dissymétrique. Elle répond au coup par coup, elle renvoie à l'ennemi sa vérité en lui empruntant ses armes et en les lui retournant et, en même temps, elle répond à côté, elle déplace et décale les règles du jeu.

En temps de paix, toute résistance prend la forme d'une « désobéissance civile⁴⁴ ». Défalquer de ses impôts la part que

42. Sur l'idéologisme, voir S. LAZARUS, *Anthropologie du nom*, Paris, PUF, 1996, p. 20-30. La résistance est, par suite, pour reprendre les termes de Lazarus à propos de la politique en général, « séquentielle et rare ».

43. H. ARENDT, « Seule demeure la langue maternelle », entretien avec G. Gaus en 1964, publié dans *Esprit*, juin 1985, p. 28. Arendt réclama vainement, dans nombre d'articles, la création d'une armée juive dès 1941. De même, en effet, que les Français résistèrent à l'occupation en formant des maquis, de même les Juifs, attaqués comme tels, auraient dû se défendre par un combat politique ; ARENDT, bien évidemment, applaudit à l'insurrection du ghetto de Varsovie en 1944 (*Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Tierce, 1991, p. 23-45 et p. 81-95).

44. Nous reprenons l'expression à Arendt qui elle-même l'emprunte à H. D. THOREAU dont *La Désobéissance civile* fut traduite tardivement en français (10/18, Éd. de l'Herne, 1994 p. 45-79). On ne s'attardera pas sur l'attribut « civil » qu'on peut aisément remplacer par « public » ou par « politique ». L'essentiel est que, comme le dit ARENDT, « la pratique de la désobéissance civile n'est pas autre chose que la forme la plus récente de l'association volontaire » (*Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1972, p. 97).

l'État réserve à une guerre coloniale ou impériale, signer un manifeste ou une déclaration de soutien illégal à des insoumis ou à des clandestins, persister à dispenser un enseignement républicain au mépris des décrets et consignes contraignant ou incitant au pédagogisme culturel, etc., toutes ces attitudes se situent à l'intersection du droit et du non-droit. En bordure du droit (les acteurs prennent un risque certain, mais calculé de tomber sous le coup du pouvoir judiciaire et policier), ces actions interrogent le droit lui-même : elles révèlent non seulement l'arbitraire de son exercice (de sa rédaction et de son application) dont elles espèrent d'ailleurs bénéficier, mais également sa bâtardise et sa compromission. Le droit est toujours un mixte de justice et d'arbitraire, de règles et d'exceptions tolérées, voire encouragées. Loin d'être un corpus déployant une logique imperturbable au service d'une minorité qui œuvre dans une société homogène et clairement divisée, le droit est plutôt un vaste appareil autant désorganisé qu'organisé, une machine de guerre archaïque et artisanale, un mélange hétérogène de droit (de règles juridiques consensuelles) et de non-droit (zones ignorées ou inconnues).

Dans cette perspective, une « désobéissance civile » est un geste double : d'une part, elle dénonce et accuse le droit ; elle souligne les injustices commises par le droit et fait paraître ceux que le droit oublie, ignore ou méconnaît ; en se plaçant sur les bords et les marges du droit, elle exhibe les manques et les vides du droit et le rappelle à ce qu'il est, pourrait ou aurait pu être. D'autre part, elle fait entrevoir une justice qui ne serait pas juridique, c'est-à-dire qui n'édicterait pas et ne garantirait pas des droits aux hommes ou aux citoyens, mais serait politique : elle ferait et rendrait justice. Aussi bien, la désobéissance ne doit-elle être, en aucun cas, constitutionnalisée : elle ne doit ni être introduite dans la constitution au titre de clause ou d'objection de conscience accordée dans certains cas (droit du médecin à ne pas pratiquer l'avortement, droit du journaliste à quitter un journal qui change de politique, etc.), ni incluse au titre de droits de minorités⁴⁵, tant une minorité s'invente et se métamorphose selon la situation et l'adversité rencontrées.

45. Nous nous séparons ici d'ARENDE qui propose « de traiter les groupes pratiquant la désobéissance civile de la même façon que les groupes de pression qui, par l'intermédiaire de leurs représentants, dûment enregistrés, ont le droit d'influencer et "d'apporter leur aide au Congrès" en utilisant la persuasion, le poids de leur opinion et le nombre de leurs adhérents » (*Du mensonge à la violence*, p. 102-103). Juridici-sée, la désobéissance n'est plus insoumission, mais *lobbying* catégoriel.

Certes, désobéir est un geste *négatif*. Il ne s'agit pas, cependant, de retirer son consentement à un pouvoir qui, ne vivant que de lui, en sortirait affaibli. Si exercer un pouvoir, c'est, comme l'a montré Foucault, davantage inciter, favoriser, gérer, contrôler des conduites que donner des ordres ou commander, alors résister consiste moins à refuser d'exécuter des ordres ou de se soumettre à un commandement – le déserteur ou le franc-tireur se rencontrent essentiellement dans des situations de type militaire –, qu'à se soustraire et à offrir le moins de prise possible aux règles, normes et contrôles de toutes sortes et, en même temps, à travers la modalité de l'initiative, à faire entrevoir et à affirmer une tout autre possibilité de rapports entre les hommes. Prendre l'initiative ou être signataire du « Manifeste des 121 », c'était à la fois dévoiler publiquement les pratiques de l'État français *ici et maintenant* (en Algérie) et indiquer que des rapports autres qu'impériaux et coloniaux étaient, et sont, possibles entre les Français et les Algériens, et donc également une autre manière pour les Français de se rapporter à eux-mêmes⁴⁶. La résistance est donc un geste affirmatif et son « non » n'est que l'envers d'un « oui » à l'existence possible d'un autre monde, comme, bien sûr, tout « oui » doit virtuellement envelopper un « non » irréductible⁴⁷.

En temps de guerre, la résistance prend la forme de la guérilla et du maquis. À l'armée régulière reposant sur l'armement et la discipline, la compétence et l'obéissance, répond une organisation en réseau et en toile d'araignée d'irréguliers, d'hommes quelconques animés par l'indignation et le courage de se battre *contre* l'invivable et *pour* une autre vie⁴⁸. Ces hommes quelconques et de parti pris, on les nomma, dès le début du XIX^e siècle, des « partisans » et, de Lénine à Schmitt, on théorisa leur résistance sous le nom de « guerre des partisans ».

46. J. RANCIÈRE, « La cause de l'autre », *Lignes*, n° 30, *Algérie-France, Regards croisés*, Actes d'un colloque organisé par S. M. Barkat et Fr. Proust, Paris, Hazan, 1997, p. 36-49.

47. « Refuser n'est jamais facile et nous devons apprendre à refuser et à maintenir intact, par la rigueur de la pensée et la modestie de l'expression, le pouvoir de refus que désormais chacune de nos affirmations devrait vérifier » (M. BLANCHOT, « Le refus », court texte paru dans *Le 14 juillet*, n° 2, 25 octobre 1958 et repris dans *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 130-131, « peu de jours après que le général de Gaulle revint au pouvoir, porté, cette fois, non par la Résistance, mais par les mercenaires » selon les mots mêmes de Blanchot ; un hors-série de *Lignes* regroupe les trois numéros de la revue *Le 14 juillet* (1958-1959), Paris, Séguier, 1990).

48. Quand les maquis de la Résistance française passèrent sous un commandement unique et centralisé venant de Londres, la Résistance devint une armée régulière en lutte contre l'armée régulière ennemie, ce qui ne manqua pas, d'ailleurs, de susciter la résistance de nombre de maquis.

Le partisan qui, au xx^e siècle, prit le nom de révolutionnaire ou de guérillero est d'abord un homme d'idéologie. Non seulement son combat prend place dans le cours de l'histoire (il en est une « étape »), mais il est porté par une idéologie qui, seule, donne sens à son combat contre l'ennemi : car si l'ennemi est l'État et son représentant, l'armée, c'est-à-dire une politique masquée, seul un combat explicitement politique est susceptible et de la renverser et de fonder un autre type d'organisation politique. Appareil de masse, celui-ci est virtuellement présent dans le parti et son représentant armé. Le partisan, en effet, est un homme de masse : il est à la fois issu de la masse populaire et il fait masse ; sa victoire est autant celle de l'idéologie que celle du nombre, à savoir celle de la majorité populaire qui se constitue progressivement au fur et à mesure des ralliements. Victoire de l'idéologie et du peuple davantage que celle des armes, la victoire ne peut être que radicale. Ne visant pas la paix et la signature d'accords, mais l'effondrement de la structure sociale de l'État ennemi, la victoire doit être d'anéantissement et se confond avec la terreur. Produit de la conjonction d'une organisation militaire et d'un appareil idéologique, le terrorisme, engendrant à son tour dans une spirale indéfinie le contre-terrorisme, se pense comme (re)fondateur : son irrégularité n'était que provisoire et tactique. C'est pourquoi, après avoir ramassé un pouvoir vacant, le révolutionnaire devient policier ou politicien⁴⁹. Peut-être n'avait-il jamais fait qu'exercer des fonctions de police, jouer au jeu du pouvoir et de l'État.

Aussi bien, c'est à juste titre que Schmitt note que la dépolitisation, propre au déclin, depuis le xix^e siècle, du *Jus publicum Europaeum*, a comme envers la guerre totale. Alors que le droit classique réglant les rapports entre États souverains limitait les guerres dans l'espace et le temps et leur assignait des règles (déclarer la guerre et viser la paix, combat entre armées régulières et maintien hors du combat de la population civile, accords sur un droit de guerre, etc.), la guerre moderne qui met aux prises armée régulière et armée irrégulière (État et parti) abolit les distinctions entre guerre et paix, ami-ennemi, combattant et non-combattant⁵⁰. D'une part, le non-combattant

49. Les deux termes, rappelons-le, ont même origine et signifient : exercer la police dans un État. En d'autres termes, le révolutionnaire professionnel se révèle politique professionnel.

50. C. SCHMITT, *La Notion de politique, Théorie du partisan*, trad. M. L. Steinhäuser, Paris, Calmann-Lévy, 1972, plus particulièrement p. 218-244.

devient le meilleur ami du combattant : il s'expose et prend autant de risques que le combattant, de même que, inversement, celui-ci est traité par l'État combattu non comme un ennemi, mais comme un criminel. D'autre part, les guerres sont de moins en moins politiques : psychologiques, économiques, financières, culturelles, etc., elles se multiplient et se disséminent, elles se dispersent et se dérèglent.

Le résistant n'est cependant pas le révolutionnaire. Ni militaire ni idéologique, ni majoritaire en puissance ni fondateur, le partisan-résistant est un franc-tireur qui résiste au révolutionnaire, un irrégulier qui résiste au futur régulier⁵¹. Mobile, se déplaçant à toute vitesse, le résistant se glisse dans une minorité pour mieux la fuir quand elle devient majoritaire. Il s'expose, il agit à découvert et s'il doit vivre en clandestin, c'est non pour jouer à l'agent secret, mais parce qu'il préfère la subtilité à la rigidité et l'ingéniosité à la frontalité. Il prend des risques, non parce qu'il a le goût des sacrifices et des causes, mais parce qu'il sait que la chance ne se saisit qu'*in extremis* et qu'à grands frais. Il est moins un partisan qu'un homme de parti pris : il n'est ni homme d'engagement (pour une cause ou une idée) ni homme de conviction (rationnelle et argumentée) ; il est un homme d'affect qui convertit son indignation face à l'invivable en courage de le combattre. Il n'a pas d'ennemi, mais un adversaire, nom propre *actuel* d'une situation continue d'adversité qu'il ne cherche pas à détruire ou à éliminer, mais à laquelle il résiste de toutes ses forces. Et, de fait, lui aussi, comme le révolutionnaire ou le guérillero, brouille les frontières entre la guerre et la paix, l'ami et l'ennemi, le combattant et le non-combattant. Mais il ne veut pas les rectifier ou les redresser. Il sait qu'elles sont toujours déjà déplacées et franchies. Entre la guerre de l'ennemi et la paix de l'ami, entre le combat des siens et celui des autres, le résistant se faufile, combattant les uns et traître envers les autres, hantant la guerre comme la paix, l'ennemi comme l'ami, toujours déjà là dans l'ombre, au revers de soi-même, inexpugnable et innapprochable.

En cette fin de xx^e siècle, une résistance armée-non armée cherche à s'inventer dans un coin perdu du Mexique. Emmenés par le « sous-commandant Marcos », des paysans-montagnards du Chiapas se livrent à une guérilla étrange. Guérille-

51. Les révolutions prennent leur premier tournant lorsqu'elles fusillent leurs propres irréguliers : marins de Cronstadt, anarchistes espagnols, etc.

ros qui ne font pas la guerre, combattants armés qui n'organisent pas collectivement la mort, indigènes locaux qui ne cherchent pas à s'étendre et faire masse, organisés sans parti ni gouvernement provisoire, ces hommes préfèrent au coup de feu le coup de main (occupation surprise d'une ville, rassemblements énormes dans une forêt pourtant inaccessible) et substituent l'esquive à la bataille : plutôt que contrôler et « libérer » un territoire, ils préfèrent occuper par surprise et provisoirement un lieu public et se retrancher dans un lieu mi-secret, mi-public le reste du temps. Ces hommes quelconques, masqués, « sans visage et sans nom » selon leurs propres termes, commandés par un homme au titre militaire ironique, sont mi-clandestins, mi-publics : tantôt négociant, tantôt retranchés dans leur quartier général, il sont visibles et invisibles, connus et anonymes, passeurs de mots, de frontières et de limites ⁵².

Aussi bien leur combat est-il à la fois local et global. Par un certain côté, l'EZLN n'est qu'une milice d'autodéfense de paysans indigènes contre l'armée de l'État et les hommes de main des grands propriétaires ; leurs revendications sont d'ailleurs catégorielles, minimales et juridicisables : ils demandent que soient constitutionnalisés le partage des terres, le droit au travail, à l'éducation, à la santé, à l'alimentation, à la justice, etc. Par un autre côté, cette résistance s'adresse à tous et provient de tous les minoritaires : « Marcos est palestinien en Israël, juif en Allemagne, féministe dans les partis politiques, machiste dans le mouvement féministe, communiste dans l'après-guerre froide, pacifiste en Bosnie, éditeur marginal, ouvrier au chômage, etc. Finalement, Marcos est un être humain quelconque de ce monde. Marcos est toutes les minorités non tolérées, opprimées qui résistent, explosent et disent "ça suffit". Tout ce qui est minorité au moment de parler et majorité au moment de tenir bon, tout cela est Marcos ⁵³. » Arc-boutant le local (les demandes spécifiques des paysans indigènes) et le général (les faibles et les vaincus de toute la planète), les résistants à la « Marcos » sautent par-dessus le présent, c'est-à-dire la parti-

52 Le « sous-commandant » Marcos n'a pas de commandant ni de subordonné, la structure de l'organisation indigène étant en plateau ou en strates. De même, les « passe-montagnes » que portent les combattants de l'EZLN (Armée zapatiste de libération nationale) sont le signe de leur clandestinité comme de leur persévérance et de leur nomadisme : de leur capacité à franchir les montagnes. Leur parole favorite « Rien pour nous, tout pour tous » consonne d'ailleurs avec celle des grévistes de décembre 1995 en France : « Tous ensemble ».

53. Communiqué de Marcos, cité dans *Ya Basta* (« Ça suffit »), Éd. Dagorno, 1996, p. 50.

cipation au jeu électoral et au gouvernement. De même, ils articulent la guerre et la paix d'une manière ingénieuse et nouvelle : leurs armes ne sont pas persuasives, mais dissuasives ; c'est « la dissuasion du faible au fort ⁵⁴ ». Leurs armes sont faites pour être déposées et pour inciter à la négociation et peser sur elles, et non pour provoquer la bataille et anéantir militairement les forces étatiques : « Quelle autre guérilla a accepté de s'asseoir pour dialoguer cinquante jours après s'être soulevée en armes ? Quelle autre guérilla en appelle non au prolétariat comme avant-garde historique, mais au contraire à la société civile qui lutte pour la démocratie ? [...] Quelle autre guérilla a convoqué un mouvement national, démocratique, civil et pacifique pour que demeure inutile le recours à la voie armée ? Quelle autre guérilla demande à ses bases de soutien ce qu'elle doit faire avant de faire ? (...) Quelle autre guérilla a recours davantage à la parole qu'aux armes ⁵⁵ ? » Leur destinataire n'est d'ailleurs pas l'État, mais la « société civile », c'est-à-dire l'ensemble des associations et des collectifs qui, à côté de l'État, à la fois contre et indépendamment de lui, essaient de produire de nouveaux rapports sociaux. En rapport et sans rapport avec la société civile (qui n'est ni clandestine ni armée), avec le jeu électoral (les insurgés souhaitent se battre avec et à côté des forces socio-démocrates) et avec elle-même (car elle se sait vouée à se dissoudre), cette insurrection ne cherche ni à gagner ni à gagner du temps, mais plutôt à ouvrir de l'espace en nouant des alliances transversales entre légalistes et clandestins, entre centre et bords, entre marges et majorités.

La résistance des indigènes du Chiapas a redécouvert ce que Kant nommait « la paix armée ». On sait comment Kant renvoie dos à dos guerre et paix totales. La première est un mal : non seulement aucune guerre n'est juste – car jamais l'issue militaire (victoire ou défaite) ne décide du droit de l'une des parties – mais, affrontement en miroir de deux logiques étatico-militaires, elle signe d'abord l'échec de la résistance politique. D'ailleurs, toute guerre est ambivalente. Simultanément elle monte aux extrêmes et elle recèle une alliance secrète entre les parties : « Il faut bien supposer que quelque confiance dans la

54. R. DEBRAY, « La guérilla autrement », *Le Monde* du 14 mai 1996 ; voir également R. RODRIGUEZ, « Portrait du sous-commandant Marcos », *Esprit*, juin 1996, p. 129-146.

55. Communiqué de Marcos du 26 février 1995, cité dans *Zapata est vivant. L'insurrection des indigènes du Chiapas racontée par eux-mêmes*, Guiomar Rovira, Éd. Reflex, 1995, p. 288.

manière de penser de l'ennemi subsiste au cœur même de la guerre, sinon aucune paix ne pourrait être conclue et l'hostilité tournerait à la guerre d'extermination ⁵⁶. » Inversement, la paix comporte toujours le risque de n'être qu'une « paix des cimetières » et mieux vaut, en ce sens, une simple trêve ou une cessation des combats meurtriers qu'une paix totale. C'est la possibilité de la paix, le fait de nouer des alliances, qui définit la paix véritable : « On peut annoncer comme conclue ou proche de sa conclusion une alliance de paix qui stipule qu'elle est conclue dès que les parties s'entendent entre elles ⁵⁷. » C'est pourquoi Kant précisait auparavant que toute paix est « un état constamment armé » ou « un champ de bataille ». À l'encontre du vieil adage *si vis pacem, para bellum*, il faut plutôt dire : si tu ne veux pas la guerre, sois toujours armé. Ce n'est pas seulement qu'une paix vivante vit de débats et de combats, de conflits et de litiges, comme la règle vit des exceptions qu'elle absorbe, c'est que seule une paix armée empêche de prendre les armes. Armons-nous pour désarmer l'adversaire, pour prévenir son devenir-ennemi ou terroriste, pour différer l'hostilité généralisée et absolue. Disputons, chicanons, bataillons, agitons-nous, insurgeons-nous ; ne cédon pas, n'abdiquons pas, tenons bon, résistons sur tous les fronts et simultanément ; soyons toujours sur nos gardes, aux aguets, vigilants, sur le pied de guerre.

Double et duplicité.

Être sur tous les fronts sans chercher l'affrontement, batailler sans livrer bataille, guerroyer sans faire la guerre dessine une étrange logique : celle d'un boitement et d'une claudication. Résister, c'est ne jamais se déplacer d'un pas et d'un rythme égal, mais toujours sur deux pieds qui ne vont pas ensemble et ne sont ni contemporains ni harmonieux. Dans un acte de résistance, coexistent un côté droit et un côté courbe, une ligne orthogonale et une ligne oblique, un ceci et un cela, un ici et un là-bas, un aujourd'hui et un temps inconnu à venir. Double, le geste de résistance décline moins l'équivocité que la duplicité.

56. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, AK, VIII, p. 346 ; Paris, Flammarion, GF, 1991, p. 80. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre introduction, plus particulièrement, p. 23-34.

57. KANT, *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* dans *Vers la paix perpétuelle*, p. 146.

Toute résistance, en effet, est à la fois extrémiste et circonspecte, utopique et pragmatique. *Par un certain côté*, résister, c'est faire preuve de *prudence*⁵⁸, évaluer lucidement les rapports de force et calculer sa marge, toujours mince, de manœuvre, se méfier des attitudes suicidaires et, d'une certaine manière, se tenir dans les limites du possible et du réalisable *maintenant*. C'est être capable de négocier et de transiger, de différer et d'espacer des exigences et voir, dans la montée aux extrêmes, davantage une surenchère agonistique qu'une intransigeance et une détermination. C'est là ce qui distingue une résistance d'une révolution qui à la fois fait table rase du présent et du passé et se lance suicidairement à l'assaut d'ennemis prédésignés. Mais, *d'un autre côté*, résister, c'est faire preuve d'*imprudence*, d'excès et de folie : l'impossible et l'invraisemblable d'aujourd'hui peuvent, sous l'effet de la ténacité d'une poignée d'hommes et d'un concours imprévisible de circonstances favorables, défaire brusquement des plans soigneusement élaborés et des programmes rationnellement et consensuellement mis au point. Résister, c'est parier sur l'infime chance que seul le goût de l'impossible a repérée et risquer le tout pour le tout. Faisant fi des calculs et des statistiques, se méfiant de la logique toujours plus folle ou plus fragile qu'elle ne paraît, la résistance sait, d'un savoir aveugle et têtu, que la vraie *prudence* est celle qui, d'avance, agit conformément à ce que, par *imprudence*, elle avait initié, lancé, osé.

Parallèlement, la résistance cultive simultanément la plus grande patience et la plus grande impatience. Rester insensible, en effet, aux circonstances changeantes, au pseudo-nouveau et aux illusives bonnes nouvelles, aux alternatives mensongères et aux fausses solutions exige la plus grande patience, voire la plus grande impassibilité. Se tenir ou revenir avec entêtement à la même place, par une ténacité obstinée refuser d'accompagner le cours « naturel » du temps et de changer d'office avec lui réclame une vertu d'attente. L'attente est, d'une certaine manière, vide : elle n'attend rien, elle se méfie même de ce qui arrive et de ce qui se présente spontanément, elle est suspicieuse et minutieuse. Pourtant, simultanément, l'attente est toujours gaie et joyeuse : elle se tient toujours prête « pour le cas où », elle est toujours en alerte pour pouvoir bondir si et lorsqu'une occasion se présente. De sorte que la *patience* est en

58. On prendra le terme de prudence dans son vieux sens de discernement et de précaution, c'est-à-dire, au fond, d'intelligence stratégique.

même temps la suprême *impatience* : vigilante, elle attend son heure, elle guette les moindres signes et les possibilités les plus ténues pour intervenir par surprise et à l'improviste et prendre à revers une situation. La résistance prend son temps, elle attend patiemment son heure, car elle sait que le temps se saisit *in extremis*, quand il ne s'y attend pas.

C'est dire que la résistance tient simultanément pour le *non négociable* et le *négociable*, pour à la fois le « tout ou rien » et le « c'est possible et discutable ». Au moment même où elle se meut dans le présent et le praticable, où elle discute en vue de parvenir, par le jeu simultané des actions et des mots, à un compromis favorable, elle entrouvre des possibilités inaperçues parce qu'impensables dans l'état des choses présentes et elle ne cesse, de par son obstination et son intransigeance, d'élargir cette ouverture. Inversement, au moment même où elle résiste à l'invivable en faisant apparaître de tout autres possibilités de vie, elle négocie cas par cas, au plus fin et au plus serré avec ses adversaires, elle saisit toutes les occasions, fussent-elles risquées, qui passent et elle ne rechigne pas sur les victoires, fussent-elles minimales. Intransigeante, la résistance ne recule cependant pas devant la transaction ; tenant ferme sur des points et des postures non négociables, elle ne refuse pas pour autant la négociation.

Ainsi, la résistance peut-elle être dite simultanément totalement réaliste et totalement idéaliste. *Réaliste*, la résistance sait cerner une réalité et discerner sa texture ; elle sait prendre la mesure de ses capacités comme celles de l'adversaire. *Idéaliste*, elle ne compte que sur la force de la colère et du courage qui révèle des capacités et des idées nouvelles jusque-là insoupçonnées. Soit l'idée de droit. Idée folle pour l'époque, le XVII^e siècle, qui l'a vue naître et y a fort bien vu non un objet de visée situé à l'asymptote, non un vague principe qu'il faudrait vainement rappeler sans cesse et proclamer en tête des résolutions adoptées le plus cyniquement, mais une structure subjective universelle. La réalité contemporaine a rendu cette idée, excentrique en son temps, quasi obsolète : en décalage par rapport à une réalité mouvante (flux de populations ou de marchandises), aux nouvelles technologies (images virtuelles, télécommunications, etc.) qui déréalisent le réel et aux nouvelles formes d'empire qui signent le déclin des États-nations et des luttes (nationales, ouvrières, étatiques) qui leur sont liées, le droit devient de moins en moins réglé et de moins en moins régulateur. Réinventer *aujourd'hui* le geste d'invention du droit, c'est, en prenant appui sur lui et

en se tenant, d'une certaine manière, dans ses limites, inventer une autre idée de justice, à côté, en décalé et en décroché par rapport au droit. Soit, par exemple, la citoyenneté. Il ne s'agirait pas d'abolir ce type d'appartenance à une communauté définie comme un État-nation et conférant des droits juridico-politiques. Il s'agirait non de briser tout lien territorial et national, mais plutôt de le complexifier et de le multiplier, en dissociant la citoyenneté de la nationalité⁵⁹ ou en pensant une double, voire triple, citoyenneté, l'une d'appartenance qui serait d'élection et l'autre (ou les autres) facultative, supplémentaire et de libres affinités, de séjour ou d'habitation⁶⁰. On pourrait aussi stratifier et feuilleter les statuts de certaines capitales ou même de villes : non pas libérer des lieux de leur appartenance étatique en rêvant de retour aux villes « franches » médiévales, mais multiplier et disséminer les appartenances ; ainsi Jérusalem ne devrait-elle pas cesser d'être une capitale pour devenir une ville « à part » dont on sait qu'elle serait rapidement la proie d'une part ou d'une partie d'un État, mais plutôt devenir une bi-, voire, plus tard, une tri-capitale, coordonnée en réseau avec d'autres bi- ou tri-capitales, seul processus capable de décapitaliser les capitales⁶¹ et de décentraliser les centres sans faire disparaître les agglomérations de gens et de choses. On voit ainsi qu'être réaliste, c'est saisir les lignes de fuite qui traversent et déchirent la réalité et compter sur l'impossible qui est une force aussi, voire parfois plus forte que celle des réalités. Les « idéalistes » sont sans doute les plus « réalistes ».

C'est dire que la résistance ne cherche ni à réconcilier des positions ni même à dépasser « par le haut » des divergences. Ni révolutionnaire ni réformiste, ou les deux simultanément et se contrecarrant mutuellement, la résistance n'a qu'un adversaire : le « progressisme », sous ses différentes variantes – le « républicanisme », le « démocratism » social ou pas –, qui affirme qu'il faut moderniser et rationaliser les rapports entre les hommes dans le respect de règles, de valeurs et de droits naturels et immuables. Selon les « républicains », la république atemporelle est déposée dans des institutions organiques qui, à la différence des temples sacrés, s'adressent à des sujets de droit

59. On se reportera, sur ce point, aux analyses et aux propositions de É. BALIBAR, dans *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

60. On pourrait, bien évidemment également, multiplier les possibilités de bi- ou tri-nationalités.

61. Voir J. DERRIDA, *L'Autre Cap*, Paris, Éd. de Minuit, 1991, plus particulièrement p. 21-27.

rationnels. Par suite, pour un républicain, résister, c'est conserver ou restaurer une « république menacée ». Pour les « démocrates », sociaux ou pas, la chose est plus simple : toute résistance est archaïsme, crispation sur un passé dépassé, opposition stérile et vaine au sens de l'histoire et à l'action modernisatrice des hommes. Or, la résistance, en son essence, pratique une *double politique*. En même temps qu'elle résiste du *dedans* au « sens de l'histoire » qui prend souvent le visage de la réforme et qui broie sur son passage les puissances d'exister qui lui paraissent s'opposer à sa progression, elle fait surgir un « dehors » qui contamine et donc déplace les formes et les idées propres des actions du « dedans ». Ni « entre » ni au « milieu » des choses ni « ailleurs », la résistance est à *côté* des choses : elle pratique le « d'un côté, de l'autre », le « *et* du dedans *et* du dehors », le « en même temps » et le « d'un même geste ». Non pas qu'elle veuille se soustraire, en un flou équivoque, à toute assignation à une place et à un temps, à toute identification à un lieu et à une date, mais bien qu'elle occupe au moins deux places et deux temps simultanément ; mieux, c'est son obstination à maintenir la dualité (ou la triplicité) des lieux et des dates qui lui permet de dérégler et déplacer l'une depuis l'autre et de faire surgir dans ce glissement duplice d'autres sites et d'autres temporalités jusque-là inconnues.

La résistance dessine une ligne courbe. Par un certain côté, sa ligne est toujours claire et nette : un trait droit, sans rectification ni correction, sans nuance ni hésitation, inébranlable, indestructible, invincible ; une ligne qui file comme une flèche ; une crête frêle, aride et drue comme celle des pics d'une montagne. Par un autre côté, sa ligne virevolte, se courbe et se recourbe selon la situation qu'elle traverse et les obstacles qu'elle rencontre. Non pas qu'elle soit indécise ou équivoque, mais sinueuse et insidieuse, elle est à tracer à tâtons à chaque fois, à chaque cas. Se tenir sur le fil du rasoir comme un danseur de cordes, repérer depuis un point à la fois menacé et invincible les périls qui guettent de toutes parts et les chances qui gisent à même le danger, telle est la ligne à la fois droite et sinueuse de la résistance.

Index des noms propres

- AGAMBEN, G. : 89 n.
ANTELME, R. : 19 n.
ARENDRT, H. : 61 n., 174-176.
- BADIOU, A. : 12 n., 35 n.
BALIBAR, É. : 45 n., 60 n., 185 n.
BATAILLE, G. : 165 n.
BAUDELAIRE, Ch. : 96 n.
BELPOMME, D. : 133 n.
BENJAMIN, W. : 68 n., 74, 97 n.,
142 n.
BERNARD, C. : 118, 121-124,
126.
BICHAT, X. : 118, 121-127, 132.
BLANCHOT, M. : 29 n., 177 n.
BORCH-JAKOBSEN, M. : 140 n.
- CANGUILHEM, G. : 118-122, 125-
126, 128.
CARRIÈRE, M. : 174 n.
CHALAMOV, V. : 19 n.
CLAUSEWITZ, C. VON : 160-166,
168, 170, 171 n.
- DASTUR, F. : 135 n.
DEBRAY, R. : 181 n.
DELEUZE, G. : 9 n., 26 n., 45 n.,
113 n., 148 n., 150, 173 n.
DERRIDA, J. : 10 n., 39 n., 72 n.,
88 n., 134 n., 141 n., 147 n.,
167 n., 185 n.
DESCARTES, R. : 54-56, 100.
- EMPÉDOCLE : 103.
ESCHYLE : 103.
- FABIANI, G. : 127 n.
FOUCAULT, M. : 9, 44, 68 n., 73,
125, 157-158, 177.
FREUD, S. : 138-148.
- GLUCKSMANN, A. : 164 n., 166 n.,
171 n.
GOLDSTEIN : 118.
- HEGEL, G. W. F. : 83-87, 90, 101.
HEIDEGGER, M. : 81-82, 110 n.,
135, 137 n.
HÉRACLITE : 110.
HOBBES, Th. : 57, 154-155.
HOMÈRE : 66 n.
- ISRAËL, L. : 133 n.
- JACOB, Fr. : 150 n.
JANKÉLÉVITCH, Vl. : 136 n.
JOXE, A. : 166 n., 170 n.
JULLIEN, F. : 169 n.
- KAMBOUCHNER, D. : 55 n.
KANT, E. : 53, 77-81, 101, 156-
157, 159, 181-182.
KERVEGAN, J.-F. : 77 n.
KLEIST, H. VON : 172-174.
KRAUS, K. : 97 n.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. : 10 n.,
86 n.
LAPLANCHE, J. : 141 n., 144 n.
LAZARUS, S. : 175 n.
LÉVINAS, E. : 136.

- LOCKE, J. : 155-156.
LORAUX, N. : 63 n.
LUTHER, M. : 92-94, 98-99.
- MACHIAVEL, N. : 41, 43-44.
MALLARMÉ, S. : 96 n.
MAO TSÉ-TUNG : 169-170.
MARCOS : 179-181.
MARX, K. : 83-99.
MATHERON, A. : 37 n., 59 n.
MELVILLE, H. : 172-173.
MERLEAU-PONTY, M. : 118.
MOULIN, A. M. : 130 n.
- NEGRI, T. : 25 n., 35 n.
NIETZSCHE, Fr. : 83-85, 100-112.
- OSMO, P. : 112 n.
- PAUL : 92-94.
PLATON : 61-68.
- PROCHIANTZ, A. : 118 n., 122-123.
PROUST, Fr. : 29 n., 93 n., 177 n.
- RANCIÈRE, J. : 42 n., 177 n.
ROUSSEAU, J.-J. : 57.
- SCHOPENHAUER, A. : 103, 111, 138.
SCHMITT, C. : 39 n., 68-77, 177-178.
SERRES, M. : 134.
SPINOZA, B. de : 15-47, 49-61.
STRAUSS, L. : 75 n.
SUN TZU : 161 n., 168-171.
- VINCENT, J.-M. : 150 n.
- WAGNER, R. : 103.
-

Table des matières

<i>Introduction</i>	9
CHAPITRE PREMIER. – Puissance et résistance	15
Résister et persévérer, 15. – Passif-réactif-actif, 20. – Crainte et espoir, 28. – Multiplicité et multitude, 35. – Turbulences, 40.	
CHAPITRE II. – De la colère au courage	49
L'indignation, 49. – Le cœur : du « thumologos » au « logothumos », 61. – Décision et exception, 68. – Le caractère, 77.	
CHAPITRE III. – Nouvelles intempestives	83
Anachronie, postchronie, 85. – Revenants et figurants, 90. – La misère du temps, 99. – Tours et détours, 108.	
CHAPITRE IV. – Vie-contre-mort	117
Santé et maladie, 118. – Hostilité et hospitalité, 127. – Mort et mortalité, 135. – Emprise et déprise, 138. – Résistance à la résistance, 148.	
CHAPITRE V. – Contre-attaque	153
Droit et fait de résistance, 153. – Défensive et offensive, 160. – Batailler, 167. – La paix armée, 174. – Doublure et duplicité, 182.	
Index des noms propres	187

« P A S S A G E S »

COLLECTION DIRIGÉE PAR HEINZ WISMANN

Initiation rituelle ou découverte scientifique, la connaissance humaine se fonde sur l'expérience du passage. Celle-ci structure et, par là même, valide les certitudes dont nous sommes capables. En son absence, le savoir se sclérose et finit par devenir sa propre négation, mythe ou idéologie. D'où la nécessité, quels que soient l'horizon et le niveau des opérations intellectuelles, de restituer sans cesse l'écart qui sépare la connaissance finie de ses objets. Ce n'est qu'à ce prix que la pensée reste féconde, apte à avancer de nouvelles hypothèses, en prenant appui sur les limites mêmes que lui assigne la réflexion. Pour défétichiser les traditions savantes et redonner vigueur au projet dont elles se réclament, il est ainsi indispensable de rappeler le caractère expérimental, essentiellement provisoire, de la science. Mais au-delà de cette mise en garde qui reste, quant à son développement approfondi, du ressort de la philosophie, il convient d'encourager les recherches concrètes, tournées vers l'exploration du réel sous toutes ses formes, afin de contribuer au nécessaire renouvellement des problématiques. Critique et constructive à la fois, une telle démarche conduit à multiplier les ouvertures, sans crainte de bousculer la hiérarchie des questions admises, à libérer l'imagination méthodologique, au risque de transgresser les règles institutionnalisées, bref, à laisser l'expérience plaider pour elle-même.

La collection « Passages » accueillera les tentatives les plus exigeantes, récentes et moins récentes, de briser l'enchaînement de la routine scientifique, en proposant une triple orientation prioritaire :

- 1) Contre le cloisonnement des compétences et des corporations savantes, mettre l'accent sur le *passage entre disciplines*.
- 2) Contre la rivalité néfaste des civilisations et des paradigmes collectifs, faire valoir le *passage entre cultures*.
- 3) Contre la fiction paresseuse d'une histoire linéaire et d'un progrès continu, rendre manifeste le *passage entre époques*.

Déjà parus :

- Heinz Wismann (éd.), *Walter Benjamin et Paris*.
- Bernard Guibert, *L'Ordre marchand*.
- Martine Broda (éd.), *Contre-jour. Études sur Paul Celan*.
- Jürgen Habermas, *Morale et communication*.
- *Devant l'Histoire. Les documents de la controverse sur la question de la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*.
- Tibor Papp et Pierre Pica (éd.), *Transparence et opacité. Littérature et sciences cognitives*. (Hommages à Mitsou Ronat.)
- Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*.
- Edmund Leites, *La Passion du bonheur*.
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique*.
- Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*

- Wilhelm Dilthey, *Œuvres*, t. III. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*.
- Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des Passages*.
- Ernst Cassirer, *L'Idée de l'histoire*.
- Jean Seidengart (éd.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York, l'itinéraire philosophique* (actes du colloque de Nanterre, 12-14 oct. 1988).
- Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*.
- Yannis Thanassekos et Heinz Wismann (éd.), *Révision de l'histoire. Totalitarisme, crimes et génocides nazis*.
- Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*.
- Éric Fauquet, *Michelet ou la Gloire du professeur d'histoire*.
- Jürgen Habermas, *Écrits politiques*.
- Éric Alliez, *Les Temps capitaux*, t. I. *Récits de la conquête du Temps*.
- Pier Cesare Bori, *L'Interprétation infinie. Écriture, lecture, écriture*.
- Jacques Poulain (éd.), *Critique de la raison phénoménologique*.
- Jean Greisch et Richard Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1^{er}-11 août 1988).
- Jacques Jaffelin, *Le Promeneur d'Einstein. Vers une théorie de l'information générale*.
- Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, t. I, *Le Sujet et le Verbe* ; t. II, *Les Ordres de la reconnaissance*.
- Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité*.
- Shmuel Trigano, *Philosophie de la Loi. L'origine de la politique dans la Tora*.
- Maurice de Gandillac, *Genèses de la modernité*.
- Heinrich Grätz, *La Construction de l'histoire juive suivi de Gnosticisme et judaïsme*.
- Wilhelm Dilthey, *Œuvres*, t. I. *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*.
- Otfried Höffe, *Principes du droit*.
- Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion. Que signifie Diskursethik ?*
- Peter Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique*.
- Gérard Nahon, *Métropoles et périphéries sefarades d'Occident, Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*.
- Éric Alliez, *La Signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?*
- Jacek Trznadel, *La Honte. Des intellectuels polonais face au communisme*.
- Robert A. Pois, *La Religion de la nature et le national-socialisme*.
- Alfred North Whitehead, *Aventures d'idées*.
- Ernst Tugendhat, *Être juif en Allemagne*.
- Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*.
- Guitta Pessis-Pasternak, *Dérives savantes ou les Paradoxes de la vérité*.
- Christine, reine de Suède, *Apologies*. Texte présenté, établi et annoté par Jean-François de Raymond.
- Hermann Cohen, *L'Éthique du judaïsme*. Texte présenté, traduit et annoté par Maurice-Ruben Hayoun.
- Jonas Cohn, *Histoire de l'infini*. Texte présenté et traduit par Jean Seidengart.
- Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*.

- Georg Rusche et Otto Kirchheimer, *Peine et structure sociale. Histoire et « Théorie critique » du régime pénal.* Texte présenté et établi par René Lévy et Hartwig Zander. Traduit de l'allemand par Françoise Laroche.
- Jürgen Habermas, *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique.* Traduit de l'allemand par Mark Hunyadi et Reiner Rochlitz.
- Wilhelm Dilthey, *Écrits d'esthétique* suivi de *La Naissance de l'herméneutique.* Édition et annotation par Sylvie Masure, présentation par Danièle Cohn, traduction par Danièle Cohn et Évelyne Lafon.
- Charles Sanders Peirce, *Le Raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge (1898).* Édition anglo-américaine et introduction par Kenneth Laine Ketner, traduction par Christiane Chauviré, Pierre Thibaud et Claudine Tiercelin.
- Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher. « Herméneutique », « Dialectique », « Éthique ».*
- Ernst Cassirer, *Écrits sur l'art.* Édition et postface par Fabien Capeillères, présentation par John M. Krois, textes traduits par Christian Berner, Fabien Capeillères, Jean Carro et Joël Gaubert.
- Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV.* Textes traduits de l'allemand par Jean Carro, Joël Gaubert, Pierre Osmo, Isabelle Thomas-Fogiel.
- François Lurçat, *L'Autorité de la science. Neurosciences, espace et temps, chaos, cosmologie.*
- Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la « querelle du panthéisme » (1780-1789).*
- Pierre-André Stucki, *La Clarté des intentions. Savoir, devoir, croire.*
- Ernst Cassirer, *Éloge de la métaphysique. Axel Hägerström. Une étude sur la philosophie suédoise contemporaine.*
- Ernst Troeltsch, *Histoire des religions et destin de la théologie, Œuvres III.*
- Pierre-Yves Bourdil, *Faire la philosophie.*
- Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité. I. L'Éthique après Kant.*
- K. E. Logstrup, *Norme et spontanéité. Éthique et politique entre technocratie et « dilettantocratie ».*
- Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels.*
- Ernst Cassirer, *Trois essais sur le symbolique.* Traduit de l'allemand par Jean Carro, avec la collaboration de Joël Gaubert.
- Peter Kemp, *L'Irremplaçable. Une éthique de la technologie.* Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.
- Antoine Vergote, *La Psychanalyse à l'épreuve de la sublimation.*
- Georges Hobeika, *Lessing. De la révélation à l'âge adulte de la raison.* Préface de Jacques Colette.
- Françoise Proust, *De la résistance.*

Achévé d'imprimer en octobre 1997 dans les ateliers
de Normandie Roto Impression s.a. 61250 Lonrai
N° d'impression : 970558
N° d'édition : 10486 - Dépôt légal : octobre 1997
Imprimé en France

FRANÇOISE PROUST

De

la résistance

La résistance est à l'ordre du jour. Pourtant, toute résistance est inaccoutumée, quand bien même le danger est imminent. Elle est un refus inconditionnel de l'état des choses, une réaction immédiate à une situation : affaire de justice. Son actualité serait-elle alors affaire d'ajustement ? C'est à condition d'entendre que la résistance n'est pas un moyen en vue d'une fin : le succès ou même un résultat, car la résistance est immanente à son objet : toute *instance* suscite une *résistance*. Celle-ci est un fait et non un droit ou un devoir. Si l'être persévère dans son être, comme le dit Spinoza, alors la résistance est incluse dans l'être, comme un contre-être qui double l'être et non comme un devoir-être. C'est pourquoi ce livre est une analytique et non une théorie de la résistance : il en examine les conditions stratégiques de possibilité. Toute résistance détient, en effet, une force stratégique redoutable. Par un certain côté, elle est nécessairement archaïque : elle réagit à un événement donné, elle répond à une initiative antérieure, elle riposte à la situation qui lui est faite. Elle dit non et se place en position défensive. Mais, par un autre, elle affirme tout autre chose, elle exige l'impossible, elle pose un inconditionné. Agissant sa réactivité, toute résistance détourne les forces de mort qui la font pourtant si tenace et si persévérante en forces de vie capables, dans leur combat ingénieux avec cet adversaire-ci, en ce lieu et ce temps-ci, d'inventer une issue jusque-là impensable.

Françoise Proust, agrégée de philosophie et docteur ès lettres, enseigne à l'université Paris-I. Elle est directrice de programme au Collège international de philosophie. Elle est notamment l'auteur de Kant, le ton de l'histoire (Payot, 1991), de L'Histoire à contretemps (Éd. du Cerf, 1994) et de Point de passage (Kimé, 1994).



9 782204 056465



VERCKEN

 180 F
 ISBN 2-204-05646-4
 ISSN 0298-9972
 97-X