

CHARLOTTE HESS
 LUCA PALTRINIERI

membres du collectif
 Zones d'attraction

www.zonesdatraction.org

ORBIS TERTIUS # 1

« Un chaos est seulement ce désordre d'où un monde peut surgir »

Friedrich Schlegel

Benjamin, les pelouses et le règlement

Benjamin n'est pas Walter Benjamin, mais un élève de 17 ans en formation dans un lycée professionnel. Il étudie l'aménagement paysager.

Il se présente un jour au cours sans ses affaires et l'enseignant lui demande alors d'aller se présenter au responsable du programme. Celui-ci demande à Benjamin de lire le règlement et de rédiger quatre pages où il doit expliquer pourquoi son comportement pourrait avoir des conséquences négatives pour lui-même et pour le groupe. En une page, l'élève répond qu'il n'y a pas là de quoi remplir quatre pages, ce qui lui vaut assez vite un deuxième entretien avec le manager. Au cours de cet entretien, interrogé sur son « projet professionnel », Benjamin, au dire du manager, explique qu'il souhaite obtenir un BEP pour pouvoir vivre et voyager en France dans un petit camion au gré de ses envies. Il gagnera sa vie en tondant les pelouses ou en taillant les haies des particuliers. Suite à d'autres épisodes de « contournement du règlement », Benjamin est renvoyé de l'école...

Dans un roman intitulé *Michael K., sa vie, son temps*, Coetzee met en scène un personnage qui n'est pas sans

évoquer Benjamin : un jardinier qui voyage à travers un pays en guerre avec pour seule mission et pour seul désir : planter ses graines et les voir pousser. Michael K., que tout le monde prend pour une sorte de débile avec son bec-de-lièvre, passe sa vie à essayer de se soustraire par tous les moyens aux différentes instances de l'institution, la famille, l'hôpital, l'État, l'armée, qui cherchent toutes à l'emprisonner, à l'enfermer, à l'interner. La bataille de Michael K. est une bataille contre tous les empêchements, contre les entraves et les trappes que le pouvoir met sur sa route. Mais cette bataille est avant tout une bataille pour le temps : les institutions cherchent à gérer le temps de sa vie, et Michael K. est lui continuellement à la quête du temps nécessaire pour voir pousser ses plantes. Ni héros des temps modernes, ni anti-héros, Michael K. est plutôt animé par le souci de pouvoir défendre et administrer son temps : il défend son temps, qui est aussi celui de ses plantes, contre le temps que lui impose l'institution, le temps *de l'institution*. À la fin de son parcours, après avoir échappé à tous types de « camps », après « avoir traversé les entrailles de l'État sans être digéré », il comprend qu'il n'y a naturellement pas d'autre définition de la liberté que celle-ci : être libre, c'est disposer de son propre temps.

Peut-on apprendre à désobéir ?

Cette curieuse question est apparue avec des groupes comme les « désobéissants » (version française) et leur Manifeste, en quête de nouveaux modes d'action se centrant sur un certain type de détournement : pensant à juste titre que les manifestations et mobilisations traditionnelles perdent progressivement tout caractère opératoire, il s'agit de penser d'autres formes de lutte. Ils vont jusqu'à dispenser une formation en organisant des stages « d'action directe non violente », mais par-

Orbis Tertius # 1

viennent ainsi à se protéger, entre autres, de l'accusation de « délit de rébellion ».

Aujourd'hui, la désobéissance s'est introduite dans l'institution. On n'apprend pas à être désobéissant, on l'est, de fait, quand on souhaite encore exercer son métier. Et les désobéissants sont de plus en plus nombreux : professeurs, instituteurs, travailleurs sociaux, personnels hospitaliers, psychiatres, personnels Anpe, Assedic etc. C'est ainsi que l'une des fondatrices du mouvement Mp4¹ a pu définir, lorsque je lui ai posé la question, ce qui, de son point de vue, signifiait désobéir dans le cadre de son travail² : « préserver le secret professionnel, accueillir toutes les personnes qui se présentent à nous et ne pas les refouler sous prétexte qu'elles ne peuvent pas justifier, par exemple, de vivre depuis plus de 6 mois dans le secteur -ce type de protocole posant évidemment problème avec les sans-domicile fixe »... Elle m'expliquait comment on ne recevait plus les personnes qui demandaient de l'aide, en les renvoyant dans d'autres institutions, qui, à leur tour, les renvoyaient vers d'autres, à l'infni. « On organise l'errance des personnes », me dit-elle.

On peut rester perplexe face à « L'appel des appels » qui fait suite à « La nuit sécuritaire », et à « l'appel des 39 », lorsque des médecins chefs qui ont été complices durant des années des réformes progressivement mises en place, rallient aujourd'hui le mouvement parce que Sarkozy leur enlève leur titre sur leurs belles blouses blanches... ou lorsque l'on a suivi de près les rencontres, regretter la tournure qu'a pris progressivement le mouvement avec cette volonté, à présent consentie, d'un inévitable soutien des syndicats, et du coup d'une récupération stalinienne. Certains s'inquiètent toujours de l'explosion de mouvements dits « spontanés », « anarchiques », tout mouvement devrait inévitablement trouver sa voie institutionnelle et syndicale. Cette position s'est fait entendre à

l'intérieur du mouvement lui-même : pour certains, elle renvoie déjà à une fatigue de tenir un dispositif qui était à l'origine effectivement informel ; pour d'autres à un manque de confiance qu'un mouvement de ce type puisse avoir, sans l'appel aux syndicats, un impact quelconque, une traduction politique concrète. En même temps, le terme « spontané » est-il vraiment adéquat quand une personne travaille depuis plus de 20 ans dans le service d'une institution, qu'elle a dû progressivement s'adapter aux réformes, obéir aux nouvelles circulaires scélé-rates jusqu'à ce qu'à un moment donné, le sentiment d'*intolérabilité* soit atteint ?

Toutes les catégories professionnelles sont conviées, encore plus fermement aujourd'hui, à exercer des fonctions policières de plus en plus précises : professeurs, psychiatres, personnels Anpe, Assedic, éducateurs en tout genre, etc. Face à cette politique globale du pouvoir, se sont mises en place des défenses actives, des ripostes locales et ponctuelles. Aussi, lorsque l'on rencontre les personnes, j'insiste sur les individus, qui se sont reliés à ces initiatives prolifiques et contagieuses, articulant des foyers de résistances locaux entre eux, car à l'origine c'est justement cette transversalité de lutte qui en a donné toute la force, on ne peut alors qu'être agréablement surpris, car une prise de parole, abandonnée depuis de nombreuses années, a de nouveau été saisie. Aussi, il ne s'agit pas de vivre l'explosion de ces multiples foyers, dits « spontanés », comme une faiblesse ou une insuffisance, au contraire, car une certaine homogénéisation relève plutôt de la fonction que s'assigne généralement le pouvoir institué. Mais il ne faut pas en rester là non plus et se demander activement comment concevoir cette base populaire, ces réseaux, ces liaisons transversales et même, d'un pays à un autre, autrement que par les formes traditionnelles de représentation et de cooptation. C'est une tâche extrêmement difficile, on le voit,

Orbis Tertius # 1

mais tout ne se joue-t-il pas aujourd'hui dans les usines qui ferment, aux Assedic, dans les centres de rétention, dans les contrôles quotidiens d'identité, à l'école, bref dans la vie quotidienne ?

Aussi, face à l'atomisation, à la désespération, et/ou à la dispersion des luttes, il ne s'agit pas de dire aujourd'hui : que tout serait bon à prendre dans la mesure où toute alliance permettrait de se sentir moins faible. Mais tenter de porter le regard là où des expériences et des formes nouvelles de luttes indiquent déjà une remise en mouvement des métamorphoses : initiatives autogestionnaires, comme par exemple les usines autogérées en Argentine, certaines coopératives, les recherches autour du revenu minimum garanti, mais aussi toutes les actions locales qui jouent carrément sur le détournement et l'ironie, avec la BAC (Brigade active des clowns) par exemple, les performances comme les manifestations de droite, les pique-niques dans les supermarchés comme récupération symbolique des marges excessives, comme redistribution de la grande distribution, les attentats biologiques dans les parcs publics, etc. ; toutes celles qui relèvent du geste de la flânerie³ comme par exemple, les actions en vélo qui ralentissent le flux mécanique du trafic des mégapoles, les rondes d'obstinés, etc.

Toutes ces actions qui déconstruisent le discours de l'ordre établi font œuvre de désorganisation, elles œuvrent à l'organisation d'un chaos fécond et rentrent dans le mouvement d'un brouillon général. Le travail de transformation profonde, écrivait Foucault, ne peut se faire que dans « l'air libre et toujours agité d'une critique permanente⁴ ». *Il s'agit de rendre les conflits plus visibles, de les rendre plus essentiels que les simples affrontements.* Cultiver une certaine *confiance au présent*⁵ nous permettrait de nous défaire de cette malheureuse et inévitable inclinaison au respect de l'ordre établi.

De l'État à l'état

Pourquoi Hobbes et la théorie du contrat continuent-ils d'être au cœur de toute réflexion sur *le* politique ? C'est qu'en posant le principe de l'*égalité de fait* de tous les hommes dans l'état de nature, Hobbes justifie la nécessité de l'*inégalité de droit* entre les hommes, et ce, quelle que soit la forme de leur gouvernement, aristocratique, monarchique ou démocratique. C'est précisément parce que nous sommes, *de fait*, tous égaux, que personne ne parviendra jamais à établir par la force un authentique rapport de domination sur tous les autres, qu'il faudra toujours l'assentiment de tous et la volonté d'aliéner ses propres droits dans les mains du souverain. En insistant sur le caractère total et inconditionné que cette aliénation doit prendre, Hobbes révèle en réalité le principe fondamental de l'immanence des relations de pouvoir, à savoir que tous les rapports de domination sont basés sur des rapports de force, à travers *la fiction* du contrat. Par conséquent, la seule et vraie question pour les gouvernants est toujours celle de l'obéissance, comment se faire obéir : « La prospérité d'un peuple gouverné par une assemblée aristocratique ou démocratique *ne tient pas* au système aristocratique ou démocratique, mais à l'obéissance et à la concorde des sujets. Et si le peuple est florissant dans une monarchie, ce n'est pas parce qu'un seul homme a le droit de le régir, *mais parce que les gens lui obéissent*. De là, l'inutilité des changements de constitution.⁶ »

Selon le modèle juridico-contractuel, le contrat a ouvert une infinité de voies possibles entre deux extrêmes, l'absolutisme et la démocratie radicale. Or, Hobbes dit tout autre chose : que la découverte moderne de l'*égalité de fait* entre les hommes a ouvert une seule voie possible *de droit*, celle de l'obéissance. À l'époque des guerres de religions, une telle position n'était nullement anodine, elle s'appuyait sur le seul

principe réellement politique que la religion pouvait admettre : l'obéissance. On comprend pourquoi le défi hobbesien a médusé la pensée politique, car la question qu'il pose n'est pas celle de la *justification* de l'absolutisme monarchique, mais plutôt de savoir si la fondation de l'ordre politique sur l'obéissance rend encore *pertinente* ou simplement *possible* la distinction entre l'absolutisme et toute autre forme de gouvernement. Peut-être que cette question touche à un transcendantal invisible de ce qu'est encore pour nous, aujourd'hui, la construction politique : que l'État, tout État, repose sur l'obéissance. « Raisonniez tant que vous voudrez et sur les sujets qu'il vous plaira, mais obéissez ! » dira Kant.

Car au fond, qu'est-ce que l'État ? A cette question Botero répondait : « *Lo Stato è ferma dominazione sui popoli* », « *l'État est ferme domination sur les peuples* »⁷. Botero affirme en somme que, dans *l'intérêt de tous*, l'État a besoin de stabilité, et Hobbes affirme de son côté que cette stabilité est fondée sur l'obéissance. En revenant aux origines étymologiques de l'État, on découvre que l'État, ce n'est pas, comme on nous l'enseigne parfois, une sorte de superinstitution, une forme juridique et administrative déterminée, mais plutôt cet *état des choses* qui repose, par principe, sur l'obéissance. L'État est l'autre nom de l'« ordre des choses » fondé sur l'obéissance. Nous appellerons cet ordre caché de l'obéissance sur lequel se maintient l'État, *l'état*.

L'hypothèse anarchiste

La puissance de l'hypothèse anarchiste — dont la portée va bien au-delà des doctrines anarchistes instituées — consiste à formuler avec une extrême simplicité la problématique de ce qui semble aller de soi : l'État, c'est l'état des choses, leur administration, l'ordre établi. Ce qui caractérise l'hypothèse anarchiste est de prendre au sérieux et de renverser radica-

lement la question de Hobbes : « À partir du moment où, du point de vue de l'obéissance et donc de l'État, il n'y a aucune distinction possible entre absolutisme et démocratie, pourquoi devrions-nous obéir ? Pourquoi devrait-il y avoir de l'État ? » Selon le contractualisme, nous aurions tout bonnement *choisi* d'obéir. Or, Coetzee insiste bien sur le fait que personne ne nous a demandé si nous voulions être dans l'État : « L'État est déjà là avant nous⁸ ». Nous n'avons pas choisi d'appartenir à l'ordre de l'État car nous naissons et nous mourons dans l'État. L'anarchisme nous rappelle que le terme de *choix* n'a ici aucun sens : personne ne nous a demandé de choisir d'être dans l'État, d'adhérer à cet état d'obéissance généralisée. Soit on accepte le pacte implicite de l'obéissance, soit on va en taule, à l'hôpital psychiatrique, etc. L'injustice fondamentale *qu'est* l'État est toute entière à cet endroit.

Que l'hypothèse anarchiste habite profondément la politique moderne, qu'elle en dise scandaleusement la vérité, est montré par ce simple fait : toutes les grandes utopies politiques, le communisme et le libéralisme, sont des utopies du dépérissement de l'État. Toutefois, c'est en réduisant la sortie de l'État au règne de l'utopie que les théories politiques ont pu être présentées comme la justification théorique des technologies de pouvoir, et ont pu fonctionner comme des agencements concrets répondant à la question pratique de *comment* gouverner. La force de l'hypothèse anarchiste, aujourd'hui, est de questionner radicalement ces ensembles pratico-discursifs à partir de leurs *présupposés* utopiques pour leur demander *pourquoi et à partir de quels droits* nous sommes gouvernés. Car l'hypothèse anarchiste consiste proprement en ceci : qu'à tout moment, chaque gouverné a la capacité de se saisir du droit de demander au nom de quoi et pourquoi on lui demande d'être obéissant. Il a le droit de mettre en question, à lui tout seul et sans besoin

Orbis Tertius # 1

d'aucune théorie, l'ordre des choses. L'anarchie n'a rien à voir et n'a jamais eu rien à voir avec la proposition de la *meilleure* forme de gouvernement, ni avec la proposition d'une *théorie* ou d'une *philosophie* politique – qui naturellement déborderait encore une fois dans l'utopie ou prendrait l'utopie comme point de répulsion. Elle n'a rien à voir non plus avec une critique de la « démocratie réelle » qu'on laisse volontiers aux grands noms de la philosophie (qu'ils s'amuse).

L'anarchie a plutôt beaucoup plus à voir avec un *geste critique*, ou plutôt avec l'étrange unité d'une multiplicité de gestes critiques, c'est-à-dire une *pratique* d'interrogation permanente de l'ordre établi qui aurait plus ou moins cette forme : Puisque vous nous dites que l'ordre politique est fondé sur notre obéissance – ou mieux, vous ne nous le dites pas, mais vous le présumez –, nous avons bien le droit de vous demander : Pourquoi, dans cette situation spécifique, en ce cas particulier, on devrait être obéissants et donc gouvernables ? Pourquoi nous devrions obéir lorsque vous construisez un système éducatif qui produit de l'exclusion ? Pourquoi nous devrions obéir lorsque vous traitez les fous en criminels ? Pourquoi nous devrions obéir lorsque vous considérez que seuls les critères économiques et la réussite d'une mise en ordre policier de la société sont l'incarnation du bon gouvernement ?

L'anarchie n'est pas une théorie, on l'a déjà dit. Il y a de l'anarchie là où l'on considère que l'état des choses n'est pas établi, que l'institution n'est jamais fermée au mouvement instituant et destituant, que cet ordre des choses on ne l'a pas choisi, pas même dans le faux choix démocratique.

Ainsi, en reportant au centre la question évidente et par là même impensée de l'existence, de la pertinence et de l'utilité de l'État, l'anarchisme questionne ainsi toujours *l'état*, l'ordre des choses. Pourquoi devrait-on obéir au vol permanent de notre temps par le système

du travail salarié, au régime épistémique de l'hétérosexualité « naturelle » qui produit partout de l'inégalité et de l'humiliation, à un État qui traite les hommes comme des choses à « renvoyer dans leur pays » ?

Pourquoi il y aura toujours des Benjamin (-e-s) ?

On échoue à l'école, dans le travail, on échoue à remplir les normes du modèle hétérosexuel, de la soumission hiérarchique, de la carrière, de la famille nucléaire (on échoue même à rembourser les prêts). Nous sommes de plus en plus à « échouer », et par là même à pouvoir nous situer dans l'horizon d'un devenir ingouvernables. Malgré les vertueux efforts du philosophe-ex-ministre de l'éducation Ferry pour nous aider à « réussir notre vie », nous échouons. Et c'est parce que nous échouons que nous devenons désobéissants, et c'est parce que nous *désobéissons* au modèle de vie qui nous est proposé que nous échouons (comme Benjamin, qui n'a aucune envie de suivre le « projet professionnel » de soigner un champ de golf pour le reste de sa vie et *donc* se fait virer). Comme les moines de Foucault obéissent pour obéir⁹, nous désobéissons pour désobéir, c'est-à-dire pour *créer* un autre temps que le temps réglé de l'obéissance. Et cela n'a rien à voir avec le désœuvrement comme devise éthique, encore moins avec la production de nouvelles *stratégies* de résistance « par des soi-disants maîtres-à-penser¹⁰ ». Comme Michael K. nous ne résistons pas du tout -et à qui ou à quoi devrait-on résister ? Nous n'avons pas besoin de résister à qui que ce soit, de produire la énième forme héroïque de contre-pouvoir : « nous avons échoué parce que nous avons épuisé nos ressources à vous obéir¹¹ ». Ce n'est pas notre volonté, ce sont nos corps qui se refusent à obéir, et le sujet échouant, ce n'est pas l'énième figure d'un vide métaphysique : il est un corps qui dit « non ». La progres-

sive identification du capital humain à la sphère des « aptitudes » du sujet, ne conduit-elle pas nécessairement à ce corps qui dit « non » ?

L'hypothèse anarchiste consiste donc à renvoyer à l'état présent des choses la raison de ces échecs. On se refuse à croire au dernier mensonge pieux du pouvoir en place, à savoir que nous sommes nous-même, en plus, les responsables de ces échecs. Misère du sujet néolibéral, qui bientôt sera même responsable de sa naissance, sinon de toutes les prétendues dégénérescences de sa lignée. Nous n'avons surtout pas besoin de fournir une justification à cela, c'est plutôt à ceux qui nous « gouvernent », ou le désireraient, de nous expliquer pourquoi nous devrions obéir dans l'état présent des choses. En attendant, on fera de notre temps autre chose. On plantera des graines et on apprendra l'art du jardinage.

De la libération de la parole. Réquisition d'espaces autres.

Alors maintenant, si l'on réfléchit bien, qu'auront permis le mouvement de « L'appel des 39 » ou de « La nuit sécuritaire » dans le champ social ? Pour le moment, sans doute, rien d'autre, rien de plus qu'une libération de la parole, une façon enfin de ne plus se sentir seul, de ne plus être seul à ressentir l'intolérable dans sa propre institution. Une faille qui s'introduit dans la gestion froide et mortifère de la vie, de la folie... Des personnes ouvrent enfin le secret de leur institution, elles se sont enfin remises à parler. Elles font la critique de leur propre institution, mais articulée aussi à d'autres institutions : les travailleurs sociaux rencontrent les professionnels de la justice et ils découvrent qu'ils rencontrent paradoxalement les mêmes problèmes. Aussi, c'est enfin, *un droit de tout dire* qui se cherche et qui permet de remettre en route le mouvement des métamorphoses : sortie progressive de

l'isolement des individus, de leur institution, nouvelle circulation de la parole et nouvelles transversalités en marche. Et c'est déjà un retournement du pouvoir, non pas parce que personne n'avait encore conscience de ce qui est en train de se jouer, mais parce que prendre la parole sur le sujet, le dire publiquement, et tenter de forcer le réseau de l'information institutionnelle, c'est déjà un premier pas pour les luttes à venir. Une manière de confisquer, de se réapproprier au moins pour un instant le pouvoir de parler de son institution. Le discours de lutte ne s'oppose pas à l'inconscient, il s'oppose d'abord au secret, ou pour le dire avec Georges Lapassade, au caché de l'institution, c'est-à-dire à l'institué. Il s'agit donc ici de parler publiquement dans un mouvement de libération de la parole et de ses espaces. Bien sûr il faudrait aller bien plus loin : au-delà des travailleurs sociaux, des psychiatres, des enseignants, des éducateurs, travailler à la libération de la parole de ceux dont ils ont la charge et dont *ils parlent*. « Si les petits enfants, nous dit Deleuze, arrivaient à faire entendre leur protestation dans une maternelle, ou même simplement leurs questions, ça suffirait à faire une explosion dans l'ensemble du système de l'enseignement. En vérité, ce système où nous vivons ne peut rien supporter : d'où la fragilité radicale en chaque point, en même temps que sa force de répression globale¹² ».

C'est précisément l'une des tâches que s'est donnée l'analyse institutionnelle. Comme approche critique, elle se présente comme une pensée du mouvement qui fait l'institution. Avec l'analyse interne, elle tente de débusquer, à l'intérieur de l'institution les formes de bureaucratisation qui empêchent l'émergence de mouvements instituants ; avec la socialanalyse, elle instaure en quelque sorte comme un espace d'autonomie temporaire à l'intérieur de l'institution, à l'image des TAZ¹³, pour pouvoir retourner les places, les attributions et les pouvoirs en place. Dans le cadre de l'intervention,

ce sont les socianalystes qui sont garants du maintien de ce dispositif pour libérer une parole confisquée. Et ce dont on manque aujourd'hui cruellement, c'est sans doute d'espaces vides. C'est donc peut-être autour du dispositif socianalytique qu'il faut creuser si l'on veut réfléchir justement à la question de ces espaces où une parole libre, une mise en scène de la pensée, peut se produire. En effet, on peut imaginer deux scénarios dans le dispositif socianalytique : ou cette liberté de parole retrouvée, par tous les acteurs de l'institution permet de changer les rapports de force en place, le pouvoir institué, en introduisant une dynamique critique ; ou bien, et dans le cas de l'échec, parce qu'il s'agit d'une intervention bien entendu temporaire, les socianalystes quittent l'institution et celle-ci retrouve tranquillement sa routine, l'ordre, l'institué, l'État et l'état, chacun retrouvant sa place comme si rien ne s'était passé. Car comparer ce type d'intervention à la création d'une TAZ, c'est souligner précisément le caractère temporaire de la création souveraine d'un tel espace, comme chez Hakim Bey, par exemple, où la TAZ est vouée à l'autodissolution, et doit nécessairement renaître ailleurs car le pouvoir, l'État va forcément capter cet espace. Elle est donc de fait nécessairement et par principe *temporairement autonome*.

Mais que se passe-t-il si l'on imagine plus précisément des espaces autonomes qui ne seraient pas voués, par principe, à l'autodissolution ou qui pensent justement cette contradiction, cette complexité à l'œuvre ? Créer des espaces à l'image de *L'université sans condition*¹⁴ de Derrida, par exemple, ce serait reconnaître, à ces espaces une liberté inconditionnelle de questionnement et de proposition, et plus encore, le *droit de dire publiquement tout ce qu'exige une recherche de résistance inconditionnelle, droit principiel de tout dire publiquement, droit que ces espaces eux-mêmes devraient réfléchir, inventer,*

Charlotte Hess et Luca Paltrinieri

et poser. Chez Derrida, il s'agit d'une référence à l'espace public¹⁵. Cela peut se faire, selon lui, sur le mode de la fiction, de l'expérimentation du savoir, et du droit de le publier.

Mais c'est précisément l'introduction de cette question de l'inconditionnalité qui pose problème. En effet, lorsque Derrida avance l'idée d'une université « sans condition » ou « inconditionnelle », c'est bien pour laisser entendre la connotation du « sans pouvoir » ou du « sans défense » : parce qu'elle est absolument indépendante, cet espace, qu'est ici l'université sans condition, est aussi une « citadelle exposée ». Elle est offerte, elle reste à prendre, nous dit-il, parce qu'elle n'accepte pas qu'on lui pose des conditions, elle est parfois contrainte, exsangue, abstraite et peut aussi capituler sans condition, elle risque d'être simplement occupée, achetée, prête à devenir la succursale de conglomerats et de firmes internationales...

Alors une question subsiste : l'université, ici entendue comme un espace autonome, peut-elle, et alors comment ?, affirmer une indépendance inconditionnelle, revendiquer une sorte de *souveraineté*, une espèce très originale, une *espèce exceptionnelle de souveraineté*, sans jamais risquer le pire, en raison de l'abstraction impossible de cette souveraine indépendance ? Aussi, réfléchir précisément à ce paradoxe, comme nous invite à le faire Derrida, c'est penser à cette tension, à cette force qui est aussi la faiblesse d'un tel espace.

Invitation à la performance. Vers une connexion des hétérogènes.

Cela implique alors, non seulement, un *principe de résistance*, mais aussi une *force de résistance* et de dissidence. *L'université sans condition* de Derrida se présente comme une profession de foi et articule de façon originale la foi au savoir, ce lieu de présentation de soi avec ce principe d'inconditionnalité. Et associer d'une certaine

façon la foi au savoir, la foi dans le savoir, c'est *allier entre eux des mouvements qu'on pourrait appeler performatifs*. Car un engagement, une promesse, une responsabilité assumée, en appelle non pas à des discours de savoir, mais à des discours performatifs qui produisent l'événement dont ils parlent.

Aussi, chez Derrida, ce principe d'inconditionnalité dans l'université, entendu comme lieu de résistance, est à entendre comme une sorte de *principe de désobéissance civile*, voire de dissidence au nom d'une loi supérieure et d'une justice de la pensée. En ce sens, on voit bien comment la critique est intrinsèquement liée à la question de la *performance*. La performance, entendue comme geste critique, comme mise en scène de la pensée, peut rendre alors opératoire la mise en scène des conflits, mais créer aussi de l'autrement possible en acte, des ouvertures, des bifurcations. Dans ce sens, on peut penser aux actions, par exemple, du collectif *Jeudi noir*, qui réquisitionnent des logements inoccupés au nom d'un principe supérieur de justice : le droit au logement passant avant le droit de propriété. Tous ces espaces où ces pratiques déconstructives, au sens de Derrida, se déploient, témoignent d'une performativité à l'œuvre et devraient être relayées, c'est à elles qu'il s'agit d'ouvrir un espace sans limite.

Créer de l'autrement possible avec cette performativité à l'œuvre nous invite aussi à réfléchir plus précisément sur les liens entre théorie et pratique, sur la congruence entre les deux. En concevant les modes de pensée, comme des modes d'action, la performance, comme une mise en scène de la pensée, c'est-à-dire produisant les événements dont elle parle, conçoit de fait différemment le rapport à la pensée, à la théorie elle-même dans son articulation à la pratique. Aujourd'hui, ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, que ce soit par un parti, un syndicat, par ceux qui s'arrogent le droit d'être leur

conscience. Plus de représentation. Mais cela veut dire aussi que s'il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, action de théorie, action de pratique dans des rapports de relais et de réseaux. En face se trouve un système de pouvoir qui invalide, voire interdit ce discours et ce savoir. Par pouvoir, il ne faut pas seulement entendre les instances supérieures de la censure, mais aussi ce qui s'inscrit insidieusement et comme allant de soi dans tout le réseau de la société et de ses organisations, autrement dit, l'institué.

Alors qui parle et qui agit ? Il s'agit toujours d'une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui agit. Car nous savons bien que nous sommes plusieurs, loin de ce que proclament les mythes du sujet ou de la conscience unifiée¹⁶. Les thérapies actuelles en témoignent : on refuse la division des sujets pour en finir avec le désir. Assumer les conflits, les devenir, penser en dehors de la solution, c'est-à-dire une logique de résultat, faire l'éloge du conflit, c'est aussi faire l'éloge de la vie : possibilité de s'épanouir en laissant loin les consignes disciplinaires qui nous disent que vivre est dangereux, car la vie n'est pas un programme. Et à côté du sujet unique, il y a la raison unique qui oblige à supprimer les conflits. Tendance uniformisante du monde qui écrase le conflit. En criminalisant le conflit, on refuse cette complexité à l'intérieur de nous tous alors que nous savons que le désir est multiple. Car on désire toujours un ensemble, un paysage, comme dirait Deleuze.

Il faut donc opter pour un autrement possible du rapport théorie-pratique, par des rapprochements inattendus, comme une sorte de transduction ; par un système de relais dans un ensemble, et à l'image des fragments romantiques dans une multiplicité de pièces et de morceaux, à la fois théoriques et pratiques. Nécessité de l'expérience, du bricolage, de l'agencement, de réseaux opératifs, de conjonctions et

Orbis Tertius # 1

de combinaisons, autrement dit de *connexion d'hétérogènes*. Pour créer des angles qui se dérobent au pouvoir, tout est question de positions et de jonctions. Plus qu'une fusion ou qu'un carrefour de genres périphériques, c'est l'agencement, l'articulation de résidus, de fragments et pour le dire avec *Zone libre* de trouver l'angle mort. L'angle mort, comme nouveau centre, comme épicycle : « Ici la périphérie est au centre / Et des territoires libérés s'inventent / Au point du soir / Au point d'y voir / Clair dans le noir / Clé en main, clastro, clandestin / Les clebs au train / J'ai fait de l'angle mort / De ma vie une métaphore » [...] Au départ des courts circuits / aux croisements des contraires / aux carrefours des massacres / au point d'impact des colères / à contre-courant envers et contre toutes les muselières / à la périphérie, des genres / au cœur des poudrières / je cherche l'angle mort ¹⁷ ».

Une configuration événementielle véritable ne peut surgir que lors d'une conjonction nouvelle, donnant un langage même localement commun, des actions communes, conjonction sous des emblèmes politiquement exprimés. Beaucoup des références culturelles immédiates des uns et des autres ne sont pas si éloignées que ça, mais ce qui les éloigne clairement, c'est plutôt le type de subjectivité agissante qui n'est pas du tout la même. Ainsi par exemple, comment concevoir une conjonction entre la jeunesse populaire et la jeunesse étudiante, entre les salariés précaires et les chômeurs ? Une révolution est un événement qui conjoint les gens dont les intérêts sont contradictoires, mais par le paradoxe d'une « synthèse disjonctive », au sens de Deleuze, d'une connexion des hétérogènes. De là est né, il y a quelques années, *Zones d'attraction*: face au parage et à l'atomisation, nous sommes partis du principe que nous sommes tous des précaires ou en voie de précarisation, nous sommes tous un peu: immigrés, malades mentaux, jeunes, critiques, travailleurs pauvres, étudiants, chercheurs, artistes, intermittents du spectacle, personnes travaillant

Charlotte Hess et Luca Paltrinieri

dans les institutions, dans le social... Nous sommes tous cette minorité de masse ! Nous nous sommes alors donnés la tâche de chercher progressivement la fédération, la connexion entre des personnes qui semblaient au premier abord si éloignées, ou entre des groupes, des institutions qui semblaient étanches entre elles et de faire surgir par des interférences, des rencontres inattendues, des convergences, une connexion d'hétérogènes — d'indigènes.

Notes :

- 1- « Mouvement Pour une Parole Politique des Professionnels du Champ social ».
- 2- Zones d'attraction, Radio Libertaire, <http://www.zonesdattraction.org>, rubrique « Symphilosophie », émission avec le mouvement MP4 du 1-05-2009.
- 3- Charlotte Hess, « Penser, c'est se déplacer. Vers une flânerie, comme pensée en acte », in Suzanne Liandrat-Guigues (dir), *Propos sur la flânerie*, Paris, L'harmattan, 2009.
- 4- Michel Foucault, « Est-il donc important de penser ? », (entretien avec D. Éribon), *Libération*, n° 15, 30 au 30 mai 1981, p. 21.
- 5- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est ce que la philosophie ?*, Paris, Édition de minuit, 1991.
- 6- Thomas Hobbes, *Leviathan*, Paris, Dalloz-Sirey, 1999, chap. 30, p. 361.
- 7- Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato libri dieci con tre libri delle Cause della Grandezza e magnificenza delle città*, Gioliti, Venezia, 1589.
- 8- J. M. Coetzee, *Journal d'une année noire*, Paris, Seuil, 2008, p. 10.
- 9- Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004 et plus encore : *Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France 1979-1980, à paraître.
- 10- Jacques Rancière, « Les démocraties contre la démocratie », in *Démocratie dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009.
- 11- J. M. Coetzee, *Michael K., sa vie, son temps.*, Paris, Le Seuil, 2000 (réed.), p. 206.
- 12- Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir », in Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tome I, Paris, Gallimard, 2001, p. 1174.
- 13- Hakim Bey, TAZ, Zone autonome temporaire, Paris, L'Éclat, 2000.
- 14- Jacques Derrida, *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.
- 15- Charlotte Hess, « Flânerie et espace public. Vers une flânerie, comme pensée en acte », in I. Koch et N. Lenoir (éd.), *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple ?*, Hildesheim, Georg Olms, 2008.
- 16- Par exemple, l'attrance de Georges Lapassade pour les rituels, la transe est indissociable chez lui de son intérêt pour les réprouvés et les exclus. À travers les rites de possession, il montre comment en ritualisant la possession, une dissociation pathologique au départ peut être, au terme d'une initiation, une ressource. Quand les thérapeutes occidentaux sont confrontés à des troubles de ce type, ils s'efforcent de mettre fin à la dissociation en travaillant à la réinification de la personne, alors que les guérisseurs des sociétés à possession ritualisée choisissent au contraire de maîtriser la dissociation par son instrumentalisation. Cette exploration lui a permis de produire « sa conversion » : retourner la dissociation en un concept positif et, ce faisant, lutter contre le mythe du sujet unifié. Cf. : Georges Lapassade, *La découverte de la dissociation*, Paris, Luis Talmart, 1998. Contre le mythe de l'adulte : *Georges Lapassade, L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*. Paris, Minuit, 1963.
- 17- Extrait des paroles du morceau « L'angle mort » du groupe Zone libre avec Hamé (La Rumeur) et Casey, lui-même extrait de l'album *L'angle mort*, 2009.

