

Ouverture

L'acte oublié

1. Parler, vivre

De son plus célèbre ouvrage, publié en 1966, Michel Foucault disait qu'il fallait tout d'abord entendre l'ironie contenue dans son titre. Il ne pouvait être question de s'en tenir au vis-à-vis de ce qui s'énonce et de ce qui est, aux *mots* et aux *choses*. Il s'agissait dans ce livre de décrire avant tout l'espace intermédiaire, « l'épistémè » qui seule permet l'illusion d'un tel vis-à-vis. Mais, quant au titre, l'ironie n'en était peut-être pas pour autant la vérité ultime ; il y avait un reste, que les travaux ultérieurs de Foucault devaient retrouver à travers le tissage de la vérité et de la subjectivité — et c'est peut-être ce reste qui importe, davantage encore que l'ironie elle-même. Si j'ai choisi un titre proche de celui que porte l'ouvrage de Foucault, ce n'est pas pour revendiquer une proximité de méthode, ni une équivalence dans l'ambition, ni une parenté dans la visée. C'est pour en reprendre l'ironie *et* ce qui y demeure irréductible. Vouloir éclairer le « rapport de la pensée à l'action » oblige sans doute à suivre quelques détours. Mais il faut aussi, ultimement, revenir à ce reste : il y a ce qui est dit dans les mots, il y a ce qui se fait dans les actes, et « entre » les deux, autre chose parfois que l'évidence d'un gouffre incommensurable.

J'ai parlé ici de la « pensée » : on me demandera aussitôt comment on passe des mots à la pensée. Je précise donc dès le départ que le but ne sera pas ici de procéder à un examen de ce que peut signifier, d'un

point de vue linguistique ou logique, cette unité ambivalente du parler que l'on appelle un mot. Je m'en tiens à ceci : un mot nous est toujours présenté à travers un usage de la langue, et celui-ci est toujours enveloppé, enrobé de *discours* ; un discours a pour visée de mettre en cohérence les usages de la langue, au prix de les excéder. Mais même ainsi compris, le discours ne renvoie pas essentiellement au registre du sens : il doit être saisi dans sa matérialité — dans son épaisseur, disait Foucault — et la pensée est la trace laissée par cette matérialité, l'espace immatériel qui en procède.

De sa description des matérialités discursives, Foucault concluait pour sa part que la question même du « passage de la théorie à la pratique » n'avait plus lieu de se poser. « Laissons parler ceux qui incitent la pensée à sortir de sa retraite et à formuler ses choix ; laissons faire ceux qui veulent, hors de toute promesse et en l'absence de vertu, constituer une morale. Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis le XIX^e siècle, la pensée est déjà ' sortie ' d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie ; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue ; elle ne peut s'empêcher de libérer ou d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action — un acte périlleux¹. » Sans doute, la pensée est bien par elle-même capable de blesser ; sans doute aussi n'est-elle pas « théorie », et n'a pas pour fonction de prescrire ce qu'il y a à faire. Tout cela dit bien quelque chose de la nature de la pensée « moderne », telle qu'elle s'inaugure au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles ; mais de ce constat, on peut conclure exactement l'inverse de ce qu'écrivait Foucault : la force proprement matérielle du discours et de la pensée n'est pas ce qui nous dispense, mais au contraire ce qui nous oblige à poser la question du rapport entre la pensée

et l'action. Ou encore, la nature de la pensée est telle qu'elle nous oblige plus que jamais à concevoir ce qui la rapporte à un acte, qu'elle n'est pas.

Sans doute faut-il bien, cependant, commencer par faire l'épreuve de ce qui les sépare. Aucun enchaînement nécessaire, aucun passage évident qu'il suffirait d'emprunter, aucune ligne droite par laquelle il suffirait de se laisser conduire ne permettent de rapporter les mots aux actes. Des uns aux autres, comme le savait Kierkegaard, il n'y a qu'un saut, qui nous fait passer d'une registre d'existence à un autre, ou plutôt qui nous fait basculer dans ce qu'est à proprement parler l'existence — le lieu où l'on doit agir. Mais rien n'est plus difficile, rien n'est plus rare que l'agir, et nos sociétés sont avant tout l'espace où se cultivent les garanties de s'en trouver légitimement dispensé. En contrepartie, elles cultivent l'exaltation de la responsabilité, de la prise de risque, et la capacité à changer de vie, à faire peau neuve. Mais tout cela n'a le plus souvent que la teneur du simulacre. Pour qu'il y ait véritablement un acte, il faut deux choses symétriques : qu'une pensée y ait conduit, et que, à cet endroit où elle a conduit, elle-même ne puisse plus suivre. Beaucoup ont déjà fait ce constat, selon des orientations fort différentes, mais qui toutes se croisent sur ce point : agir, c'est abandonner la pensée. Ou plutôt, agir, c'est faire l'épreuve de ce que la pensée — le soutien qu'elle pouvait être pour nous — nous abandonne radicalement. Et pourtant, agir, c'est nécessairement suivre (ou anticiper) ce qui aura été pensé dans une pensée : c'est de ce paradoxe-là qu'il faut partir, ou plutôt c'est vers lui qu'il faut revenir.

La douloureuse épreuve qui accompagne tout acte, nombre de héros du roman ou du cinéma nous ont appris à la décliner sur plusieurs modes, au prix le plus souvent de se trouver contraints de vérifier combien l'écart entre la pensée et l'existence demeure irréductible. C'est dire que non seulement la pensée ne peut le combler, mais plus encore, que le fait même qu'elle reconnaisse sur ce point son impuissance ne lui est

d'aucun secours : que la pensée soit en capacité d'énoncer ses propres impuissances, cela ne peut être pris comme le substitut de ses fausses puissances. Or c'est peut-être dans ce piège qu'est tombée une partie de la philosophie contemporaine. La complaisance de la pensée à situer ses limites semble l'avoir longtemps dispensée de se confronter à ce qui est pourtant sa question la plus essentielle : comment ses limites peuvent-elles constituer, non pas un rempart qui la protège, mais une obligation de trouver la façon de se rapporter malgré tout à ce qui se trouve « au-delà » ? Je précise d'emblée que cet au-delà n'a rien d'une chose en soi, et ne se définit pas d'être ineffable, ou soustrait à la connaissance — il n'est simplement pas abordable sous le registre de la connaissance.

Quelque chose, il est vrai, est en train de changer. Du moins dans ses occurrences les plus significatives, la pensée contemporaine semble désormais à nouveau travaillée par cette question : comment faire pour restaurer la possibilité de l'acte, qui demande qu'une vie s'engage tout entière sans réserve, aujourd'hui où l'on rencontre en tout lieu l'homme réservé, sincèrement intéressé par tout, mais qui pour cette raison même ne saurait se livrer entièrement à ce qu'il fait, ou qui ne s'y consacre pleinement qu'à la condition de se voir garanti le caractère provisoire, ponctuel, de son « investissement » ? Mais, en amont même de cette question, il faut demander : que faire — que faire dans la pensée — de ce fait au fond paradoxal qu'il existe malgré tout des actes ?

La question sera ici posée avant tout à partir de l'intervention politique, bien qu'il soit évident qu'elle est loin de s'y limiter.

2. Après beaucoup d'années

Il fut un temps où l'acte politique était indissociable de la nécessité d'assumer un certain degré de violence. Non pas d'abord une violence

faite à des vivants, mais avant tout une violence faite à la loi. Les luttes des années 1960-1970, qui devaient rétrospectivement apparaître comme le chant du cygne du mouvement ouvrier révolutionnaire, se sont construites sur la base de pratiques « illégales » : autoréductions permettant de distribuer de la nourriture ou de faire circuler l'électricité dans certains quartiers, réquisitions de lieux, occupations d'établissement public. Quelques groupes ont prolongé ces pratiques pendant les « années d'hiver », où le règne conjugué du socialisme parlementaire et du « néolibéralisme » arrogant a voulu éclipser définitivement ces formes de l'intervention politique. Mais beaucoup, aujourd'hui, se souviennent de ces formes et cherchent à les promouvoir comme seul véritable espace de la politique. On leur objecte que l'on ne sait que trop à quoi elles ont pu conduire, et l'on brandit le spectre de la lutte armée et du « terrorisme ». Ce qui généralement dispense d'interroger, ou de se souvenir *de quoi* la lutte armée avait été le spectre.

« Le 24 mai 1972, au quartier américain de Heidelberg, un attentat à la bombe provoque la mort de trois militaires et occasionne de graves dégâts matériels : un ordinateur assurant une partie de la logistique des actions menées par l'armée américaine au Vietnam est détruit². » Quels qu'aient pu être les désaccords relatifs à l'opportunité de la lutte armée, un tel acte ne pouvait à ce moment-là que susciter l'enthousiasme de tous ceux qui participaient activement à ce qui était alors un mouvement révolutionnaire, et qui voyaient là une réponse somme toute ajustée au massacre des Vietnamiens. Les différentes composantes de ce mouvement entretenaient les unes avec les autres essentiellement des rapports d'hostilité, mais elles s'accordaient sur l'évidence de ce que réclamait le discours révolutionnaire : un passage à l'acte dont il s'agissait seulement de déterminer le moment opportun. Tous ceux qui ont pris une part active à ce mouvement, pour peu qu'ils soient demeurés honnêtes malgré défaites et désillusions, s'accordent au moins sur ceci :

la lutte armée était la conséquence logique des mouvements des années 1960-1970³.

Aujourd'hui, la perception s'est radicalement inversée. La situation française est à cet égard révélatrice. D'un côté, les grèves attachées aux revendications salariales ou statutaires sont tenues par le pouvoir exactement pour ce qu'elles sont : rien qui puisse prendre la forme d'une menace, même si le discours des organisations syndicales continue de se vouloir menaçant. De l'autre, la police et ses juges sont chargés de réprimer, durement ou subtilement, toute forme d'intervention politique qui ne suit pas les codes de la protestation concertée établie par les « partenaires sociaux ». Le but de cette manœuvre est de rendre évident pour tous que l'acte politique est en lui-même une aberration : soit il se réduit au folklore des manifestations revendicatives, et on peut alors légitimement le tenir pour quantité négligeable ; soit il est irréductible à ce folklore, et dès lors, en tant qu'il menace la sécurité de l'État et de l'économie, il est appelé terroriste. Mais l'important est que, si grossiers soient les ressorts des procédés mis en usage par les gouvernements européens, ils ne font qu'entériner une évidence déjà installée depuis bien longtemps dans l'ordre de la pensée.

Il y a plusieurs façons de comprendre la manière dont une évidence résolument antithétique s'est substituée à l'évidence révolutionnaire, plusieurs façons également de questionner le sens de cette substitution. Je voudrais ici mener ce questionnement sous un angle qui n'est pas psychologique ou sociologique⁴, pas non plus politique à proprement parler. Disons plutôt sous un angle philosophique, ou plus exactement sous l'angle de ce que peuvent être les effets de cette substitution sur la philosophie elle-même, en tant qu'elle se veut un discours de vérité. La question est fort simple : lorsqu'elle a accepté de substituer la condamnation du geste « violent » à l'exigence de l'acte révolutionnaire, la philosophie n'a-t-elle pas perdu sa vocation à être un discours de vérité ?

On objectera immédiatement que si une telle perte a eu lieu, c'est seulement à l'endroit du rapport que la philosophie entretient avec la politique. À quoi il sera permis de répondre que c'est la philosophie tout entière, la philosophie comme telle qui est en jeu dans ce qu'elle construit comme son « rapport à la politique ».

Dans ce qui se donne le plus souvent aujourd'hui comme pensée « du » politique, aucune place n'est laissée à la possibilité de rendre audible, et tout simplement de poser la question : comment le type d'acte exemplifié par l'action de la RAF en 1972 concerne la pensée même ? Ou plutôt, il est toujours par avance répondu à cette question, y compris par ceux qui se veulent fidèles au marxisme, sur le mode de la pathologisation : il s'agit alors d'expliquer la « dérive » qui peut conduire à des actes aberrants. Mais il faudrait plutôt chercher à savoir ce que révèle la hâte avec laquelle de tels actes sont évacués de la pensée politique. Que celle-ci prenne une tournure « critique », qu'elle se veuille plus classiquement une « théorie de la justice » ou qu'elle se contente des vaines subtilités de la « philosophie de l'action » dans la tradition analytique, elle ne prendra pas pour point de départ la possibilité et la légitimité de tels actes — ou du moins d'actes *apparentés*, au moins en ceci qu'ils comportent un certain degré d'illégalité — en régime capitaliste. Or c'est précisément de cette possibilité et de cette légitimité qu'il faut partir. Et ce qui se dit ici relativement à la « théorie » politique vaut tout autant pour ce que prétendent mettre en œuvre les structures militantes — du moins celles qui affichent leur « anticapitalisme ».

3. Hiatus

À s'en tenir pour le moment au discours philosophique sur la politique, il est vrai que son orientation actuelle semble procéder d'un

constat : on ne dispose plus de ce qui avait permis pendant quelques décennies de concevoir l'articulation nécessaire entre l'analyse « théorique » et les actes révolutionnaires. Ce moyen, c'était le schème conceptuel attaché à la *dialectique matérialiste*. Pour ceux qui refusent de voir le mouvement révolutionnaire, y compris dans ses excès, comme une longue erreur, il faut alors commencer par ne pas adhérer à ce constat — ce qui signifie : il faut proposer une entente renouvelée de la dialectique matérialiste elle-même⁵. Mais cela ouvre alors un vaste champ de questions, dont la plus délicate est celle de savoir exactement ce qu'il faut substituer à ce qui, dans le vieux matérialisme dialectique, était pensé comme « passage de la théorie à la pratique » — dont la formulation canonique avait été donnée par la onzième thèse sur Feuerbach où se disait la nécessité d'abandonner l'interprétation philosophique du monde pour aller vers sa transformation politique. Car c'est l'ensemble de ce schème conceptuel qui semble s'être échoué, avec le mouvement révolutionnaire qu'il a tant bien que mal accompagné, sur les rives des années 1980.

Le « passage de la théorie à la pratique » n'était lui-même qu'une solution théorique qui n'a jamais parfaitement permis de rendre compte de ce qui se jouait dans les dernières années du mouvement révolutionnaire ouvrier. Mais il avait du moins le mérite d'obliger à prendre en vue la question de l'action révolutionnaire, et celle de la nécessité de cette action. Ce sont de telles questions qui se trouvent aujourd'hui diluées dans l'invocation de l'irréductible pluralité *des* « pratiques » — comme si le passage au pluriel pouvait figurer une solution renouvelée pour une question qui en réalité ne peut même plus être posée.

Quel rapport la pensée peut-elle entretenir avec l'action ? Le schème dialectique donnait les moyens d'affronter cette question dans la mesure où il ne se contentait pas de la solution « prescriptive » : tous les problèmes commencent dès lors que la pensée ne peut être ce qui

prescrit l'action. Cela signifie en définitive que la posture classique est irrémédiablement périmée, qui voulait « fonder » l'action sur la connaissance — que les figures de celle-ci aient été attachées à la science ou à la métaphysique. Il est vrai que la période est suffisamment confuse pour que l'on voie çà et là de bonnes âmes entreprendre d'édifier un système susceptible de « fonder une politique » — et pourquoi pas une morale, une esthétique, et la science elle-même. Mais cela ne fait qu'indiquer que, dans la pensée comme ailleurs, la période se définit d'être propice aux formes diverses de la restauration.

Tout se concentre en réalité dans la manière de concevoir ce qui peut être appelé le sujet politique. Je dirais que ce dernier ne peut se concevoir qu'à partir de ses actes ; mais il faut aussitôt ajouter que le rapport à ceux-ci est constitutivement problématique. Plus exactement, ce qui est donné tout d'abord, mieux qu'ailleurs et plus que jamais dans la politique, c'est un hiatus entre les discours et les actes. Dès lors, il n'y a de sujets politiques que ceux qui font l'épreuve d'un tel hiatus. Il s'agit tout d'abord de ne pas le résorber ; mais il faut aussi que quelque chose relie néanmoins ce qui insiste de part et d'autre de ce hiatus — ce « quelque chose », c'est le sujet lui-même.

Ce n'est que si l'on prend en compte ces *deux* temps, ou plutôt ces deux traits, que l'on peut distinguer clairement l'exigence qui anime une subjectivation politique de l'injonction diffuse qui accompagne la pragmatique généralisée, caractéristique de notre temps. On comprendra que mon but n'est pas simplement de réajuster le dire et le faire, d'exiger que « les gens fassent enfin ce qu'ils disent », etc. Car il s'agit de commencer par marquer l'hétérogénéité du dire et du faire. Autrement dit, il ne s'agit pas d'affirmer d'emblée la nécessité de passer des mots aux actes, mais plutôt d'insister d'abord sur la nécessité de faire l'épreuve du gouffre qui les sépare. Le discours du « je ferai ce que j'ai dit que je ferai » accompagne la pragmatique qui définit la gouvernementalité libérale.

Selon cette pragmatique, « faire ce que l'on dit », c'est d'abord dire qu'il n'y a pas grand-chose à dire, qu'il y a peu à penser. S'ensuit la diffusion de dispositions anti-intellectuelles dont l'effet est d'entretenir la confusion à l'endroit de la pensée et l'urgence supposée au regard de ce qui se dessine comme action. On s'est ainsi habitué à voir dans la pensée ce qui est secondaire jusque dans le militantisme d'extrême-gauche, si contemporain à cet égard de ce qu'il dit vouloir renverser.

Or la pensée n'a pu devenir secondaire que parce qu'a été occultée l'hétérogénéité qui la rapporte à l'acte. Pour les militants de l'UMP comme pour ceux du NPA, le passage du discours au faire ne pose pas problème, il ne nécessite même plus une articulation dialectique : il faut simplement s'arrêter au plus vite de parler pour ne rien dire. Le problème est que la politique, du moins celle que les pouvoirs actuels veulent effacer, se joue précisément dans ce « parler pour ne rien dire ». Il y a un à-dire qui ne se déplie qu'à porter sur rien — rien qui entraîne l'évidence d'une action ou d'un travail, ou qui se répertorie selon les régions prédécoupées de ce qui fait sens. Un rien qui donne avant tout à éprouver le saut qui existe nécessairement entre une pensée (une parole, un discours) et un acte. Mais s'il y a un saut, c'est qu'un rapport a été établi là où se donnait avant tout un non-rapport. Il s'agirait donc ici d'approcher une description de ce rapport au cœur du non-rapport.

Je voudrais alors préciser la visée de ce livre, qui est de défaire une imposture circulante. Ce n'est pas aux supposés ignorants, à ceux qui seraient enfermés dans le « spectacle », qu'il faut apprendre que l'action n'est pas la contemplation⁶. C'est aux hommes de culture qui ont laissé loin derrière eux la critique du spectacle qu'il faut rappeler : aussi grande soit l'œuvre, elle ne tient pas lieu d'acte. Et il faut le rappeler avant tout à ceux qui en toute lucidité font le diagnostic que notre temps impose plus que jamais la nécessité de l'action.

4. Autonomie (1)

On assiste ces dernières années au réveil de la critique radicale du capitalisme. Ses « crises » récentes ne font qu'accentuer le sentiment qu'il est un aboutissement historique parfaitement contingent. Il y a quelques années encore, une telle critique demeurait pour une large part inaudible. Mais des scansions importantes ont préparé le début de retournement de perception auquel nous assistons. Pour s'en tenir à la France : la lutte contre le Contrat d'Insertion Professionnelle en 1994 ; le mouvement de décembre 1995 ; les luttes autour des sans-papiers qui ont repris à partir de 1996 ; le mouvement des chômeurs et précaires de 1997-1998. Surtout, il y a eu la séquence commencée en novembre 2005 avec les émeutes dans les banlieues et dans quelques villes, et prolongée avec la lutte dite « contre le CPE (Contrat Première Embauche) » jusqu'en mai 2006. Comme en 1994, mais de façon plus aiguë, il y eut alors ce moment de panique des hommes de pouvoir qui ont vu se profiler une fraternisation possible entre des composantes sociales qu'il s'agissait de maintenir à tout prix hétérogènes : des étudiants avec les jeunes des cités tout d'abord ; mais aussi de tous ceux-là avec la centaine de personnes qui se trouvait épinglée comme « mouvance autonome ». Je voudrais m'arrêter quelques instants sur cette dernière.

« Autonomie », pour la police, peut constituer une identité, mais pour ceux qui se retrouvent de près ou de loin aux parages de cette dite « mouvance », c'est une question. Cette question est celle de l'organisation révolutionnaire en tant qu'elle ne passerait pas par les formes qui ont marqué le mouvement ouvrier révolutionnaire. Partis et syndicats apparaissent comme des formes usées, depuis au moins le milieu des années 1970. Mais rien de clair ne semble s'être imposé véritablement jusqu'ici pour les dépasser. Il n'en reste pas moins que la question insiste. Elle insiste d'autant plus que les formes qui ont semblé pouvoir

s'y substituer, comme celles du « mouvement » ou celle de la « mouvance » justement, sont à leur tour tout aussi épuisées.

Si l'on cerne de plus près la singularité qu'il désigne, le signifiant « autonome » renvoie à une histoire, et plus précisément à une histoire close, qui reposait sur une hypothèse formulée notamment par les penseurs du marxisme critique italien. On pourra discuter longtemps de cette histoire, et se demander quels en sont les véritables initiateurs ou les précurseurs. Toujours est-il qu'elle trouve l'une de ses impulsions essentielles dans les textes rédigés par Mario Tronti dans les années 1960, et rassemblées dans le livre *Ouvriers et capital*⁷.

De *Ouvriers et capital*, on peut ici retenir schématiquement trois aspects essentiels : premièrement l'irréductibilité de « l'égoïsme ouvrier », et la nécessaire révocation de toute considération d'un « intérêt général ». L'effet est de rompre avec toute considération morale ou humaniste, pour exalter la division politique comme seul principe de la subjectivation politique. Deuxièmement la rupture avec le schème dialectique, qui fait sauter la logique de la médiation. La classe politique ouvrière et la classe des capitalistes apparaissent alors comme deux entités irrémédiablement séparées. « L'autonomie » ouvrière signifie avant tout qu'il existe un développement politique de la classe ouvrière qui est strictement hétérogène au développement économique du capital. On notera que la logique de la séparation, substituée à la logique dialectique de la médiation, peut se traduire par une exaltation de la violence prolétarienne. Troisièmement, et c'est aussi une conséquence de la rupture avec le schème dialectique, le mot d'ordre politique qui se trouve au cœur de cette approche est « refus du travail ». La classe ouvrière, pour se constituer comme classe politique, doit se nier elle-même en tant que classe économique, c'est-à-dire en tant que force productive. Elle doit donc nier activement ce qu'elle est en tant que support du développement économique du capital. Je reviendrai sur ce point dans le premier chapitre.

Pour avoir formulé en toute clarté ce schème d'analyse, Tronti est à la fois celui qui donne l'impulsion théorique initiale du dernier grand courant révolutionnaire — sans l'avoir suivi pour son compte — et celui qui a thématiqué la clôture du mouvement ouvrier révolutionnaire dans son ensemble⁸. La dernière grande hypothèse mise en œuvre au cœur de ce mouvement est justement l'hypothèse autonome, qui a elle-même sombré avec lui. Reste qu'il est nécessaire de concevoir son héritage. Les éléments mis en évidence par Tronti et prolongés par quelques autres dans les années 1970 ne peuvent plus être repris tels quels, mais ils contiennent peut-être d'indiquer quelque chose de fondamental, qui se trouve approximativement cerné dans les trois points repérés plus haut. Je noterai d'emblée cependant que, s'il faut bien concevoir un héritage de « l'autonomie », il doit être décanté des déplacements qui ont conduit à réactiver, dans le sillage de Negri, la logique spéculative. Celle-ci opère la substitution intenable des résolutions philosophiques aux résolutions politiques. D'où les confusions et les égarements qui peuvent s'ensuivre. Je reviendrai également sur ce point, mais seulement à l'issue du parcours proposé dans ce livre.

5. Supports et repères

Le travail qui permet la constitution d'un arsenal conceptuel est toujours un travail de montage. Précisons : un montage de fragments de pensée en tant qu'ils sont pris comme disant des vérités, non en tant que textes d'auteurs. Que cet usage-là soit encore possible suppose il est vrai que le discours de l'université n'a pas encore achevé la colonisation des esprits.

Les piliers de ce travail seront quelques œuvres qui me semblent décisives pour les questions abordées, bien qu'elles témoignent d'un

rapport généralement lointain et parfois hostile au mouvement révolutionnaire ; elles renvoient principalement aux noms de Kierkegaard, Wittgenstein, Arendt, Foucault et Simondon. J'y ajouterai au moins deux œuvres contemporaines aussi hétérogènes que possible : celles de Boris Groys et de Jacques Rancière ; et une troisième qui sera abordée sous un angle essentiellement polémique, celle d'Alain Badiou.

On pourrait résumer ainsi les principaux gestes qui délimitent le parcours proposé dans ce qui suit : identifier ce que peut être un acte politique pour ce temps (chapitre 1). Cerner davantage le mode d'existence du sujet de cet acte, et la fonction qu'y occupe le discours de vérité (chapitre 2). Déterminer plus précisément ce qu'une telle existence implique du point de vue du rapport entre le monde dans lequel elle s'insère et l'expérience de la pensée, mais aussi eu égard à la temporalité qui se révèle dans ce rapport (chapitre 3). Esquisser une voie pour décrire le lieu du subjectif, d'où prendre en vue le débordement des limites de l'individualité, par ce qui se laisse désigner comme « communauté » (chapitre 4). Revenir enfin sur la distinction fondamentale que tout ce parcours suppose et qui me semble, si ce n'est ignorée, du moins encore négligée, d'autant plus que l'on croit volontiers sur ce point disposer depuis longtemps de solutions déjà éprouvées : la distinction entre agir, d'une part, faire œuvre, d'autre part (chapitre 5).

Je n'oublie pas que ce qui se trouve thématiquement dans ce travail renvoie à un questionnement philosophique qui a occupé en particulier tout le post-kantisme. Mais je n'aborderai pas frontalement ce questionnement. Je m'en tiens ici à la délimitation d'une stricte contemporanéité, ce qui suppose bien évidemment la convocation d'auteurs parfois anciens, mais aucunement une généalogie des problématiques soulevées, ou de leur occurrence dans ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire de la philosophie. On verra cependant que l'évocation de l'horizon post-kantien est en l'occurrence nécessaire pour opérer cette délimitation.

Je n'ai aucunement l'ambition de proposer une nouvelle théorie du Sujet. Je ne trouve d'ailleurs pas pertinent d'en proposer une, pour des raisons qui apparaîtront dans la suite. Ma visée n'est ni de système, ni d'innovation, mais simplement d'insistance : il me semble nécessaire de reconduire la philosophie, et la politique elle-même, au point qu'elles ont illégitimement évacué, qui est celui de la nécessité de l'acte, en tant que cette nécessité pose problème à et pour la pensée. De l'entente minimale de ce que peut être un sujet politique ne sera gardé que ce qui est nécessaire pour opérer une telle reconduction.