

JEAN-CLAUDE
POLACK

LA CRISE À L'ÉPREUVE DE L'UTOPIE

Entretien avec René Schérer

Jean-Claude Polack: *Toute ton œuvre philosophique, et particulièrement tes livres récents, témoigne d'une fidélité indéfectible aux grands thèmes de l'anarchisme et de l'utopie. Ils disent aussi la place essentielle que tu accordes au désir et à la sexualité dans l'histoire et l'économie des sociétés capitalistes. J'aimerais que tu nous parles de l'actualité de ces quatre termes aujourd'hui, dans ces temps de crise de la mondialisation.*

Parce que tu vois en Fourier le penseur d'un monde différent, alternatif, plus juste, plus apte à s'émanciper des différents modes d'aliénation, je suis tenté de te demander comment on pourrait aujourd'hui, — au-delà d'une résistance passive, donner consistance à ce fameux « rêve générale » apparu sur les banderoles des récentes manifestations.

René Schérer: Tu me soumets de bien grandes questions, et je ne sais si je vais pouvoir y répondre. Je les retournerai plutôt vers moi-même en me demandant ce que je pense et fais exactement.

Je ne me pose pas du tout en homme politique, pas tellement en philosophe; de préférence en enseignant, en professeur ayant à éclaircir certaines questions devant des étudiants, selon les circonstances. Donc pas tellement avec la prétention de faire un système, mais d'introduire des liaisons, du systématique. En suivant la distinction très juste, à mon sens, que faisait Barthes à propos de Fourier. Il y a en lui du systématique, certainement du systématique, puisqu'il relie tout à tout, mais

ça ne forme pas un système, comme celui de Hegel, par exemple. Je serais heureux de pouvoir en dire autant de ce que j'ai écrit. Il n'y a pas de système, mais du systématique, du moins en intention. Des thèmes. Ceux que tu mentionnes : utopie, anarchisme, désir, — j'ajouterais hospitalité, enfance, forment un noyau, un centre à la fois attractif et rayonnant. Une constellation comme disait Benjamin. C'est ça, mon systématique, qui peut, je crois, servir à penser, au besoin, la mondialisation.

Quant à pouvoir transposer ou transporter cela sur le plan d'injonctions ou de projet politique, ce n'est pas exactement mon rayon ; je ne suis pas fait pour cela, je ne suis pas — ou ne suis plus, en tout cas, militant. Toutefois, je suis du côté, en effet, des micropolitiques de Foucault, de celles du désir de Deleuze et Félix. En insistant surtout sur le *micro*. Proposer quelque chose qui soit à l'échelle des individus, des petits groupes. Ce qui n'empêche pas les spéculations pour le Globe, la planète entière ; mais à titre de « vues », comme chez Fourier. C'est là mon aspect fouriériste, ce qui m'a attiré vers cette démythification du politique, toujours tenté par une paranoïa : celle de légiférer, de décréter, constante chez les philosophes tentés par le langage des généralités et non de la singularité qui est celui du désir. Idée assez proche, à mon avis du moins, de l'« aller aux choses elles-mêmes » de la phénoménologie husserlienne.

C'est pourquoi j'ai passé, à un moment, de Husserl à Fourier. Ce qui peut paraître bizarre mais qui, quand j'y repense, se rattache à cela.

Pour en revenir au premier point que tu fais ressortir, celui de la mondialisation, celui du monde alternatif, oui, en gros, je me sens près des idées alter-mondialistes, mais sans entrer dans le détail. Si je pense à partir de Fourier, c'est justement que, chez lui, l'attention au changement local, domestique, est liée à une extension à la planète entière, qui correspondrait, dans le langage actuel, à la mondialisation. Donc, philosophiquement, je ne peux qu'être pour la mondialisation. Mais, — et c'est toujours une formule fouriériste, en spéculant sur « ses propriétés encore inconnues », c'est-à-dire précisément qui vont à l'inverse de ce que la mondialisation a été.

Profiter de la mondialisation pour faire sauter les barrières nationalistes, pour enrichir l'Occident de la diversité des manières de vivre, en particulier dans l'ordre du désir, — de la vie sexuelle, pour supprimer les inégalités économiques et sociales. Bref, tout ce qui est rigoureusement à l'inverse de ce qui se fait. Mais qui est potentiellement contenu dans l'idée de mondialisation si l'on comprend celle-ci comme la diffusion de proche en proche des expériences réussies; ou, si l'on veut, du flux vital bloqué à l'intérieur des frontières, par des institutions coercitives. Fourier appelait cela la remise en marche des passions, du mouvement. C'est le réveil des différences, la possibilité pour tous les infinitésimaux du désir de s'exprimer et de se satisfaire.

La *catastrophe* de la mondialisation actuelle est, on ne le sait que trop, qu'il n'y a plus d'opposition à l'uniformisation des pensées, des mœurs, du règne de l'argent, etc. Il n'y a plus de contre-pouvoir, de puissance différente qui pourrait mettre un frein à l'extension frénétique des monopoles, sonner le holà!

J'y pensais hier à propos de l'attaque de Gaza. L'ancienne division du monde en deux blocs aurait freiné l'arrogance d'Israël. Même si c'était un secours illusoire, de façade, l'Union soviétique était, pour les pays arabes, une sorte de contrepoids. Et un peu, aussi, pour tous les mouvements d'émancipation. Certes, à double tranchant. Mais enfin, elle introduisait une sorte de variété dans la politique mondiale, comme dans tous les horizons politiques, d'ailleurs. Mais, aujourd'hui, il n'y a plus aucune autre perspective que le triomphe indéfini du capitalisme.

Au reste, je dis cela, non pas pour défendre ou réclamer à nouveau une telle coupure du monde, mais pour mettre en relief que, s'il faut spéculer sur une alternative, c'est en repensant complètement les catégories politiques. Il faut les déplacer, faire intervenir tout ce que Fourier appelait le domestique et qui a été classé sous le nom d'utopie, négligé, repoussé ou refoulé, à ce titre.

Il y a beaucoup de choses qui vont en ce sens dans la pensée de Guattari, et, en particulier dans *Les années d'hiver*. Ou encore, avec les idées exprimées dans *Les trois écologies*, *Chaosmose*, sous les formules de « subjectivation », « production de subjecti-

vités ». Si on ne les pense pas seulement comme du « subjectif » ou du psychologique, au sens ordinaire, mais dans la perspective des groupes, des regroupements, de l'activation des attractions passionnelles, on rejoint tout à fait Fourier, avec, si l'on peut dire, l'alliance de la géopolitique et de l'existential. J'emploie ici ces mots peut-être plus familiers à des oreilles saturées du « jargon » philosophique. Mais les expressions plus simples et pittoresques de Fourier lui-même me plaisent davantage.

Seulement, il faut se déshabituer, et cela est très difficile, tant ils sont enracinés, il faut se défaire des langages politiques et philosophiques courants, ceux de la famille, de l'école, du sujet, de la nation, de l'État, etc., centrés sur le moi, le couple hétérosexuel et la procréation, le ménage, le commerce, la morale... et leurs évidences.

Il y aurait là un effort surhumain, pratiquement impossible. C'est pourquoi j'ai toujours borné ma réflexion au petit, au détail, au petit canton où l'on peut apporter la critique, dans une sphère restreinte, où l'on peut entrevoir, pourtant, des lueurs de transformation globale.

J.-C. P. : Venons-en, si tu veux, à une question plus précise, celle de la crise actuelle. Cette situation de crise, bien sûr, est de nature économique, mais on sent bien que quelque chose déborde de beaucoup la simple question des accidents monstrueux de la « financiarisation ».

R. S. : C'est certain. D'ailleurs, la crise, on en parle depuis qu'il y a du capitalisme. C'est, pour ainsi dire, le mode d'existence du Capital. Ce n'est donc que tout à fait approximativement et relativement que l'on peut parler d'un fonctionnement normal où il n'y aurait pas de crise. Au sein même des systèmes justifiant le capitalisme, le considérant comme l'économie la plus naturelle, les idées de « juste salaire », de « plein emploi », ont toujours apparu comme des vues de l'esprit, des utopies.

Je ne suis pas du tout économiste, donc je suis incapable de dire de quelle manière la crise n'est pas un accident de la mondialisation, mais son mode d'existence. Ce serait intéressant, toutefois, à chercher.

Je me borne à un point qui est aussi connexe, et qui touche à l'aspect, non pas directement économique, mais géopolitique de la mondialisation : l'engendrement des conflits, la succession de poussées nationalistes, de guerres qui ont suivi la chute du bloc soviétique et qui font de la mondialisation actuelle un état de guerre permanent.

Voilà encore une crise, non pas accidentelle, mais en quelque façon, constitutive ou, si l'on veut, structurale. La mondialisation, à la manière dont elle a été menée, engendre la guerre. On peut y voir aussi un problème à poser, à savoir poser et à résoudre, au moins virtuellement.

S'il y a un problème qui effectivement se pose à l'heure actuelle du point de vue philosophique et humain, c'est bien celui-là qui en terme justement de pensée comme je la pratique en disant que c'est une pensée utopique, est celle de la *pacification* du monde. La pensée utopique actuelle, n'est que celle-là. De quelle façon le monde peut-il être pacifié ? De quelle façon – je l'exprimais dans un livre sur l'hospitalité –, peut-il être procédé à une *hospitalité universelle* ?

La question fut posée par Kant, à la fin de la Révolution française.

À l'époque, en disant que c'était par l'intermédiaire d'États nationaux démocratiques. À l'heure de la mondialisation, ce sont d'autres réponses qui sont attendues, qu'il faut penser ; repenser une notion de *citoyen du monde* qui a été abandonnée depuis les Stoïciens, qui paraît aujourd'hui ridicule, utopique, alors que seule elle peut assurer une hospitalité que refusent universellement les États.

Le rôle de la philosophie est de savoir repérer, d'indiquer et délimiter le problème, avec ses contours. Or, le problème premier de la mondialisation actuelle, c'est cela : ce que j'appelle l'hospitalité universelle ou la *paix universelle*. Si, depuis 1795, l'énoncé du problème est le même, les conditions de la solution ont varié ; et il s'agit de les formuler. C'est ce que j'avais tenté de faire, en prenant comme centre la notion d'une hospitalité, non restreinte, comme chez Kant, à un simple droit de visite

limité au gré des États, mais étendue au droit d'être chez soi sur toute la terre.

*J.-C. P. : J'ai l'impression que la crise actuelle donne beaucoup plus à penser et questionner que les précédentes. La crise pétrolière prenait l'aspect d'une crise économique simple, liée à un certain nombre de mécanismes concernant la manière d'exploiter l'énergie planétaire. Il y a eu des crises de surproduction, de récession, de banqueroutes, etc., Mais cette crise-ci, « financière », me paraît plus **systemique**. Elle met en jeu la façon dont le capitalisme fabrique l'adhésion des foules, des masses, des peuples, à son ordre, au travers du mécanisme fondamental du crédit. Elle pose, pour la première fois je crois, et avec une plus grande clarté, la question du **mode de vie**.*

*Qu'est ce que c'est que vivre, travailler, jouir, le loisir, le rêve ? Toutes ces questions, Foucault les abordait sous l'angle de la **bio-politique**. Cette fois-ci, elles sont mises en exergue de la crise. Maurizio Lazzarato, — par exemple, essaye de nous l'expliquer, et Valérie Marange aussi, dans leur travail sur les intermittents et la précarité. Toni Negri, l'opéraïsme italien, ou André Gorz également se sont toujours intéressés à ça.*

*On a l'impression que la question est clairement posée de l'**assujettissement** à un certain mode de vie, de rapport au travail, de rapport entre les individus, entre les genres, les générations. Ces interrogations éthiques s'imposent au moment où le mécanisme qui assujettit l'ensemble des citoyens à un système explose, de façon irrattrapable ; où la confiance des gens dans le fric, l'emprunt, le crédit, l'assurance, le profit et la propriété privée est enfin dévoilée comme naïve, et abusée. Où la spéculation montre à nu son inhumanité.*

R. S. : Certainement. Cette remise en question du mode de vie dans son ensemble est un pivot de la crise. On s'en aperçoit par éclairs. Telle discussion, tel article de journal, telle prise de conscience à propos d'un événement sont des percées en ce sens. Je reprends ce que je disais : philosopher est montrer le lien systématique de ces aperçus dispersés. Une connexion que j'avais aimée à souligner à ce propos, un point des plus curieux et, sans doute, des moins compris, lorsqu'il met en relation l'institution du mariage avec les fléaux qui frappent la planète, les catastrophes naturelles, les guerres. « Tout est lié en matière

de mouvement ». La formule est sans doute très générale et exigerait, à chaque fois, une analyse précise, mais elle montre bien que c'est l'ensemble de la vie, des désirs, jusqu'au cœur de l'individu qui est à réformer. Moins à réformer au sens de changer, d'ailleurs, car on ne change pas les passions, qu'à éclairer, à expliciter. À libérer. Car c'est de *libération* qu'il s'agit.

*J.-C. P. : Pour la première fois du côté des modes de **production de subjectivité** la duperie apparaît au grand jour. Les gens comprennent parfaitement que l'argent de leurs impôts va servir à renflouer (« gaver ») des banques qui n'ont cessé d'abuser d'eux, qui leur ont promis mille paradis de consommation et de jouissance qu'elles ne peuvent ni ne veulent construire, sauf pour un nombre restreint. Un messianisme impudent se révèle être le masque d'une arnaque cynique. C'est paraît-il le sens de la fameuse « pwofitasion » en Guadeloupe révoltée.*

R. S. : Une sorte de cercle vicieux, pourtant, car, si les banques elles-mêmes chutaient à ce moment-là, le système est tel que ce serait aussi une faillite pour les individus. De sorte qu'on est coincé. Ce qui montre bien qu'on ne peut pas s'en prendre seulement à un aspect du système ; qu'il faut le voir dans son ensemble.

J.-C. P. : C'est très limpide. On n'a pas besoin de Marx pour comprendre. C'est quelque chose qui touche à votre vie, l'argent, les biens de consommation, l'éducation, la santé, l'espérance de vie... J'ai l'impression — c'est peut-être un peu crédule de ma part — qu'on est devant une crise particulière par son extension, sa généralisation, mais aussi par sa pédagogie involontaire.

R. S. : Elle rend les choses plus claires ; elle les ramène peut-être à un état de moindre complexité, où l'analyse est plus facile. À un mécanisme plus simple, un peu comme à l'époque où écrivait Fourier. C'est pourquoi Fourier, à mon avis, me semble très d'actualité. Il écrivait au moment où il y avait un système qui se mettait en place en grignotant complètement un ancien système et une ancienne forme de relations sociales.

Il y avait la possibilité, malgré tout, de quelque chose d'autre ; le monde étant moins bloqué, sa marche moins unilatérale (d'autres modes de production, dans d'autres sociétés exo-

tiques, etc.). Il y avait, en France même, plus de possibilités d'insertions variées dans le système capitaliste, d'initiatives individuelles encore que cela fût bien circonscrit; mais enfin, on pouvait encore envisager de donner une autre forme d'orientation à la société.

C'est bien lui, Fourier, avant Marx, et peut-être plus essentiellement que lui, en le mettant plus au centre, qui, le premier a montré, pour l'ensemble de l'économie sa subordination au capital financier, au profit à court terme, au fonctionnement de la bourse, avec tout ce qui s'ensuit: spéculations effrénées, banqueroutes, etc. Le grand sujet de son étude de l'économie politique, ce sont « les crimes du commerce »; sans exception, d'ailleurs, du petit comme du grand.

Et, pour Fourier, il ne s'agit pas de moments passagers, de crises provisoires; les crimes sont constitutifs du fonctionnement de l'économie boursière. Ils découlent de la subordination des processus de production des biens en vue de la consommation, à la spéculation financière, au gain maximum, à la production d'argent.

Il en donne une image saisissante, imagée, dramatique qui, même datée et, au regard de la complexité actuelle des échanges, certes schématique et simpliste n'en est que plus éclairante; les mécanismes et les subjectivités en jeu étant restés les mêmes.

C'est un peu, puisque tu me posais la question de savoir quelle était ma position et pourquoi, j'utilisais l'*Utopie*, c'est un peu dans ce sens-là, que je l'utilise. Non pas avec l'ambition de me faire connaisseur dans des questions qui me dépassent, mais parce que c'est dans mon mode d'écrire. Je préfère écrire à travers Fourier, n'étant pas économiste. Tout en pensant sincèrement que les économistes, les spécialistes, auraient bien besoin, eux, de le lire aussi.

Et ta seconde question ?

*J.-C. P.: On sent malgré l'Anarchisme revendiqué dans tes variations sur l'immanence ou l'empirisme transcendantal selon Deleuze, que la sexualité comme ensemble de pratiques, comme **mœurs**, occupe une*

position privilégiée dans l'élaboration micro politique de la société de contrôle et de sécurité qui se met en place aujourd'hui. Selon toi, c'est surtout par là que ça passe, par une sorte de prise directe sur le corps érotique. De ce point de vue-là, tu es proche de la bio-politique de Foucault mais, peut-être, en accentuant encore plus tout ce qui touche à la sexualité et au désir.

On peut, selon une lecture que je considère moi-même comme inexacte, déduire que c'est essentiellement sur ce plan de l'économie libidinale et de la politique des corps amoureux que se joue pour toi, sur le mode d'une transgression nécessaire, la résistance révolutionnaire à « l'Empire ».

R. S. : C'est juste. Peut-être un peu trop systématisé, car ces relations entre sexualité, économie libidinale, politique, ne sont pas délibérées. Elles se sont dégagées après coup. Par exemple, l'idée de *biopolitique* est d'autant moins présente dans ce que j'ai fait sur l'enfance que je ne l'ai lue chez Foucault que plus tard. Comme celle de *panoptique*, introduite dans *Émile pervers*.

C'est surtout rétrospectivement, qu'il m'apparaît que j'ai porté l'attention sur la *sexualité de l'enfant*, à l'analyse de sa spécificité, étudié les transgressions qui lui sont inhérentes, en continuité avec l'éveil de ces micropolitiques qui portaient, après 68, sur tout un tas de domaines laissés dans l'ombre par les revendications économiques, sociales et politiques.

Mais, plutôt qu'avec le langage des « micropolitiques », j'ai formulé cela avec la terminologie du *domestique* de Fourier. Entre les deux, on peut constater, sinon coïncidence, du moins concordance. Ce sont deux manières de dire qu'il y a, dans toute société, quelque chose qui déborde le politique et l'économique, s'exprime à travers eux, et est peut-être plus essentiel.

Que la sexualité soit charnière, qu'elle soit au centre ou qu'elle se retrouve un peu partout, cela ne veut pas dire pour autant que tout se réduise à elle. Il ne s'est jamais agi, pour moi, d'une analyse réductrice. Ayant lu Foucault ensuite, alors qu'il a converti, d'une certaine manière, toute sa pensée et toute son étude théorique autour d'une histoire de la sexualité comme étant au centre sans opérer d'action réductrice, mais au

contraire en s'étayant de tout ce qui l'accompagne, je serais assez tenté d'en faire aussi ma propre position.

La sexualité est opérationnelle, non pas en tant qu'elle concerne, comme pour la psychanalyse, si je ne m'abuse, une pulsion immuable, mais, au contraire, parce qu'elle n'existe qu'à travers des dispositifs socio-historiques. Son examen, son étude, porte, soulève toute l'histoire; elle permet de comprendre l'ensemble de l'organisation sociale.

Dans *La volonté de savoir*, cela conduit à l'introduction de cette notion si productive de biopolitique devenue l'outil essentiel des cours historiques du Collège de France, portant aussi bien sur la naissance du libéralisme que sur l'histoire du sujet. Tout a été véhiculé par ces biopolitiques qui ne se réduisent pas à la sexualité, mais qui ont toujours pour centre le problème des corps sexués, de leur médicalisation, de leur prise en charge, de la subordination des individus etc. C'est dans ce sens-là que l'on peut dire, à la fois, que la sexualité prend une place fondamentale, et qu'elle n'est pourtant pas réductive. C'est quelque chose à partir de quoi on peut éclairer les autres problèmes.

Il est frappant, d'ailleurs, que si l'ordre mondial, l'ordre de l'économie mondiale, l'ordre du marché dans l'économie mondiale, s'est immédiatement étendu à l'ensemble de la planète, ou presque, les différenciations sociales, elles, ou les différents niveaux de vie des individus, des nations etc., ne se sont pas du tout étendus de la même façon puisqu'au contraire se sont accentués les écarts entre pays riches et pays pauvres, entre les individus, riches ou pauvres, de ces pays. Mais, ce qui a été universalisé, ce qui s'est répandu comme une traînée de poudre à une vitesse extraordinaire, c'est un *nouvel ordre sexuel mondial*. Qu'il se soit agi d'un véritable diktat de la part des verseurs de subsides (en ce qui concerne, en particulier et comme point nodal, pivot, le code de la sexualité des mineurs), ou d'une tendance à l'imitation de toutes les législations qui dans le monde entier ont adopté les mêmes articles répressifs de la normalisation sexuelle.

On assiste à la disparition de coutumes ancestrales, à une uniformisation des mœurs, à la production d'un individu standard

à partir de l'enfance, se substituant à ce que l'on peut appeler, par analogie avec les domaines végétal et animal, la diversité des espèces, la variété biologique. Il n'y a plus de diversification des mœurs, plus de différences d'éducation et de comportements. Seulement une uniformité, ou mieux, une unique grisaille (quant aux pulsions du désir) qui s'est mise à tout recouvrir, d'une façon extrêmement rapide.

Le dispositif de sexualité a joué pleinement là où tout autre dispositif, celui de l'élévation du niveau de vie ou de la démocratie étaient impuissants.

J.-C. P. : Je ne sais pas si on peut parler véritablement d'un état de fait ; peut-être la tendance est celle-là. Je lisais dans « Le Monde » hier (ou peut-être « Libé », je ne sais plus), qu'en Corée du Sud une femme, très connue, une actrice je crois, venait d'être condamnée criminellement à la détention et à des amendes énormes, pour adultère (sic). Dans un pays que je croyais plutôt pris dans le gel d'un système « démocratisé » américano-japonais !

R. S. : J'analyserais cela, moi, comme tendance à la persistance de l'ancien dispositif, celui de la filiation. Le nouveau a de la peine, certes, à s'implanter ; mais surtout là où il signifie une libération, non une répression. À cet égard, le nouveau fait bon voisinage avec l'ancien, quand il s'agit seulement d'interdire. La collusion de l'Islam avec les aspects les plus répressifs du nouvel ordre mondial en est un exemple.

J.-C. P. : Il y a pas très longtemps on a mis en tôle, en Égypte, des homosexuels ; on les a vraisemblablement torturés aussi.

R. S. : Sans doute l'ordre sexuel nouveau s'est mis à tolérer l'homosexualité ; mais il est loin de se mobiliser pour la défendre. Et, lorsqu'il s'agit de questions de mineurs, il y a une parfaite entente entre les deux ordres.

Il entre d'ailleurs là, c'est clair, tout un tas de motivations de justifications qui font de chaque cas un cas d'espèce. Mais, globalement, j'en crois Foucault : ce ne sont pas, en matière de sexualité, des régimes répressifs ou libéraux qui se heurtent, mais des dispositifs plus ou moins incompatibles qui interfèrent, néanmoins, sur certains points.

J.-C. P. : Donc, le nouvel ordre amoureux mondial est peut-être en route, mais il est loin d'être constitué...

*Comment vois-tu justement cette tendance, même si ce n'est qu'une tendance ? Faut-il la penser dans les termes de la **déterritorialisation** ?*

R. S. : Oui, je dirais que, d'une certaine façon, ce qu'il y a de libérateur dans le nouvel ordre mondial, par exemple la suppression du délit d'adultère, la reconnaissance de l'homosexualité, peuvent être considérées comme des mesures qui, pour autant qu'elles sont véritablement appliquées, sont des mesures libératoires.

Les mesures coercitives se développent de façon beaucoup plus rapide que les mesures libératoires, c'est certain. L'ordre mondial, j'en parle surtout relativement à des notions comme la protection sexuelle de l'enfance, de la minorité ; ce sont des mesures qui se sont répandues très très rapidement. Cela ne veut pas dire qu'elles correspondent à quelque chose de pratiquement établi. On pourrait trouver très certainement des cas différenciés mais elles ont été insérées à l'intérieur de la plupart des codes nationaux.

De même pour la prostitution ; bien qu'à certains moments, la prostitution puisse être, en certains pays, même en occident, reconnue, codifiée. Ces genres de mesures qui appartiennent aux codes occidentaux et qui se sont développées et généralisées pour devenir, en quelque sorte, des évidences universelles, des impératifs absolus, c'est cela qui constitue un nouvel ordre sexuel mondial.

On peut les traiter comme un « progrès », ce que font généralement les gens de gauche, les tenants de la civilisation éducatrice du genre humain. Si l'on suit Fourier, on sera plus prudent, et l'on verra plutôt les arrière-fonds de la morale civilisée. C'est-à-dire des mesures coercitives qui permettent de sanctionner les délinquants, les perversions, de rendre plus contrôlable une population.

La population, en effet, est éminemment contrôlable à travers, justement, ses pratiques sexuelles ; de même que par le moyen des drogues et de leur circulation. Faits de déviance qui sont à

la fois, marginaux et « pivotaux » comme dirait Fourier ; car ils peuvent être l'objet d'une codification donnant lieu à des interventions policières, de contrôle social permanent. C'est difficile à expliciter totalement, parce qu'on ne peut pas l'établir d'une façon précise dans tous les cas, mais je pense que l'idée de rendre plus commode, de faciliter le contrôle social se développe essentiellement à partir d'une législation sexuelle.

Les États nouvellement édifiés, ne pouvant satisfaire matériellement leurs peuples ont sauté sur l'aubaine que leur offrait la pénalisation de la prostitution, de la pédophilie. Avec d'autant plus de rapidité et de facilité que cela leur donnait l'occasion de se revancher, du même coup, de leurs anciens maîtres colonisateurs, par le truchement de la condamnation du tourisme sexuel.

Je me laisse glisser vers des banalités. Mais les problèmes de sexualité restent enveloppés de tant d'interdits, de faux-semblants, surtout ceux qui touchent aux mineurs, qu'il est difficile de les dégager et de les exprimer clairement.

J.-C. P. : Qu'est ce que tu penses des travaux comme ceux de Vigarello sur le viol ?

R. S. : Mets-moi au courant.

J.-C. P. : Vigarello et ses collaborateurs ont étudié l'histoire juridique des mœurs, problèmes de sexualité et interdits. Dans une « Histoire du viol », les auteurs expliquent que, pendant des siècles, le viol ne posait pas de problèmes de droit. Personne ne pouvait intervenir, empêcher cela : c'était un droit tacite absolu, réservé aux hommes, surtout ceux de haute condition aristocrates, grands bourgeois, mais aussi les serfs et la piétaille. Progressivement, surtout à partir de la Révolution, sont apparus des systèmes de codification contrôlés par l'État. La justice est intervenue par la « judiciarisation » d'un certain nombre de comportements qui ne cadraient plus avec les idéaux d'« égalité - fraternité - liberté », de parité entre les citoyens, entre les hommes et les femmes. Mais c'est seulement depuis peu qu'on remarque que les Droits de l'Homme passent trop souvent sous silence ceux de la Femme...

R.S. : Cette tendance au tout judiciaire est certaine. Pour ma part, je l'ai lue plutôt chez Marcela Iacub. Elle l'a mise au centre de son livre remarquable : *Le crime était presque sexuel*. Titre

curieux, à la fois humoristique et sérieux, car la question, si elle n'était tragique, ferait rire. Elle a conduit des analyses très intéressantes sur cette orientation à traduire devant le juge un certain nombre de comportements, qui, naguère, auraient fait l'objet de règlements interindividuels, ou familiaux, ou institutionnels (école). Elle ne dit pas que c'est « mondialisé » exactement ; elle parle surtout de sociétés comme la société américaine.

J.-C. P. : Ou comme la nôtre.

R. S. : Les sociétés européennes, c'est ça.

*J.-C. P. : Ce qui est intéressant dans son approche de juriste, c'est que cette judiciarisation en arrive à tenter de surcoder ce qui peut apparaître comme des phénomènes naturels. Une question comme celle de **la mort** devient une question de décision, de « crise », au sens juridique du terme. C'est au juge de dire sur quels critères on doit considérer que quelqu'un est mort. C'est quand même assez extraordinaire ! La parole n'est plus aux médecins ou aux savants, elle n'est pas aux prêtres non plus. Il faut, le moment venu, que la Loi définisse le décès.*

Et c'est très important parce qu'elle définit en même temps le point de bascule vers le crime. Si par exemple, on arrête trop tôt une machine qui maintient quelqu'un en survie, on commet un crime, qu'on appelle euthanasie ou je ne sais quoi. Il faut absolument, et sans cesse redéfinir cela, de même que les limites de l'inceste ou la mesure du viol. On voit bien que les codes vont jusqu'à cartographier au millimètre près le tracé des doigts sur la peau pour établir le moment où le crime est commis. C'est une casuistique extrêmement précise, toujours changeante.

Les critères de la mort d'aujourd'hui et ceux qui nous servaient, à nous tous, citoyens devant la loi il y a une dizaine d'années, ne sont plus du tout les mêmes. Pourquoi ?

Marcela Iacub explique que c'est lié, par exemple, à la question des greffes d'organe. On a tout intérêt à prélever des organes sur quelqu'un qui n'est pas « trop mort », qui a encore des qualités de vie suffisantes pour que le greffon soit bénéfique pour le receveur. On aurait donc tendance à avancer un peu la date légale de la mort pour pouvoir faire de « bons » prélèvements. La mort sauve la vie. La théologie du pape Ratzinger devra se démerder de cela !

Iacob a très bien analysé ça : on peut, on doit décider. Sur le même mode se construisent la définition et les modulations de ce qui est possible dans les comportements sexuels. C'est ce à quoi tu accordes effectivement une importance considérable, aussi importante que le pouvoir de dire à quel moment la vie cède sa place à la mort.

Notre maîtrise juridique d'un processus naturel, je résume enfin ma question, prend-il chez toi une place pivotale (je reprends exprès le terme fouriériste) ?

R. S. : Oui, c'est une question angoissante, évidemment, que cette transformation juridique, qu'on craint de voir devenir irréversible. Une transformation qui fait peser des formes de contrôle jusque-là inconnues, inouïes sur des populations, des individus qui vivaient selon leurs coutumes et leurs valeurs. Sur des individus abstraits, je veux dire transformés en abstraction relativement à leur histoire, leurs mœurs, la perpétuation des coutumes, des particularismes régionaux, etc.

Tout cela fait qu'au centre de cette uniformisation, se trouve justement la suppression progressive, obstinée, de la diversité spécifique, comparable à celle qui se trouve dans les domaines animal et végétal où il y a par suite des déforestations, des replantations des uniformisations de culture, des produits transgéniques. Je l'ai dit et le répète : il y a une *suppression de la diversité* biologique dans la nature que tout le monde, ou presque, s'accorde à reconnaître. Contre laquelle on commence à lutter.

Mais il y a celle qu'on a peine à reconnaître et contre laquelle on ne semble pas avoir l'intention de faire grand-chose : la diversité humaine. Or, les phénomènes d'uniformisation systématique sont en cours également dans le domaine humain, dans le domaine social par le moyen de cette tendance de la bio politique qui se propage sous des formes tout à fait diverses, comme tu l'as rappelé. Et dont l'ambiguïté, la dangereuse équivoque, est qu'elle se présente sous la forme du progrès et du droit. Des droits de l'homme, de la femme, de l'enfant.

C'est aussi un des problèmes les plus irritants, les plus difficiles, de notre époque. Problème sensible depuis des siècles,

certes, mais que la mondialisation fait émerger en tous points et projette en avant avec une violence particulière. Quelles sont les bonnes diversités, les mauvaises ? Qu'est-ce qui est justifiable ou non ? Au nom de quel droit ?

Donc, ce sont des phénomènes qui ont des traits communs ; ils ne s'identifient pas. Peut-être l'un ne se substitue pas, ne se réduit pas à l'autre, mais ils vont de pair.

L'extension hors de mesure, inouïe, du juridique, frappe et structure une mondialisation, au lieu de reconnaître les diversités — ce que l'on appelait autrefois — dans le langage classique, la diversité des mœurs, la variété des coutumes, sur lesquelles s'est fondée, d'ailleurs, la critique philosophique. Si l'on y regarde bien, toute la critique philosophique du XVIII^e siècle, celle des Lumières — auxquelles on reproche généralement un impérialisme envahissant — repose plutôt sur un comparatisme critique. Le dogmatisme, étatique, religieux, sexuel, ne tient plus devant la diversité reconnue des pratiques. Alors que nous condamnons tout au nom de la seule vérité détenue par nous, derniers venus.

J'enfonce une porte ouverte, mais tant pis : tout cela est en passe de disparaître au nom d'une unique forme d'organisation sociale et, philosophiquement parlant, de vérité enfin découverte. C'est ce que dans un papier, j'avais appelé « L'apocalypse libérale ». Apocalypse en tant que levée du voile, découverte, révélation. Toutes les autres formes de l'histoire antérieure sont sommées de rendre des comptes devant notre certitude, notre vérité actuelle, la vraie, l'unique.

Cette tendance, exacerbée il y a quelques années, a l'air maintenant d'être un peu retombée. Mais il ne faut pas s'y fier. Il faut craindre, bien plutôt, qu'on n'en parle moins que parce qu'elle est passée dans les mœurs, au rang d'évidence indiscutable. Celle de pouvoir et vouloir faire passer la totalité de l'histoire en jugement, c'est-à-dire de transplanter, d'une façon outrancière, inflationniste si l'on peut dire, la manie du jugement universel, dans des périodes révolues de l'histoire.

Il y a quelque chose qui à la fois temporellement et spatialement tente de s'imposer à l'ensemble du monde, avec une déviation, une perversion très réelle de cette idée de l'universalisation qui est incluse dans l'idée utopique.

L'utopie est une exigence d'universalité, mais pas uniformisante, dans la diversité. Tandis que maintenant, l'exigence d'universalité se développe dans le sens de cette uniformisation destructive.

J.-C. P. : A ce propos, j'ai une question précise à te poser parce qu'elle nous touche de très près aujourd'hui. Souvent je vois que tu considères finalement la psychiatrie, et peut-être même plus particulièrement la psychanalyse, comme des alliées déterminées des processus de codification de la sexualité.

On voit bien, par exemple, tous les excès qu'on peut tirer de cette ouverture qu'à été, pour moi aussi, la pensée de Dolto dans le domaine de l'approche de l'enfant. Dans sa façon de créditer l'enfant d'une capacité de comprendre un langage adulte, il y avait quelque chose que je trouvais très intéressant. Mais on l'a utilisée dans un tout autre sens, en élevant de plus en plus souvent des barrières entre les adultes et les enfants, et on en arrive — au nom de Dolto, qui certainement ne pensait pas les choses comme ça — à décider que dans les institutions pour jeunes enfants, il n'est pas question de poser les bébés sur les genoux des adultes, de les embrasser, que ce sont des actes incestueux, etc.

R. S. : Oui, c'est ça. Il y a eu quelque chose qui a été une utilisation et un retournement d'idées, en elles-mêmes parfaitement justes, en effet.

Pour moi, j'ai été, à un moment, séduit par un certain nombre d'approches de ce genre, quand l'analyse, par Dolto, de la schizophrénie, l'a conduite à se placer du point de vue (ou « de voir ») de l'enfant ; à la reconnaissance du droit des enfants. Chose tout à fait légitime, si ce n'est qu'elle s'est faite au nom d'une conception, à la fois très restrictive et absolutiste, directoriale.

Elle conçoit, prescrit, une sorte de coupure absolue entre enfant et adulte, au nom de l'indépendance du développement infantin. Ce qui contredit même aux tendances les plus naturelles de l'éducation, qui a toujours impliqué des contacts de

proche en proche, un jeu des corps, etc. Et cela, en arrière-fond, s'accompagne d'un préjugé moraliste, d'abord caché, mais qui s'est manifesté par la suite, dans les écrits ouvertement chrétiens de Dolto.

Donc, il y a la construction d'un individu abstrait, dépassionné, à partir d'idées en elles-mêmes parfaitement légitimes, comme celle de la reconnaissance des droits, c'est certain. Mais un renversement se produit, un retournement de l'intention primitive, du moins de ce qu'on y croyait lire impliqué.

J.-C. P. : Oui, c'est là où apparaît aussi le thème de l'enfant « légitimé », sujet de droit, juridiquement normé...

R. S. : Ma position par rapport à la psychanalyse est celle d'un profane, bien évidemment. C'est un peu, d'ailleurs, celle à un certain moment, de beaucoup d'écrivains ou d'intellectuels à propos de la lecture de Freud qui a été très positive et révélatrice dans la mesure où elle a mis l'accent sur un domaine inattendu, inaperçu, celui de l'inconscient, de la sexualité dans l'inconscient etc. Mais ensuite incontestablement elle s'est transformée en moyen de contrôle, d'établissement de normes recouvertes par l'autorité de la science etc., telles qu'on les voit dans les cas juridiques où il est fait appel à la psychanalyse. La aussi ce sont des données qui doivent être considérées, qui doivent être vues avec réserve.

Deleuze dans *L'Anti-Œdipe*, dans ses entretiens, adopte bien cette position en disant: il y a une grande ouverture qui a été faite par Freud et puis ensuite, il a procédé à la recouverte de l'inconscient. Tout ce qui est dit dans *L'Anti-Œdipe* est un petit peu de la même nature, bien qu'il ne mette pas l'accent exactement sur le domaine répressif de la psychanalyse puisqu'il ne s'interroge pas sur le rôle de la psychanalyse en action, mais uniquement sur le côté théorique.

J.-C. P. : Je passe à la troisième question. Quand je lis ou relis tes livres, j'ai l'impression d'une grande confiance chez toi (mais elle est patente aussi chez Toni Negri) dans les dispositions et les forces passionnelles des humains, que tu décris avec une « innocence » affirmée comme une

réserve naturelle de désirs nécessairement constructifs, solidaires, compossibles, accueillants, hospitaliers etc.

Et du coup la civilisation c'est-à-dire l'État, les religions, les institutions, la culture, l'école, la justice, et par-dessus tout la morale, semblent détourner ou réduire ces passions bonnes, ces bonnes dispositions créatrices. De ce point de vue-là, tu adoptes une position antagoniste à celle de Freud qui lui, peut-être après Hobbes, en effet, avec sa « guerre de tous contre tous », met en place une Kultur (maintenant, après Lacan, on parle plutôt de « symbolique ») qui, au contraire, conquiert petit à petit sur les pulsions mauvaises, dangereuses et destructrices, un espace raisonnable et vivable.

Où se placent donc pour toi « les passions tristes » de décomposition, de destruction, d'incompatibilité ?

R. S. : Ce qui me pose un des problèmes les plus délicats, les plus difficiles, c'est d'admettre les aspects de cruauté, de violence des masses ; ce détournement des désirs qui a été à la naissance du *fascisme* et a constitué essentiellement la problématique politique contemporaine.

Car, sans aucun doute, c'est là ce qui a déconcerté la philosophie politique depuis plus de cinquante ans. Pour les philosophes, c'est une problématique très difficile où les anciennes catégories ont dû être fortement modifiées. Je pense tout de suite à Pasolini qui a parlé dans *Pétrole* de la séduction du fascisme ; et cela est très juste. On ne peut plus parler, en termes simples, de désir, liberté, contrainte, oppression.

Cela a été, d'ailleurs, explicité, éclairé de façon très décisive, je crois, dans ce qu'en disent Deleuze et Félix. On trouve, dans *L'Anti-Édipe*, dans *Mille plateaux*, le mécanisme de ce retournement du désir. Qui reste désir, c'est-à-dire (j'interprète) force positive, même si leur marche, pour parler comme Fourier, est mal orientée. Qui ne se réfère jamais à un dualisme du désir, comportant un élément ou ingrédient négatif, orienté vers l'agressivité, la destruction d'autrui. Sur ce plan il y a opposition à Hegel, à Sartre aussi : « toute conscience veut la mort de l'autre ». La conscience peut-être, pas le désir.

À cela, tous ceux dont tu parles, à qui il faut ajouter Sade,- de Sade à Freud -, opposent l'incontestable existence, que nie Deleuze, de *désir de mort*. C'est ça. Le désir de mort.

Comment la mort, la destruction peut se lier au désir, ce qui est au fond des pensées comme celle de Sade? Comme celle de Foucault également, je crois bien, qui est beaucoup plus proche de la compréhension ou de l'assentiment donnée aux analyses de Sade que ne l'est Deleuze.

Mais, pour ne pas parler uniquement par références à autrui, ou à des contemporains, je dirai que: oui, il y a chez moi une idée directrice, qui conduit ma réflexion, mon analyse philosophique. Ce que j'appelle « philosophie », par rapport à « science humaine » ou psychanalyse, c'est l'affirmation de la *positivité du désir*, du noyau de positivité qu'il y a dans tout désir. Ou, pour parler encore une fois avec Fourier, toute *passion*.

Toute passion est bonne. Ce qu'il y a de mauvais, ce sont uniquement ses développements ou sa « marche ».

Voilà ma boussole.

Lorsque l'on étudie tel acte qui ferait appel à une intention destructive, une intention perverse, hostile à soi ou à autrui, je pense au contraire qu'il faut toujours faire appel à quelque chose d'autre, à l'idée qu'il n'y a pas en soi de passions mauvaises ni d'attractions qui soient des attractions mauvaises. Car elles ont été, d'une certaine façon, détournées de leur but.

Au fond, c'est aussi la position socratique: *oudeis kakos ekon*, « nul n'est méchant volontairement ». Position que je dis la seule vraiment philosophique; qui distingue la philosophie des sciences de l'homme. La part d'utopie, peut-être, dans toute philosophie. Mais si on passe à côté et adopte une autre position, au nom du réalisme, alors, on cesse de philosopher, on tombe dans l'opinion reçue.

Je pense, en effet, que cela est une gageure, un « pari », ou une croyance. Car ce n'est pas, à la rigueur, démontrable; bien au contraire, tout tend à démontrer l'inverse: l'existence d'une agressivité primitive.

Il y a, dans la position philosophique, et, je dis, je crois et je pense, dans toute philosophie, un pari sur cette orientation vers autrui: orientation pacifique, orientation d'admission d'autrui et de recherche en lui d'un complément, d'une aide. C'est quelque chose de fondamental qui se trouve à l'intérieur même de tout ce qui apparaît comme étant un déchaînement de cruauté, de violence. Chose liée à l'exercice d'un pouvoir mais qui n'est pas du tout inhérente à une tendance, un désir, à une attraction originaire qui se trouverait chez l'homme, en tant que désir ou instinct de mort.

Donc c'est un peu la *tendance utopique* de faire confiance prioritairement à cette tendance qui opère des associations, des liaisons, des ensembles contraires à l'hostilité et à la destruction.

En ce sens, je suis utopique comme Fourier qui a dit, je le répète: « il n'y a pas de passions mauvaises, il n'y a que de mauvais développements »; base et principe de toute recherche positive, de toute création possible dans le domaine des relations sociales. Aperçu sur la solution des problèmes insolubles, éducatifs, en particulier. À l'intérieur d'un agencement qui déchaîne les passions mauvaises, j'aurais toujours tendance à chercher de quelle façon, elles ont été orientées dans un autre sens.

J.-C. P.: Est ce qu'il n'y a pas un risque syllogistique à dire « ça a été perverti par les institutions ou les pouvoirs » ? Parce que les pouvoirs eux-mêmes, leurs agencements auraient alors été animés par des « passions mauvaises, en un moment donné du cercle vicieux. Il faut bien supposer quelque part que le désir s'oriente, on ne peut pas dire « se trompe ». Il faudrait donc que les pouvoirs soient apparus sur un mode quasi spontané, « naturel ».

R. S.: C'est ça. Comme le dit Deleuze, encore, (je suis frappé de la ressemblance de sa formule avec celle de Fourier) il n'y a pas de puissance mauvaise, il n'y a que des « pouvoirs méchants ».

J.-C. P.: Donc il y a quand même des (ou du) méchant (s) quelque part ?

R. S.: En effet; il faut bien toujours y arriver. À un certain moment, il y a bien naissance de la *méchanceté*, d'une certaine manière. De quelle façon, s'opère-t-elle ?

Ici, je serais assez rousseauiste, en même temps que fouriériste, pensant à *L'origine de l'inégalité parmi les hommes*. La méchanceté — je résume — est née du *désir de propriété* et celui-ci est le résultat — contingent d'ailleurs — pas nécessaire, d'un rapprochement qui a fait que quelqu'un (« le premier qui dit: ce champ est à moi ») a enclos son domaine, se l'est adjugé, s'est opposé aux autres. Un « agencement » dépendant des conditions sociales et, d'une certaine façon, contingent. C'est-à-dire qu'il n'est pas inscrit dans la nature humaine.

On le sait, je ne veux pas rabâcher. Pour Rousseau, l'homme est bon dans la solitude; il n'est méchant que devenu social. Il n'y a pas de sociabilité naturelle.

Ce n'est pas tout à fait ce que pense Fourier. Il pense, au contraire, que l'homme social est premier; que la passion des groupes est essentielle. L'individu n'est pas l'homme complet, n'a pas l'âme intégrale qui n'existe que dans le grand nombre. Seulement, il y a des groupes faux, comme le couple, le ménage, — et par suite l'État, la Nation — qui changent la marche des passions et les rendent mauvaises. Il indique, au reste, un peu à la manière de Rousseau, — ce qui me fait les comparer — l'origine de cette perversion. On peut le lire dans la *Théorie des quatre mouvements*. Les associations originelles étaient des « séries vagues » sans contraintes passionnelles. Mais l'accroissement démographique, la rareté progressive des ressources ont conduit à la sauvagerie, au patriarcat, à la civilisation enfin, toute société détournant les passions, primitivement associatives, vers l'égoïsme, l'agressivité réciproque.

Il faut retrouver les « séries » non plus « vagues », mais « mesurées », pour construire l'ordre sociétaire « harmonique ». Voilà le schéma. Tout est question d'agencements de désir qui permettent l'essor passionnel sans contraintes. Autrement dit, la suppression de l'agressivité ou de la méchanceté est une question de mesure ou de modération établie par l'organisation des groupes.

Mais il faut admettre qu'il n'est pas facile de répondre comme cela, d'emblée, à une question qui est, de manière récurrente,

l'obstacle majeur à l'acceptation de l'idée utopique et d'une vision d'harmonie universelle. Telle, en l'occurrence, que la mondialisation la rendrait possible. Ca, c'est absolument *certain*.

J.-C. P. : C'est l'aporie principielle.

R. S. : Mais on peut la faire passer sur le compte de ce que j'appelle un « pari » de type pascalien, où l'espérance du gain est infinie, au regard de la perte. Étant donné le peu de certitude des sciences de l'homme et d'une philosophie qu'on pourrait qualifier de pessimiste ou nihiliste, la position affirmative est, à mon sens, bien préférable. Même si on la qualifie d'irréaliste. L'utopie est toujours en marge, minoritaire ou mineure, relativement aux sciences (ou dites telles) ou à l'histoire.

Elle n'appartient pas au même plan de consistance, au même plan de temporalité que l'histoire. Elle mise sur « le reste », comme a dit très justement Henri Lefebvre dans *La somme et le reste*. J'interprète: ce qui échappe au déroulement chronométré de l'actuel, qui relève du virtuel ou des « possibles latéraux » (Raymond Ruyer).

Il y a, malgré tout, quelque chose qui fait que, dans et par l'histoire, se produit souvent la possibilité incongrue de solutions apportées à des problèmes apparemment insolubles. La résolution de conflits ou d'antagonismes que l'on aurait crus définitifs.

Je pense à (j'en ai parlé au début) l'Union Soviétique, à la disparition de la frontière de Berlin, à l'unification de l'Allemagne qui paraissait totalement impossible à une certaine époque par des voies relevant de ce qu'on peut appeler la logique historique, en l'occurrence, l'équilibre des blocs. La voie de l'unification était loin d'être historiquement inscrite d'une façon précise, pas plus que celle de l'effondrement du bloc soviétique.

Or, tout cela qui était plutôt dans le domaine du souhait, dans le domaine de l'Utopie, est arrivé à se réaliser.

D'autres unifications, je pense, d'autres formes d'apaisements de conflits peuvent être également réalisées par des voies qui ne sont pas celles que l'on pourrait historiquement déterminer,

à l'examen des forces réelles en présence. Mais elles font parties du « souhait utopique ». Le souhait utopique –mot que je préfère à « l'espérance » un peu trop teintée de religiosité– *le désir utopique*, a une force présente dans l'histoire bien qu'elle ne puisse pas se confondre avec lui, c'est certain. Benjamin parlait d'une « faible force messianique »; il tombait, certes, à plein, dans le langage de la religiosité, mais ce qui m'intéresse est qu'il délivrait ainsi l'histoire du positivisme plat.

J.-C. P.: Est-ce que des constructions comme l'ONU ou les Tribunaux internationaux peuvent entrer dans une perspective, disons, utopique. La Société des Nations dans le temps, l'ONU aujourd'hui, l'Humanitaire en général avec toutes ses formations, est-ce que tu les tiens pour des essais –certes timides ou mal foutus– d'un développement utopique ?

R. S.: Je ne suis pas contre l'humanitaire. On a fait beaucoup de critiques de l'humanitaire, de la tendance humanitaire, des demi-mesures qui donnent bonne conscience. Mais, je pense que l'on ne peut pas effectivement critiquer ces intervenants.

Nous sommes à un moment où l'on parle de l'attaque israélienne sur Gaza, de l'intervention humanitaire qui n'est plus rendue possible, mais qui peut être pourrait reprendre. Je ne pense pas qu'on puisse s'opposer à ces tentatives humanitaires, si ce n'est par excès de rigueur dans l'analyse ou dans la critique, cette fois, toute formelle et déplacée.

À coup sûr, ce ne sont pas des solutions véritables Et ça n'appartient pas, non plus, à une vision utopique de la solution du conflit. Celle-ci serait, bien plutôt, du côté d'une Palestine multinationale, multi confessionnelle où l'opposition entre religions n'existerait plus.

Je ne vois pas, toutefois, la raison que l'on aurait de refuser la valeur de mesures partielles, transitoires, du type humanitaire. Fourier aurait parlé de « garantisme ».

Ce n'est pas une solution mais ce n'est pas non plus quelque chose qui peut être condamné au nom d'une intransigeance qui serait mal venue en ce moment. Mais ce n'est certainement pas sur ce plan-là que l'on pourrait former l'utopie. Non ! L'utopie, par exemple, revendiquée peut être même explicitement

comme telle, à propos de la Palestine, était formulée dans un article très intéressant que François Chatelet avait donné aux *Études Palestiniennes* dans les années 80 (il est mort en 1987 ; j'ai l'impression donc c'était vers 1983). Il envisageait justement cette solution qui n'a pas eu lieu, qui n'appartenait pas non plus d'ailleurs à proprement parler à une vision d'ordre fouriériste, qui est tout à fait différente, de ce point de vue-là.

Pour Fourier, l'utopie véritable de la planète, c'est la suppression des États, comme celle des frontières. Ce n'est pas la création de nations indépendantes, ce ne sont pas les Nations unies ; c'est la disparition de toutes les frontières nationales : l'Empire du globe, ou la mise en attraction universelle du genre humain.

Donc, il y a quelque chose qui va beaucoup plus loin dans la conception de l'Harmonie universelle ; mais qui n'est pas, toutefois, incompatible avec des aménagements provisoires, avec telle ou telle politique actuelle.

Quant à la Palestine (car il la mentionne, à une époque où elle était intégrée à l'Empire ottoman), il voyait pour elle la création d'un grand phalanstère faisant appel à des armées industrielles venues de l'ensemble du monde. « Canton d'essai » fondé, affermé, par les millions de Rothschild qui y prendrait le titre de roi (honorifique, bien entendu et sans pouvoir) ! Il le sollicite, dans *La fausse industrie*, pour qu'il acquière la gloire de cette fondation. Ce phalanstère, ouvert à toutes les « croisades industrielles », permettrait de fertiliser les déserts, jusqu'à Babylone, nouvelle capitale du monde.

La grande idée de Fourier, il ne faut pas non plus l'oublier, c'était aussi — en accord sur ce point avec les saint-simoniens — la fertilisation des déserts, le réchauffement des pôles, bref des idées d'ordre écologique qui ne correspondent pas particulièrement à nos idées contemporaines — en seraient même littéralement l'inverse — mais qui importent par cette dimension écologique, inhérente à son utopie que j'ai, empruntant Guattari, qualifiée d'*écophilosophie*...

J.-C. P. : Chatelet, que disait-il ?

R. S. : La solution de la question palestinienne passe par une Grande Palestine correspondant aux anciens territoires sous mandat. Il n'est plus question, par conséquent, de la conservation de l'État d'Israël sous sa forme actuelle, mais de son intégration dans une formation multi confessionnelle. Ce n'est, en effet, pas tellement l'installation d'Israël qui a été source de guerre, mais le caractère confessionnel, exclusif, de cette installation qui a fait que les Arabes installés en Palestine, par suite de cette colonisation, ont été chassés de leurs propres territoires, et ont été refoulés dans ces « camps », à l'origine du conflit actuel.

Il y a dehors, au moment où nous parlons, une manifestation à propos du bombardement de Gaza. Par la force des choses, ce sera nécessairement une apologie du Hamas, dont l'extrémisme est certainement détestable. Mais ce n'est pas pour cette raison que je n'y vais pas –c'est à cause de ma fatigue et d'un rhume. D'autre part, tout en reconnaissant, au reste, mon incompetence et jugeant de loin, je ne suis pas particulièrement défenseur du Hamas. Je pense qu'un grand malheur, justement, a été cette victoire du Hamas alors que si ç'avait été celle du Fatah, des idées défendues par Mahmoud Abbas, c'était très différent. C'est un peu une catastrophe mais à l'heure actuelle, on ne peut que les défendre; ça se renforcera d'ailleurs, c'est une boule de neige qui va grossir et on va voir augmenter sa popularité. Là encore une logique catastrophique à laquelle l'histoire se faisant est aussi peu sensible qu'à celle, inverse, de l'utopie.

J.-C. P. : Tu as déjà parlé un peu de la mort, parlons de l'angoisse. L'hypothèse d'Hermann Broch, (développée dans sa « Théorie de la folie des masses », en 1979) a au moins l'intérêt de partir d'un pôle complètement différent.

Selon lui, on a tous à se démerder de quelque chose qui compte pour beaucoup dans notre existence, dans notre systématique existentielle: l'Angoisse, la Mort, l'Angoisse de Mort, que l'on peut essayer de comprendre et maîtriser.

C'est en 1933 qu'il commençait d'écrire cela. La folie des masses serait une certaine manière de sublimer, d'élaborer cette angoisse dans une

prise en masse collective de la peur. Ce n'est pas très loin des hypothèses de Freud dans « Psychologie collective et analyse du moi ». Mais Freud insiste plus sur les identifications narcissiques et libidinales que sur la question du métabolisme de l'angoisse justement. Hermann Broch — je ne sais pas s'il est Kierkegaardien — connaît Freud, et parle des « pulsions ». Mais ce qui l'intéresse d'abord, et avant tout, c'est l'Angoisse. Et il pense que cette folie des masses, elle a toujours à voir avec une négociation de l'angoisse sur un mode collectif, une sorte de transposition !

Ca me fait penser un peu à ce film de Kubrick qui s'appelle « Full metal jacket », sur la guerre du Vietnam...

R. S. : Sans doute ; je l'ai vu en effet. Très intéressant. Un film fort, comme tout ce que fait Kubrick, et donc « vrai ». Mais pour en tirer la « vérité » du mal, c'est une autre affaire.

J.-C. P. : On y voit l'entraînement des « marines » aux États-Unis et ensuite une opération militaire, au Vietnam. On voit comment ces soldats, terrorisés à l'idée de se faire tuer, sont dressés collectivement sur le mode d'une sorte de transformation des individus en parties d'un groupe ; métamorphose qui va d'un corps individuel à un corps « armé », c'est le même mot — le 4^e corps ou je ne sais quoi. Pris dans la masse totalisée d'un corps collectif, ces jeunes gens peuvent affronter un danger extrême sans trop de panique.

R. S. : Autant cela m'intéresse, autant je dis franchement que ce n'est pas exactement mon rayon. Dans l'orbite de ma constellation, si je peux m'exprimer ainsi. Je n'ai là-dessus que des idées assez fragmentaires et confuses. Autrement dit, l'angoisse n'est pas mon fort (pas plus que la bêtise pour Monsieur Teste). Non que je n'y croie pas, mais je ne sais trop qu'en penser, alors qu'on en a tant écrit. Ne sachant, non plus très bien, si je l'ai jamais éprouvée.

Je me rappelle avoir entendu, lu dessus, beaucoup : en particulier *De l'angoisse à l'extase*, de Pierre Janet. Très bon livre à la base de ce qu'a pensé Sartre sur les conduites. Il y a une conduite d'angoisse. Mais, outre ? Est-ce que ce peut être au fondement d'une métaphysique ? À mon époque d'étudiant, on la rattachait à l'existentialisme. Par Heidegger, Sartre,

Kierkegaard. Et Hermann Broch, en effet, peut-être. Mais on ne parlait pas de lui, ne l'ayant sans doute pas lu.

Entre ce qui est vécu et le *concept* de l'angoisse, il y a donc des rapports, mais aussi une sorte de *saut*, comme dit Kierkegaard qui rattache, d'ailleurs, ce concept à la réalité, précisément du saut physique. Va-t-on ou non sauter ?

Cela a lieu à divers niveaux. À commencer par le plus simple, le plus facile, mais qui se retrouve dans tous les autres : le plongeon. Vais-je plonger ?

Je ne dirais pas que cela m'angoisse : je ne sais pas plonger et je redoute, et de plus en plus, l'eau froide. Toutefois, il y a, certes, une sorte d'angoisse à ce moment.

En extrapolant, amplifiant, on peut y voir une image de la mort. Et, en effet, l'exemple type, le paradigme de l'angoisse est bien celle devant la mort qui met l'être même en question (de là son intérêt ontologique).

Réfléchir sur l'angoisse est bien réfléchir sur l'être ; et, par un à-peu-près légitime, sur « l'être pour la mort » (ou destiné éventuellement à se casser la pipe, s'il saute en parachute) Autrefois, j'ai, quand j'étais petit vu l'expression « saut de la mort » appliquée à un saltimbanque, un funambule sans filet, ou quelque chose comme ça.

Est-ce toutefois dire que toute réflexion sur l'être passe par l'angoisse avec son saut ? Oui et non. Comme je le disais ou le suggérais tout à l'heure à propos du bon et du mauvais, il peut y avoir une question de l'être ou sur l'être non angoissée. Elle passera alors ailleurs, par une autre ligne.

Ainsi pour Spinoza, pour Fourier, comme pour Deleuze, je ne pense pas qu'il y ait besoin d'un préliminaire ontologique de l'angoisse.

Mais je reviens à ce que tu dis. Je garde dans l'esprit, j'ai toujours eu l'idée que ce qui fait la force d'une société, comme d'un individu, est l'absence de crainte de la mort. Les révolutions, les guerres ont été faites par des gens qui n'ont pas craint la mort, ou, du moins, ont fait comme s'ils ne la craignaient pas.

Aujourd'hui, il n'y a plus que les peuples islamiques qui sont ainsi. De là, une sorte d'invincibilité des terroristes. Les autres ont toujours trop peur pour les grandes actions.

C'est aussi une affaire de jeunesse, sans doute. Voire même d'enfance. On plaint les enfants soldats. Certes, à juste titre; mais ils ont beaucoup moins peur de la mort et du meurtre (idées connexes) que les adultes. Pour ma part, sans prétendre citer d'exploit, je sais que, pendant la guerre, j'ai pris des risques qui me seraient aujourd'hui impossibles, inconcevables; risques en rapport avec la mort, d'une certaine façon, même s'ils n'allaient pas jusque-là: prendre, un temps, une fausse identité; afficher un tract manuscrit à la porte d'une église; monter dans un maquis; traverser une ligne de bombardements... Ou même, plus récemment, en 68, participer à des manifestations chargées par des CRS. Risques bénins, mais que je ne courrais certainement à aucun prix aujourd'hui. J'aurais trop peur.

L'angoisse, toutefois n'est pas identique à la peur devant un danger réel. On l'a dit et redit. Elle s'ouvre sur un vide, précisément caractérisée par ce trou du vide. Sartre, philosophe de l'angoisse existentielle, parle de la présence de cette angoisse du trou, dans son enfance. Il ne faut pas creuser très loin – c'est le cas de le dire – pour y voir du sexuel. Et d'une sorte de culpabilité fondamentale devant le sexuel. Cette fois, ce n'est pas Sartre qui l'a écrit, mais Kierkegaard, qui a relié l'angoisse au sexuel et au péché: à l'acte sexuel comme péché. Ce qui, pour lui, fait, je le rappelle, que la « sensualité » ou jouissance spécifique accompagnée de l'idée de péché, a été l'invention du christianisme, de la *transcendance* chrétienne affirmant, tout à la fois, le désir et la culpabilité de la chair.

Je pense également, en disant ceci, à un livre qui fut une de mes références: *L'univers morbide de la faute*, ce fameux Docteur Hesnard dont nul n'a jamais su le prénom¹

À l'inverse de cette culpabilisation, dans l'immanence du désir, je ne vois pas comment loger l'angoisse. Quant à la mort, dans la mesure où elle relève du domaine de la probabi-

1- Vérification faite,
il s'agit de Angel
Louis Marie...

lité, elle ne fait pas partie d'une angoisse au sens propre du terme. Mais, pour ne pas rester dans la généralité, je pense qu'elle peut et doit intervenir au moment de ce que l'on appelle « transe mortelle », c'est-à-dire le moment même où il y a une dissociation irréversible, un transit ou un saut.

J'en parle ici pour en avoir été récemment presque témoin ; je l'ai vu, cela, et cela m'a beaucoup touché. Je ne l'ai pas vu d'une façon complète, d'ailleurs, mais d'assez près, au moment de la mort de Lapassade. Lapassade dans la proximité de la mort et de sa transe.

J'étais allé le voir dans les jours précédant sa fin à l'hôpital. Il était à la fois conscient, très soucieux de converser, de raisonner, lucide, et, d'une certaine manière, existant ailleurs, attentif à autre chose ; dans une sorte d'expectative que je ne saurais, après coup, nommer que celle de la mort. Il répondait, sans doute, aux questions qu'on pouvait lui poser, aux demandes actuelles, tout en paraissant exister autre part, du côté de ce que je ne peux nommer autrement que virtuel. J'ai pensé ensuite que, lui, théoricien de « la transe » et des « dissociations », des « états de conscience modifiés » étudiés chez les autres, était en train de les expérimenter sur lui-même. Cela n'a rien d'impossible, d'in vraisemblable. La mort, dit-on, n'est jamais objet d'expérience, seulement de savoir extérieur. Mais il se peut fort bien que Lapassade ait tenté cette expérience étrange, insolite, et même inouïe de sa propre mort. Conscience très vraisemblable de sa dissociation mortelle, avec, d'autre part, la volonté de saisir le moment exact de la disparition de son moi. L'angoisse étant liée au moi, ç'aura été, de sa part, aussi curieux que ça puisse paraître, son ultime étude de transe. J'ai écrit quelque chose là-dessus, qui devrait être publié dans la revue d'« Analyse institutionnelle » de Remi Hess...

Mais était-ce de l'angoisse ? Nul ne le saura jamais.

J.-C. P. : J'ai l'impression que ces questions autour de l'angoisse — telles que les pose Hermann Broch, d'autres ont dû en parler — Heidegger, Jankélévitch et... Lacan, mais qu'elles viennent alors enrichir la problématique de la servitude volontaire, ou celle de la pulsion

de mort. La question reste posée de savoir qu'est ce qui fait qu'à un moment donné, on s'engouffre dans quelque chose qui est porteur de destruction, de mort, de méchanceté ou de cruauté mais en même temps d'augmentation présumée de sa propre puissance d'agir, et ce dans un sens souvent agressif et parfois suicidaire. Ce n'est pas comme ça qu'en parle La Boétie; mais peut-être Machiavel jadis, puis Hegel, Sade, et... Baudrillard récemment...

R. S. : C'est bien ça, c'est le moment où on abandonne sa disponibilité d'être et où l'on se remet dans les mains d'une autre personne. Il est plus facile d'être asservi que d'être libre. Il y a une très grande difficulté à être libre qui repose justement ce dont parle aussi Kierkegaard : sur l'angoisse devant la possibilité du *choix*. Ou, plus exactement, d'avoir à choisir de choisir au lieu de se laisser aller. Non pas choisir entre telle et telle chose, mais « sauter » dans la région du choix; dans le domaine où il dépend de soi seul que l'on choisisse. C'est faire le choix de choisir, c'est-à-dire d'être libre, et c'est extrêmement difficile.

Il n'y a pas nécessairement transcendance, mais un autre ordre que celui de la détermination. L'ordre du choix, de la liberté qui ne relève pas seulement du savoir. Donc, relève de la « croyance », ce surplus qui entraîne la décision. Une croyance non religieuse, indispensable à la vie, dont parle Hume (*belief*) qui accompagne implicitement toute perception.

La liberté, n'est pas de l'ordre de la généralité, mais dépend chaque fois de l'acte singulier de croyance. C'est le meilleur de Sartre de l'avoir affirmé et rappelé à tout moment. C'est toujours par un acte de liberté qu'on s'asservit; mais en raison de la difficulté à s'affirmer libre. Se jeter tout dans une servitude religieuse ou politique, c'est remettre à un autre la gestion si difficile de sa liberté, se décharger de la difficulté d'être libre. Voilà l'entraînement de la servitude collective.

J.-C. P. : Une dernière question : Est-ce qu'en ce moment en France, tu as l'impression qu'il y a des espaces qui bougent un peu, des espaces de rébellion, résistance ou dissidence — on peut trouver différents mots pour en parler.

R. S. : Dans l'Université ?

*J.-C. P. : Là et ailleurs En 68, il y avait une pensée de la **minorité**. Aujourd'hui, comment repenserait-on ça ? Le terme n'est plus tout à fait actuel. Il continue de l'être d'une certaine manière; la question des femmes se pose toujours, la question des homosexuels aussi, celle des étrangers, des immigrés, avec beaucoup d'acuité. Mais en même temps il y a eu toutes sortes de transformations. Les rapports qui lient ou qui opposent la Multitude — pour parler comme Négri — à l'État se sont un peu déplacés. Ça se passe autrement, dans d'autres espaces, et selon d'autres formes, difficiles à comprendre. Dans les émeutes des banlieues, les bandes de jeunes qui incendient — ça s'est passé de nouveau à Noël — ne formulent aucune revendication. On peut dire qu'ils protestent. Ils exercent une certaine violence contre des objets — « signifiants » à coup sûr, qui ont du sens « symbolique » : des bagnoles, des écoles primaires, un autobus, les cabines de téléphone...*

Il y a les lycéens à qui on dit : « bon, on reprend toutes les réformes, on ne fait rien, on ne bouge pas, on accepte un moratoire... » Mais ils continuent à descendre dans la rue, ils ne sont pas contents, ils poursuivent la grève.

Il y a une contestation contagieuse de l'autorité de l'État.

Les psychiatres, par exemple, qui sont si divisés (neurosciences, psychanalyse, phénoménologie, psychopharmacologie) quand il s'agit de légaliser le statut de « psychothérapeute », s'insurgent massivement (avec les travailleurs de la « Santé Mentale ») contre la prise de position ultra-droitière, quasi fasciste, qui voit dans le Fou un être d'abord dangereux. C'est un moment aussi important que celui de l'Antipsychiatrie, après 68. C'est de la « Pro – psychiatrie » dépassant la défense des valeurs acquises; des gens qui ont envie de travailler autrement et qui travaillent autrement. La Borde est une utopie, un espace utopique.

Quelque chose change sans doute, du côté de la subjectivité dissidente, oppositionnelle — même « révolutionnaire » pourquoi pas. Cela prend une autre forme, moins ou plus immédiate et met en branle des machinismes subjectifs beaucoup plus complexes mais aussi beaucoup plus radicaux. Je pense que tu es bien placé pour en parler.

R. S. : Oui : un espace utopique, ou une « hétérotopie » comme a aimé à le dire Foucault. Quelque chose qui ne prétend pas à s'institutionnaliser d'une façon très précise mais qui introduit

une modification de la clôture spatiale et, du même coup, affective, mentale. C'est une sorte de marge pratiquée dans le fonctionnement. Ce qui ouvre, par conséquent, une résistance contre l'impossibilité d'être autrement.

Or, je viens à ta question, ce qu'il y a d'assez angoissant –tu me parlais d'angoisse– ce qu'il y a d'angoissant pour les jeunes aujourd'hui, c'est, je crois, l'impossibilité d'ouvrir un autre espace. Celui, en particulier, de la possibilité de l'erreur, de l'écart ou de la resquille; de la petite infraction, autrefois passée sous silence, à peine pénalisée, alors qu'elle est maintenant repérée, et passée sous les projecteurs.

Ce qui caractérise un idéal d'omni surveillance, dont l'emblème est la caméra invisible, forme d'un panoptique. Idéal du contrôle universel. Or cela crée un type nouveau d'angoisse. Ces idées (ces réalités) d'irréversibilité, de contrôle, créent, je crois, dans la société contemporaine, une forme d'angoisse qui sera, sans doute, il faut le souhaiter, à son tour créatrice de révolte, de formes inattendues.

Oui, j'y reviens et insiste, ce qui est fauteur d'angoisse, c'est ça, c'est cette impossibilité de faire autrement, d'être sommé de s'adapter aux formes prédéterminées et toujours nouvelles de contrôle, d'entrer dans des dispositifs où l'on ne peut pas permettre la bavure, pas permettre l'erreur, là où il n'y a pas de tolérance. La notion de *tolérance zéro* lancée par Sarkozy est tout à fait indicative de cette tendance. De cette tendance des pouvoirs actuels, très intéressante, je veux dire, intéressante pour le genre de contrainte angoissante qu'elle introduit. Parce que toute société vit –les gens vivent d'ordinaire, dans et grâce à de petites approximations, des incertitudes– des choses qui sont tolérées bien que n'étant pas autorisées, etc.

Or, justement une société qui serait sans tolérance avec un quadrillage tel qu'elle prédéterminerait de façon complète tous les actes, serait, à coup sûr, invivable.

Et il est effrayant de voir comment toutes les orientations, les prétentions des réformes de modernisation c'est de cadrer, quadriller de plus en plus jusqu'à ce tout soit prédéterminé. Et

au nom de la modernité, de la raison. Une raison égarée, disait justement Fourier.

Contre cette tendance mortelle, seule une solution comportant au moins un ingrédient d'anarchisme peut admettre ces détentes, ces ouvertures, ces possibilités d'échapper, ces *lignes de fuite* dont a parlé Deleuze. Or je considère que les résistances actuelles sont justement des tentatives pour desserrer les mailles de ce réseau, pour établir des aperçus, des échappées, des lignes de fuite et c'est à cela que je suis particulièrement sensible. L'écriture doit être essentiellement consacrée à ça. C'est moins de commenter ce qui est, que de définir les lignes de fuite qui sont possibles dans l'établissement du dispositif actuel.

La résistance se définit comme cela, non pas tellement contre le Pouvoir (majuscule). Certes, il y a un élément de rejet de certains aspects insupportables du pouvoir, surtout sous sa représentation sarkoziste. Mais ce n'est pas tellement cet aspect épisodique et sensible qui est l'important, à mon sens.

Ce qui crée les résistances, c'est bien plutôt la conscience angoissante du coïncage de l'individu. Un peu comme pour l'enfant. L'enfant qui est confronté à la police ou à la justice prend forcément conscience que les institutions ordinaires (famille ou autres) ont des possibilités de retour en arrière, de pardon, d'excuses, qu'elles admettent de petites infractions. Alors que, tout à coup, il voit fondre sur lui-même le « monstre froid » de la puissance publique aux décisions implacables, irréversibles. Même si ce n'est pas tout à fait la police à l'école, et partout, il suffit que ça ait eu lieu une fois pour qu'ils prennent en aversion cette puissance brutale qui ne laisse absolument aucune possibilité d'admettre une ligne de fuite, une infraction etc.

C'est ça qui est absolument terrible. Très certainement, ça légitime le mouvement des lycéens même s'ils ne le disent pas. Cette conscience d'être coincé dans un système.

J.-C. P.: Tu as vu le film qui s'appelait « Lesquive » de Kechiche, magnifique. Des mômes sont dans un collège de banlieue; leur profes-

seur de Français les aide à monter une pièce de Marivaux. Ils sont rapprochés par ça. Ce sont des enfants de pauvres, qui ont leurs conflits, leurs histoires, leur parler. La plupart sont des enfants d'étrangers ou des beurs. Ils se débrouillent pas mal, malgré des parents en difficulté, des pères partis ou en tôle. Leur vie se déroule plus ou moins bien dans cette banlieue. L'amour, les jalousies, le théâtre. À un moment donné, il y a des flics qui arrivent et qui les fouillent avec une violence et un mépris extraordinaires. La scène est absolument révélatrice de quelque chose qui n'a pas besoin d'être interprété, qui est simplement cette puissance, ce pouvoir exercé sadiquement. On colle les ados contre la bagnole, on les fouille. Il y a des filles et des garçons, mais c'est pareil, on les traite exactement de la même manière. Les flics repartent 5 minutes après; ils n'ont rien trouvé de particulier; ils ont eu le temps d'insulter la « racaille », de la palper. C'est à partir de ces « faits divers » que se détermine au fond une subjectivité transgressive ou « perverse » — pardonne mon néologisme. Cela suffit, il n'y a pas besoin d'analyser le système. Ce sont des événements qui sont autant de germes de subversion

R. S. : C'est injuste, mais c'est ça. C'est un peu là que l'on pourrait résoudre cette question que tu posais de l'agressivité, de la tendance agressive ou au contraire de la tendance associative. Je pense que c'est là où se fait un peu le partage, parce qu'il y en a certains qui, ne voulant pas faire partie de cette fraction humiliée, vont rechercher à se mettre du côté des violents. Il y en a d'autres, au contraire, qui seront tentés de s'identifier à toute cette fraction qui est soumise, humiliée et qui fait partie, justement, des forces de résistance. Je pense que c'est là que se fait le partage, on ne sait pas pourquoi exactement, pour des raisons qui, comme toujours, sont indéterminables. Certains vont choisir d'être d'un côté et certains d'être de l'autre. Mais je crois qu'à la base même, et ce serait la conclusion de cette petite partie, il y a aujourd'hui une prise de conscience diffuse, claire parfois sur certains points mais aussi un peu floue, opaque concernant d'autres (qui touchent à l'adoption irréfléchie de toutes les innovations technologiques), de cette emprise du système de contrôle sur la société actuelle. Ce qui reste, quand même, le concept tout à fait fondamental que l'on

doit à Foucault et à Deleuze : La société de contrôle. C'est ça le dispositif qui est au centre.

Enfin, puisque j'ai parlé de Fourier et des « séries vagues » qu'il met à l'origine des sociétés, il s'impose que je mentionne ici qu'il considère que l'enfance a seule conservé parmi nous le lointain souvenir de ces périodes édéniques, et privilégie les *bandes* comme forme d'existence. Rappel opportun aujourd'hui, alors qu'elles sont fustigées, criminalisées. On se prend à penser qu'il est dommage que nous soyons gouvernés par un homme de si peu de culture, en particulier de culture fouriériste. Avec son volontarisme reconnu, pour résoudre la question sociale de la jeunesse il aurait spéculé sur les bandes au lieu de les vouer aux gémonies.