

L'objectif de ce livre est de procéder à une clarification du concept de politique. Clarifier un concept, c'est faire appel à une démarche philosophique. Proposer un concept de politique, c'est donc aussi proposer une élucidation de la manière dont philosophie et politique sont nouées.

Qu'elles soient nouées indique deux choses. D'une part qu'elles ne sont pas indifférenciées, d'autre part qu'elles ne peuvent aucunement se passer l'une de l'autre. On ne saurait donc ni confondre, ni séparer ces deux modes de pensée.

S'il s'agit bien de deux modes de pensée distincts, on ne fera pas pour autant l'erreur de croire qu'ils constituent des domaines de savoir sur le modèle du découpage académique des disciplines, réservées aux seuls spécialistes. Le point commun de la philosophie et de la politique est précisément qu'elles s'adressent d'emblée à n'importe qui. Elles ont sans doute leurs traditions (on verra incidemment lesquelles), mais elles ne se confondent en aucune manière avec les disciplines auxquelles voudrait les identifier le discours de l'université.

Pour proposer une première entente de ce qui différencie ces modes de pensée, on dira que la philosophie est une procédure de clarification conceptuelle — cela peut

sonner anglo-saxon, mais on aura l'occasion de mesurer la distance avec la tradition dite « analytique » et ses suites. Et on dira de la politique qu'elle est une pensée toujours attachée à une capacité d'intervention sur le cours des choses.

Le rapport entre philosophie et politique ne peut être compris comme un rapport entre théorie et pratique, car cette distinction est inhérente à chacune d'elle — à supposer que ces termes, « théorie » et « pratique », soient pertinents pour décrire l'opérativité intrinsèque de ces espaces de pensée, ce dont il conviendra de douter. La politique implique la dimension de l'action, de l'intervention sur le cours des choses, mais il faut préciser : une intervention menée à *plusieurs*; elle se distingue en cela du travail de pensée qui n'engage pas une action collective, comme c'est le cas pour la philosophie. Il y a bien, dans les deux cas, pensée et effectivité, si l'on entend par là que ces pensées ont des effets *dans le réel* — mais pas au même endroit de ce réel, ni avec la même portée. Cela n'implique aucune hiérarchie *a priori* dans un sens ou dans un autre, simplement un repérage de la disparité d'effets de ces modes de pensée.

Le désir qui oriente cette recherche est de distinguer ces effets afin de mieux les conjoindre. Ce désir procède d'un constat : dans les discours contemporains, aussi bien du côté des philosophes ou plus généralement des intellectuels que du côté des activistes, ces effets sont brouillés, parce que le désir même de clarifier la distinction et la jonction

entre philosophie et politique semble avoir presque disparu pendant quelques décennies, et demeure trop raréfié aujourd'hui. L'espace de cette jonction, qui était encore au cœur de quelques grandes œuvres dans les années 1990 (des œuvres qui se prolongent aujourd'hui mais qui sont peu écoutées sur ce point) et de quelques recherches militantes, a longtemps été en grande partie déserté. Ou bien il a été occupé par des solutions qui, selon la perspective qui sera défendue ici, s'avèrent être des impasses.

Le problème serait tout à fait secondaire, tout à fait formel, si la situation n'était pas aussi grave, s'il s'agissait seulement de penser clairement pour mieux s'entendre. Le vrai problème est qu'il faut penser et agir ensemble (d'un « ensemble » aussi vaste que possible) dans une direction précise, au moment où les populations mondiales sont sommées d'accepter une dévastation irrémédiable des conditions de vie, où chacun est même censé cultiver une adhésion vague à une catastrophe déclarée inéluctable, et dont on a pu vérifier, ces dernières années, combien elle pouvait être polymorphe.

Les activistes clament un peu partout qu'il ne faut pas accepter cet état des choses, en quoi ils ont raison, mais un peu partout aussi, ils s'empêtrent dans le rejet puéril de la « théorie ». Les intellectuels de leur côté font des études de plus en plus spécialisées, de plus en plus documentées, sur les effets de cette catastrophe, sur ses origines historiques,

sur les chaînes d'acteurs qui y sont impliqués, sur les solutions locales, avec toujours le souci du « terrain », et le besoin de montrer que leur recherche mérite d'être validée par les pairs.

Tout cela peut continuer, mais on sait désormais que ce ne sera pas indéfiniment. Ce savoir ne suffit pas cependant à débloquer les choses, c'est-à-dire à faire que les intellectuels arrêtent de remettre à plus tard le moment de conclure pour s'inscrire dans une action politique ; et que les activistes arrêtent d'en appeler au « concret » pour légitimer leur impuissance à penser. Si les propositions qui suivent pouvaient contribuer à rendre ce savoir opérant, on pourrait peut-être commencer à se réveiller ensemble, comme d'un long cauchemar, en vérifiant bien sûr que ce cauchemar est réel, mais qu'il n'y a aucune bonne raison de continuer à en subir les effets comme nous le faisons maintenant.

Subjectivité

Les deux premières sections auront pour visée de clarifier davantage la distinction entre philosophie et politique qui vient d'être énoncée, et le nouage qui existe entre elles. Les deux suivantes étendront le champ d'investigation en confrontant ces régimes de pensée à d'autres, en l'occurrence la science et la psychanalyse. Ce dernier point en particulier permettra de ressaisir la manière dont est ici convoqué le concept de « division ».

1. Ontologie et politique

Le rejet de la théorie qui circule dans les milieux activistes aujourd'hui a sans doute de bonnes raisons. Sa généalogie passe par les mouvements des « minorités », qui ont montré la nécessité de penser une pluralité de foyers de lutte entre lesquels ne devait être établie aucune hiérarchie, voués par là même à une dispersion intotalisable. Ces mouvements rejetaient l'idée d'une lutte centrale au regard de laquelle les autres luttes pouvaient être jugées secondaires. Mais cette critique, qui était aussi celle de la centralité de la figure ouvrière, a eu un effet ambivalent : elle a su formuler

des vérités que refoulait le marxisme, notamment dans son rapport aux problématiques féministes, décoloniales ou écologistes ; mais elle a aussi contribué à défaire l'unité de ce qui était encore malgré tout un mouvement révolutionnaire — car, avec l'unité, c'est aussi la révolution elle-même qui a disparu.

Les activistes héritent ainsi de la fin du mouvement révolutionnaire, précipitée par l'émancipation des luttes minoritaires (disons au cours des années 1960-1970), et de la méfiance que celle-ci a entraînée à l'égard de tout ce qui peut être soupçonné reconduire une position de surplomb, ou de toute prise de parole qui pourrait restaurer la posture du maître — celui qui explique à qui ne l'a pas compris quels sont les ressorts essentiels de sa propre vie. Il n'y a pas une vérité, nous disent la plupart des activistes contemporains, mais une irréductible pluralité de situations locales, avec les problèmes spécifiques qui doivent être compris en tant que tels, et traités pour eux-mêmes — et de préférence, par les premiers concernés.

Par définition, les activistes se fient avant tout à l'action, et ne supportent la pensée que lorsqu'elle a des conséquences pratiques immédiates ; ils se distinguent des militants, que l'on reconnaît à leur attachement à d'anciens dogmes. La critique de la posture du maître (cette dernière ayant été associée jusqu'aux années 1970 à la dialectique hégélienne et marxiste) continue d'être avant tout adressée aux militants

dogmatiques — ce qui reste des trotskystes, maoïstes ou anarchistes, ou de leurs hybrides qui se voudraient novateurs. Mais aujourd’hui, cette critique vise plus généralement toute tentative de concevoir notre condition commune, et de prendre celle-ci comme point de départ indissociablement philosophique et politique. Tout le problème, et tout l’objet du présent livre, est de montrer qu’une tentative de cet ordre ne tombe pas nécessairement sous les coups de la critique du dogmatisme militant — même quand ils sont ajustés, ce qui est loin d’être toujours le cas.

On ne reviendra pas sur la pertinence des critiques du vieux marxisme, et de ses impasses bien réelles (centralité de la figure du travailleur, dialectique figée entre infrastructure et superstructure, etc.). Mais on ne suivra pas la volonté d’évacuer le marxisme lui-même, si celui-ci désigne justement un mode de nouage entre philosophie et politique que rien n’est venu remplacer. Un nouage qui a été essentiel pour la constitution d’un mouvement révolutionnaire mondial — il n’en a été la cause, il a été l’exposé des raisons auxquelles ce mouvement pouvait se référer, et la matrice de constitution d’un champ de polémiques qui avait pour enjeu le bien-fondé ou le dépassement de ces raisons. La déconstruction du dogme marxiste n’a pas conduit à un mouvement équivalent, c’est-à-dire un mouvement à hauteur de son adversaire, et susceptible de le menacer. Ou plutôt, même si ce n’était pas l’intention de celles et ceux qui l’ont opérée, sa déconstruction a laissé vacant l’espace du nouage qu’il avait

opéré. Et si la perspective révolutionnaire semble elle-même avoir disparu, ce n'est pas seulement parce qu'elle a été activement défaite par ses ennemis, c'est aussi en raison de cette vacance.

Bien sûr, des propositions nouvelles pour penser le lien nécessaire entre philosophie et politique sont apparues, qui ont pu faire figure de substituts. On a voulu nous faire croire par exemple que le travail visant à déconstruire les catégories de la pensée occidentale était en lui-même un geste politique décisif. La déconstruction de la métaphysique voulue par Heidegger, et le projet d'ontologie renouvelée qui l'animait à ses débuts, seraient en tant que tels des actes politiques — qui pourraient bien sûr être prolongés dans une direction tout opposée à celle que Heidegger avait pu envisager. Mais alors, le nouage entre deux modes de pensée disparaît, parce qu'il devient simple fusion.

Si on a déconstruit de bien des manières et pour bien des raisons la téléologie qui animait les espérances de Marx, lequel sur ce point ne faisait que suivre en les transposant les espérances hégéliennes, on a moins déconstruit la pseudo-politique qui anime souvent cette déconstruction. Ce qui y est présupposé, c'est que la révision des catégories de la pensée est en soi une opération politique. Ce qui y est occulté, c'est qu'une telle analyse ne peut aucunement se substituer à la politique comme action collective. On doit parfois être au nombre de celles et ceux qui rappellent cette

banalité : les personnes qui assument d'imposer au monde entier une logique bien spécifique ne renonceront pas à leur pouvoir par la seule déconstruction des catégories qui sont censées sous-tendre leurs actes. Pour qu'un discours soit politique, il faut que quelque chose soit dit de la manière dont peut se construire une intervention sur ce dont ces modes de pensée sont (peut-être) indissociables, à savoir les conditions d'existence imposées par la volonté de ceux qui les contrôlent, et impriment ainsi au supposé cours des choses cette logique bien spécifique.

Pour défaire la supposition de ce continuum entre philosophie et politique, Badiou ou Rancière, dans deux perspectives différentes, ont fortement rappelé dans les années 1980-1990 l'hétérogénéité de ces dernières. Ils ont montré que le syntagme « philosophie politique », s'il peut bien désigner une discipline académique, ne nomme rien d'autre qu'une occultation de la politique elle-même. Car en présupposant que le concept de « politique » renvoie à la discussion sur la bonne forme de gouvernement, ou sur la légitimité de la souveraineté, les tenants de cette discipline occultent une autre entente de la politique, une entente qui est toujours un enjeu central de la politique elle-même. La politique, nous dit en particulier Rancière, doit toujours se battre pour se faire reconnaître comme telle — une manifestation, une grève, un mouvement de mise en question des attributions de genre ou des normes de comportements, sont toujours d'abord répertoriés comme des phénomènes

« sociaux » ou « culturels » ; il s'agit toujours de faire entendre que ce qui ne semblait pas relever du « champ » politique se trouve en fait en son cœur. C'est le premier sens que l'on peut donner à la division politique : un conflit sur le concept même de « politique ». En ce sens, il y a toujours au moins deux politiques en jeu, et leur conflit porte sur le fait que celle qui domine cherche à occulter l'existence de l'autre. L'occultation de ce conflit est constitutive de la philosophie politique, qui est au service de cette domination.

Lorsqu'on ne s'attaque pas directement aux présupposés de la philosophie politique, on peut avoir tendance à les véhiculer. C'est le cas des approches que je viens d'évoquer inspirées de Heidegger (ou de Agamben), mais les tentatives contemporaines qui semblent s'inspirer de Badiou font elles aussi le plus souvent l'impasse sur la division politique telle qu'elle vient d'être entendue. Si tel est le cas, c'est sans doute qu'elles n'évitent pas l'erreur de reconduire un autre type de continuum entre ontologie et politique, bien différent sans doute de celui qui a été évoqué plus haut, mais qui conduit à une impasse similaire. Ce continuum ne passe plus par la puissance magique attribuée à la déconstruction des catégories métaphysiques, mais par le projet d'une refondation de la politique grâce à l'élucidation des catégories de pensée supposées fondamentales. Geste cartésien, si l'on entend par là que l'ontologie est en position de socle sur la base duquel seulement se clarifie l'usage de toute pensée, y compris donc celle mise en œuvre dans la politique. C'est

en tout cas ce geste, désencombré de toute précaution au regard du réel de la politique, qui se reconduit dans ce qu'on a nommé « réalisme spéculatif », lequel s'est signalé par un profond désintérêt à l'égard des situations politiques réelles en tant qu'elles sont toujours, dans le présent qui est le nôtre, des situations de conflit — ce n'est pas un constat empirique, mais bien une nécessité qui découle du concept même de politique, et de la teneur polémique intrinsèque qui le constitue.

Le problème n'est pas de rester marxiste, mais de reconstruire l'espace d'articulation dialectique que le marxisme avait su exposer. On commencera donc par assumer un parti pris hérité de Marx : il s'agit de concevoir la politique, et donc sa définition même, depuis les exigences du présent. Or sous cet angle, la politique ne se confond pas avec la gestion courante du cours des choses ; elle n'est pas non plus la tentative de réformer cette gestion ; elle n'est pas davantage une réflexion visant à modifier nos catégories et nos façons de percevoir. Elle est l'organisation de l'action qui permet d'interrompre dans le réel cette gestion courante, et elle est la pensée vouée à l'élucidation des modes et des raisons de cette organisation. Son existence repose sur la constitution de collectifs, de groupes ou de « mouvements » qui se donnent la capacité d'assumer un conflit qui porte à la fois sur une situation particulière et sur une logique générale, et qui a chaque fois au moins incidemment comme enjeu le sens même du concept de politique.

Pour ce qui concerne la philosophie, on dira qu'elle est une ressource nécessaire de la pensée politique dans la mesure où elle est une telle ressource possible pour toute situation d'existence. Si, en suivant sur ce point l'indication de Heidegger, on entend par « l'être » ce qui, de l'existant, ne peut se réduire à l'objet de connaissance, alors la philosophie saisit bien cet être qui n'est pas un objet. Ce qui implique qu'il ne peut rester pour elle en position de simple extériorité quand elle se fait spéculation, c'est-à-dire quand elle se donne la capacité *d'opérer ce qu'elle décrit* (je vais y revenir). La pensée politique a besoin qu'un espace lui soit ouvert, où se clarifie le fait que l'être est irréductible à l'objet entendu comme le corrélat des procédures de connaissance. Il y a un surcroît d'être, un excès sur le « donné » objectif, et c'est ce surcroît, cet excès, qui est « l'objet » inobjectif de la philosophie. Toutes les avancées politiques et philosophiques de ces deux derniers siècles reposent sur cette thèse essentielle.

On commence à voir pourquoi il n'est pas question ici d'envisager la philosophie et la politique comme des disciplines universitaires. On commence à voir mieux aussi la nécessité de les séparer (de distinguer leurs régimes de vérité, dirait Foucault) — et surtout, dans le même mouvement, de ne pas les séparer. Car, encore une fois, c'est bien cette inséparation dialectique qui semble avoir été la raison de la portée de l'œuvre de Marx. Ce dernier, comme le disait

encore Foucault, n'était pas un auteur, mais ce qu'il appelait un « fondateur de discursivité » ; ce qui veut dire en l'occurrence que son œuvre n'était pas faite pour le seul commentateur, parce qu'elle était aussi une recherche portant sur la manière dont une intervention politique peut se réaliser, et sur le type de sujet politique à même de la porter ; et faite de telle manière que cette perspective soit susceptible d'être reprise dans des configurations nouvelles — de nouveaux « aujourd'hui » et de nouveaux « maintenant ».

2. Éthique et politique

Mais cela même nous conduit à aborder la question de la distinction nécessaire entre philosophie et politique sous un angle différent, celui de l'éthique. On pourra objecter que c'était déjà celui pris dans la première section, même si le terme n'était pas explicitement convoqué. Et de fait les continuateurs de Heidegger qui y sont évoqués peuvent interpréter leur propre geste de déconstruction des catégories de la métaphysique comme une façon de faire apparaître pour elles-mêmes les dispositions éthiques, dès lors entendues comme autant de manières d'être ou de modes d'être — l'être « en tant qu'être » n'étant justement jamais hors de ses modes. On peut ainsi revenir à l'idée que la pensée de l'être en ses modes serait par elle-même une manière d'intervenir dans le réel du monde pour le modifier.

Table

Subjectivité

13	1. Ontologie et politique
21	2. Éthique et politique
26	3. Science et politique
31	4. Psychanalyse et politique
36	5. Division subjective

Globalité

46	1. Tout
52	2. Contexte global
57	3. L'économie
65	4. Techniques et logique
69	5. Mondes et condition des mondes

Unité

73	1. Revenir à l'un
76	2. Proposition (1) : Extension du concept de « travail »
80	3. Proposition (2) : Extension du concept d'« autrui »
85	4. Supplément
92	5. Trait d'un
101	6. La « politique des identités » et la « centralité du travail »
117	Bibliographie succincte