

Fabien Tarby

La politique matérialiste : entre multiplicité et dialectique

Remerciements :

Ce texte est une version de travail, provisoire. De nombreuses notes, en particulier, manquent. Il est publié en version numérique avec l'autorisation de Charles Wolfe et de Jean-Claude Bourdin, organisateurs du Colloque international « Les ontologies matérialistes et la politique », qui s'est tenu les 3 et 4 décembre 2010 à Poitiers, et qui donnera lieu à une publication sous forme d'ouvrage.

I- Ontologie matérialiste et politique.

Entre l'ontologie matérialiste et la pensée politique, le lien est à la fois d'évidence et énigmatique. D'évidence, parce que les matérialismes de l'être ont toujours été conséquents et qu'ils ont, dès lors, déduit aisément de leurs doctrines des effets à la fois sociaux et politiques. Le matérialiste est un penseur endurent : la simplicité de sa thèse a pour corrélat effectif qu'il peut inspecter tous les aspects de l'existence humaine, sans frémir ni hésiter, en faisant comparaître leurs étranges structures, leur théâtralité, devant la véridicité de l'axiome initial. De là l'incomparable étendue de son étude et, même, de ses certitudes, en particulier quant aux illusions à dissoudre. Car le matérialiste sait que l'illusion idéaliste, celle du Sujet majuscule et du Divin, parcourt toutes les strates de l'existence humaine, s'y exprime différemment mais de manière tenace. Il sait que l'idéalisme n'est pas seulement une représentation métaphysique du monde et de l'homme ; mais la manière même dont l'inconscient social a été structuré. Dès lors, renversant les idoles métaphysiques, il lui plaira, on s'en doute, d'affirmer toutes les conséquences éthiques, sociales et politiques de son orientation propre. Le Jardin d'Epicure, installé dans la "banlieue" d'Athènes, accueillait femmes et esclaves. Et Spinoza, le moins idéaliste des cartésiens, tint à écrire son *Traité des autorités théologico-politiques*.

Il y a peut-être plus : certaines formes d'idéalisme métaphysique s'accommodent assez mal, finalement, de la question politique. Que font en leur temps Descartes, Leibniz et Malebranche de cette question, parallèlement à Spinoza ? Pas grand chose. C'est leur no-man's-land conservateur – malgré ce que l'affirmation du cogito et de l'égalité du bon sens, chez Descartes, comporte, implicitement, de charge révolutionnaire. Tandis que l'on sent bien qu'il y a en tout matérialisme une force explosive de consécution politique et sociale.

N'en faisons pas une règle. Car un idéaliste comme Platon écrit la *République*. Mais, tout de même, cette tendance est là, qui fit du penseur matérialiste, dans l'histoire de la métaphysique, un féroce critique des constructions sociales et politiques de son temps, le pourfendeur de leur sainte alliance avec le religieux ; enfin, et surtout, le philosophe d'un autre possible politique. D'un possible politique évidemment refoulé par les structures du temps.

Il y a dans les matérialismes, en effet, cette puissance de déduire à tous les étages... En toute sphère, à partir du principe "métaphysique" ou ontologique. Il y a là une sorte de probité et de libido insatiable qui s'étend des principes de l'être à l'analyse socio-politique. Tandis que l'idéalisme, en sa nature, est plus sournois et diagonale, réactivant, désactivant, comme bon lui semble, les fictions qu'il a d'abord injectées dans la conscience humaine.

Ceci, c'est pour l'évidence. Dont Marx est évidemment l'incandescence. Mais il y a, d'autre part, un rapport parfois énigmatique du matérialisme à la politique. Le Jardin, d'Epicure, précisément, peut bien accueillir femmes et esclaves ; mais, comme on le sait, l'éthique épicurienne est en quelque sorte a-politique. L'amitié est sa seule expression collective. Ce qui est hors du Jardin ne mérite guère une heure de peine, une fois l'hospitalité proposée à tous ; tout ce fracas extérieur nuit aux sages. Et la médecine de l'esprit n'est pas propension à changer le monde. Mais seulement soi-même, au contact de quelques amis. La pensée littéralement sectaire des épicuriens (pour autant qu'on la connaisse) fait donc signe vers ce rapport énigmatique du matérialisme à la politique.¹ Mais c'est plus encore la pensée de La Mettrie qui révèle un tel rapport. Lange a montré dans son *Histoire du matérialisme* à quel point son œuvre a été sous-estimée. Il y a de nombreuses raisons à cela, sur lesquels je reviendrai plus en détail en publiant mon propre *Eloge de La Mettrie*. Mais disons, pour aller à l'essentiel, que la courte trajectoire de La Mettrie est souvent interprétée comme incapable, *in fine*, de politique. Que chaque machine biologique jouisse d'elle-même, si c'est là - selon la vision que l'on se fait de la pensée de l'auteur - la seule vérité admissible, eh bien voilà qui ne constitue pas la moindre possibilité politique, et prouverait que La Mettrie resterait en retrait même de D'Holbach. (La Mettrie, peut-être, en une sorte de Stirner de son temps, mais ayant dé-sublimé, par avance, toute réalité substantielle, même d'an-arkhê, du Moi.) Les choses sont cependant plus complexes. La Mettrie ne correspond pas exactement à cette image, même si l'on doit reconnaître que la question de savoir comment penser une politique, je veux dire quelque communauté, à partir de son matérialisme de feu et de sang est aiguë.²

Toutefois, les réputations d'Epicure et de La Mettrie, même d'opinions (car il y a des opinions philosophiques, au sens le plus faible du terme "opinions") restent un bon point de départ pour poser le problème qui sera le nôtre. En disant qu'Epicure reste une politique de

1 Toutefois, il est important de remarquer que la collectivisation des biens n'est pas une perspective épicurienne. Alain Gigandet a bien montré ce point. Diogène Laërce écrit (X,11) : « Epicure n'était pas d'avis que l'on dût mettre ses biens en commun, comme Pythagore qui disait qu'entre amis tout est commun. Car un tel précepte ne peut revenir qu'à des gens méfiants, et s'ils sont méfiants, ils ne sont pas amis. » Drôle d'argument, cela dit.

2 Les raisons pour lesquelles on ne peut pas nier, absolument, qu'il y ait l'amorce d'une pensée de la politique chez La Mettrie sont les suivantes : 1- La Mettrie admet une Loi naturelle : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse. » 2- Se savoir machine, c'est savoir l'autre machine, explique-t-il ; il en résulte donc, à l'égard de l'autre, une pitié ou compréhension naturelle, compréhension du déterminisme propre à l'autre. 3- Le principe de la justice ne doit pas aller au-delà de la sécurité collective. La Mettrie reconnaît la nécessité de se protéger des machines infernales ; mais nulle "vengeance" au nom de la "punition" (ou plutôt au nom du principe de sécurité collective) n'est admissible.

la secte, c'est-à-dire, à bien y réfléchir (et en demandant pardon par avance pour l'anachronisme, qui a cependant un sens profond) une sorte d'anarchisme de gauche et en faisant de La Mettrie un anarchiste de droite, on pose néanmoins la bonne question, nonobstant les subtilités propres aux œuvres et aux contextes. *Celle de la continuité entre les principes des matérialismes et la politique. Parti d'un si bon pied métaphysique ou ontologique, le matérialisme se révèle-t-il capable de penser le rapport entre ses principes de l'être et du sujet et la nécessité d'une pensée authentique de la politique ?*

Telle est précisément la question que j'aimerais poser aujourd'hui. Or, et, de toute évidence, la question porte en définitive sur la continuité entre "métaphysique" (ou ontologie) matérialiste et politique matérialiste. La générosité matérialiste, en même temps que sa fermeté, nous invite à ne pas céder sur sa (re)présentation métaphysique. S'il y a une vérité du matérialisme, celle-ci doit en effet, en apparence, dispenser ses rayons de l'ontologie générale et première aux constructions humaines sociales et politiques. La générosité, non moins que la fermeté, l'exigeraient. Et là est toute la difficulté. Car cette transitivity ne va pas de soi pour autant.

II- Position générale du problème.

Une autre manière, plus générale, de préciser la difficulté, qui, ici, noue l'ontologie matérialiste à sa politique, serait de savoir si, de toute façon, un matérialisme absolu est pensable. J'opposais déjà, (et je vais y revenir) dans mon livre sur Deleuze et Badiou, *Matérialismes d'aujourd'hui*, la grâce et la platitude. Un matérialisme de la pure platitude est-il possible ? A-t-il jamais existé ? J'en doute. Il y a ce supplément propre au matérialisme de réintroduire malgré tout quelque verticale (mais la verticale n'est-elle pas, après tout, une figure spatiale ?) et dont je doute qu'aucun matérialisme puisse faire l'absolue économie dès lors qu'il en vient au sujet. Avant même de dire deux mots de cette fonction, aussi bien de rupture, plus ou moins profonde, eu égard aux principes strictement immanents du matérialisme, il nous faut remarquer que le problème de l'idéalisme est autre. A vrai dire, et pour prendre deux exemples, l'immatérialisme d'un Berkeley tient parfaitement debout, *in vitro* (ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas totalement fou) ; de même qu'on se demande pourquoi Husserl consacre un si long raisonnement au problème fantasmatique du solipsisme. C'est remarquable, cela, car cela prouve assez non pas la supériorité de l'idéalisme sur le matérialisme, mais la position propre au matérialisme : devoir comprendre son écharde. Tandis que, dans sa fausseté, l'idéalisme, justement, peut se complaire dans des champs imaginaires quasi-irréfutables. Bref, l'idéalisme fait toujours penser à cette histoire de fou : « Un homme jette des bouts de bottins téléphoniques qu'il a accumulés depuis un wagon de train. Un voyageur arrive dans le compartiment et lui demande ce qu'il fait. L'homme lui répond qu'il empêche ainsi les éléphants de poursuivre le train. Le voyageur lui fait remarquer qu'il n'y a de toute façon pas d'éléphants qui poursuivent le train. Le fou jubile : « eh bien, vous voyez bien que ça marche. »

L'idéalisme est en ce sens exact irréfutable. Mais il faudrait mieux, pour lui, d'ailleurs, qu'il le soit, réfutable, car on voit à quel point étrangement idéologique il n'est pas réfutable.

Tandis que le matérialisme a sa fragilité, et montre par-là un plus grand coefficient de scientificité (au sens où Karl Popper a pu en parler).

Mais il est évidemment difficile, en même temps, pour le matérialisme de reconnaître cette écharde *extra-matérielle* dans sa belle immanence. La théorie de la déviation, du

clinamen, pose dès l'origine, comme on le sait, de redoutables problèmes : en quoi ce dérèglement, en effet, assure-t-il à l'esprit humain sa particularité (sa liberté, liberté sans laquelle l'idée même de philosophie comme médecine de l'âme n'aurait plus aucun sens), si elle est naturelle, métaphysique, et s'applique aussi bien, au passage, à ces chevaux, quand s'ouvre la barrière, « qui ne peuvent s'élancer aussi vite que le voudrait leur esprit lui-même », ainsi que l'écrit Lucrece ? Leur esprit... Etrange continuité, matérielle, biologique, humaine, là où il s'agit de penser à la fois l'humanité et le monde. Soit toute structure admet en effet une force libre, soit la spécificité humaine n'est pas encore pensée par là-même. Et l'on voit ainsi que l'extra-matériel est, dès l'origine, la croix du matérialisme.

Je soutiens que l'on ne comprend pas grand chose à La Mettrie, c'est-à-dire au modèle apparemment le plus brut du matérialisme, si l'on ne considère pas ce problème chez lui. Je soutiens que La Mettrie n'échappe pas à ce problème. Mais qu'il le résout de la manière la plus belle, justement parce qu'il a la passion de la platitude la plus grande ; on doit remarquer, en effet, qu'il y a cette étrange et dernière grâce, chez La Mettrie, ce clinicien même, qui est celle de l'humour, de l'ironie, du transfuge, de la face de Janus, et, finalement, de la subjectivité avouée, affirmée. On doit considérer cela, chez lui, indépendamment même des jeux de plume et de masque de l'époque, indépendamment même de la question de savoir si *L'homme-plus-que-machine*, ce traité qui réfute, mais étrangement, *L'homme-plus-que-machine*, est bel et bien, directement, de lui.³ Bref, le débat sur l'attribution de *L'homme-plus-que-machine* à La Mettrie est de toute façon secondaire. Car c'est de bien d'autres manières, de toutes les façons, que La Mettrie révèle le fond de sa pensée : il aura été ce matérialiste des plus exigeants, en les moindres rouages des machines, qui accorde aussi à l'humanité, à la sienne en premier lieu, d'être une sorte de *dysfonctionnement* possible d'une telle et implacable machine. L'humour, l'ironie, la distanciation à l'égard de "soi-même", la capacité, dans le cours de l'écriture philosophique, à s'auto-réfuter, ou à faire parler une sorte de double, d'esprit auquel il ne croit guère, eh bien tout cela c'est la manière dont La Mettrie perçoit parfaitement, à sa manière, l'impossibilité de la platitude absolue. La dernière des vérités est en effet que La Machine peut se rire d'elle-même ; et, ainsi, littéralement, *dérailer*. Cette dernière vérité peut bien sembler bourgeoise, puisque La Mettrie n'aura dépasser qu'en creux la question du Sujet métaphysique. Un Sujet est finalement pour lui un dysfonctionnement machinal ; il est vrai. Mais c'est déjà beaucoup, en son temps. Qu'il ne perçoive pas par-là la problématique à venir (celle du marxisme), qui saura, par sa trajectoire de comète, à la fois épicurienne mais aussi stoïcienne, le lui reprocher ?

Toutefois, tout cela concerne à la fois des métaphysiques passées et le problème général de savoir si un matérialisme peut exister, qui soit jusqu'au bout sans écharde extra-matérielle... Notre question est plus précise, quoiqu'elle dépende en grande partie de la généralité de ce problème. Car elle est tournée vers la question du rapport entre ontologie matérialiste et matérialisme politique. Mais, à bien y réfléchir, l'écharde extra-matérielle dans l'immanence matérielle est toujours celle du sujet. La question du sujet est précisément ce qui fait à la fois passage et difficulté entre le plan strictement horizontal du matérialisme de l'être et puis, d'autre part, la politique. Car, bien entendu, la politique implique du sujet...

³ De toutes les façons, Elie Luzac fils, à qui on attribue parfois la paternité du texte, était un ami, au sens le plus fort du terme – ils se brouillèrent après une escapade commune ; ce qui fait preuve... Que La Mettrie n'aurait rien ignoré du texte, et, à mon avis, en aurait été aussi heureux que s'il eut été de sa plume immédiate et personnelle.

C'est là, par exemple, que l'on reconnaît la belle mais suspecte sagesse d'un D'Holbach, chez qui prendre le thé, eu égard aux bouillons de sorcière, avinés ou opiacés, d'un La Mettrie. Le premier voit clairement cela, et construit toute sa pensée en conséquence ; le second laisse plus largement ouverte la césure. Mais quelle est au fond la question ? Eh bien, c'est celle de savoir comment articuler les trois termes : la structure matérialiste de la nature, l'écharde extra-matérielle du sujet, et puis la politique.

Or, et c'est là notre thèse, cette difficulté est à nouveau enjeu dans les orientations contemporaines du matérialisme. C'est le rapport Deleuze/Badiou, avec, en sous-main, la grande question de la dialectique. Ce pour quoi un penseur comme Žižek vient se surimposer à la question. Et c'est donc, maintenant, après avoir rendu hommage aux classiques de la (contre)-tradition, à cette torsion que nous aimerions consacrer notre réflexion.

On peut alors revenir à notre question première : multiplicité ou dialectique ? Ces deux possibilités matérialistes sont évidemment à la croisée des chemins. La première a pour nom primordial Deleuze.

III- Critique du vitalisme continu de Deleuze

Bien entendu, on pourrait au préalable soutenir une certaine extériorité de la pensée de Deleuze à l'égard de l'histoire ou de devenir du matérialisme. Il est vrai que Deleuze ne tenait nullement au mot, bien que l'*Anti-Oedipe*, par exemple, fasse place, en passant, à l'expression « psychanalyse matérielle ». Mais tout cela est de toute façon un peu facile, renvoie à une vision étriquée du matérialisme. Le matérialisme n'est jamais que ce que l'on en fait. Et Deleuze y eut sa part, dès lors qu'il réactiva avec génie la pente dynamique, vitaliste. Celle de Diderot, par exemple.

La pensée deleuzienne est symptomatique de la difficulté induite par l'affirmation d'une continuité de l'être qui engloberait la politique elle-même. Lorsque l'on fait de Deleuze le grand penseur des divergences, des différences, de ces conjonctions qui seraient en même temps des disjonctions, le penseur des multiplicités infinies, l'on a évidemment raison. Mais il ne faut pas céder pour autant sur ceci que Deleuze est en même temps le penseur d'une Immanence illimitée, d'une substance spinoziste. Badiou en a bien parlé. En retournant le deleuzisme en passion terminale de l'Un ou de la Nature, au-delà du chatoyant des multiplicités de surface. Un des effets de la manière qu'aura eu Deleuze de prendre les choses, en les installant également et systématiquement sur cette surface, c'est de suturer la politique à l'ontologie. Tout se passe, pour lui, en politique comme en ontologie. Une pensée politique est une pensée d'ontologie. Et ceci a cette assez curieuse conséquence de ne pas libérer un espace propre pour la question politique, puisque tout ce que l'on pourrait en dire se trouve déjà pensé par la théorie générale et naturelle des multiplicités pures. Il est, à cet égard, remarquable, comme Badiou le note quelque part, que la politique n'est pas même élevée au rang de Chaoïde par Deleuze et Guattari. Là où l'on peut penser le rapport de la philosophie, de l'art et de la science à la Nature et au Virtuel, nul lieu spécifique pour la politique. Si bien que cette dernière est réductible à l'éthique, c'est-à-dire, de manière très

floue et insuffisante, à cet athlétisme capable d'endurer ou de créer des lignes de fuite, du moléculaire, de la déterritorialisation, etc., etc. Il n'y a donc pas de politique deleuzienne, à cause de la volonté d'immanence même. Juste un principe, celui des minorités ; cultiver les rhizomes. Aucune direction ni discipline. La politique est une éthique qui est elle-même, au final, une esthétique.

Cela même explique le rapport pour le moins ambigu que le deleuzisme entretient avec le capitalisme. Et le dubitatif de son rapport au marxisme. Si le capitalisme est cynique et vampire, faudrait-il aussi, en lui, percevoir la capacité à féconder la vie et déployer de l'inventivité ? Ce que Deleuze appelle son "axiome mortuaire", c'est-à-dire sa tendance première à faire entrer dans sa limite interne toute chose et à exclure ce qui pourrait le porter ailleurs (vers la gratuité par exemple) ne sera donc qu'une sorte de critique limitative déjà convaincue par sa puissance virtuellement bonne. Deleuze cède certainement ici à sa passion de la création. Mais c'est un peu vite confondre capitalisme et invention. En réalité, aucun lien interne (ou analytique, pour parler kantien) ne noue l'inventivité au capitalisme. La créativité n'est pas nécessairement capitaliste. On peut la penser sans avoir à admettre du capitalisme. Si bien que ce que Deleuze appelle une limite est plutôt un cadre transcendantal *a priori*, qui affaiblit et réduit d'emblée une telle créativité vitale. La structure globale du capitalisme est molaire. Pas moléculaire. Le moléculaire y est tout à fait secondaire. Son réel est dominant en son essence, et non pas caché. Il y a là beaucoup d'illusion, dont le point anecdotique est l'intérêt de Deleuze pour l'émergence des clips vidéos qui se mit à accompagner, dans les années 80, la musique commerciale, et où il vit, une seconde, une pensée d'un nouveau genre, ou authentique. C'était oublier la structure d'ensemble, purement affairée... aux affaires.

On pourrait multiplier les exemples. Ceux-ci reviendraient de toutes les façons au même : la politique de Deleuze est inconsistante, ne sait nullement où elle va, ne se constitue que comme une sorte d'art, peut-être même secondaire et incertaine. Ce peut donc être, en effet, Coluche président. Aussi bien que cette curieuse reprise de la pensée deleuzienne par un démocrate mâtiné de libéralisme, reprise que Zizek, dans nos entretiens, me disait courante en Scandinavie et aux Etats-Unis. Ajoutant que même un professeur de l'académie militaire israélienne avait explicitement repris certaines thèses rhizomatiques de Deleuze pour mieux savoir comment progresser en zig-zag dans les quartiers et maisonnées de l'intifada.

Deleuze est ce tacticien qui ne relève d'aucune clarté sur le bien-fondé de la guérilla que l'on mènera. Le chant de l'immanence se paye du prix d'aucun principe clair.

Zizek a donc raison d'appeler « accélérationnisme » toutes les thèses qui supposent qu'en débordant les limites de l'axiome mortuaire ou limitatif du capitalisme on parviendrait à une sorte de vérité supra-capitaliste. Exemplairement Negri et Hardt. Negri et Hardt sont des deleuziens fort conséquents. La question est plutôt de savoir à quoi ils aboutissent. Or, à quoi sinon à la distinction deleuzienne entre réel dominant et réel caché, pensée à partir de la primauté de la multitude vraie sur l'Empire postérieur et secondaire, quoique dominateur ?

Finalement, nous pouvons tirer de Deleuze ces trois enseignements :

– Pour un penseur des multiplicités, l'affirmation d'une continuité entre ontologie et politique conduit à la dissolution de la pensée politique, en tant que telle. Car cette dernière est dépourvue, dès lors, de tout principe, de toute orientation, aussi bien que de toute

efficace. Epousant l'anonymat de l'être (même miroitant de différence en différence à l'infini), la politique inexiste d'être ainsi suturée.

– Cette inexistence a pour conséquence une impossibilité de déterminer, de l'intérieur de l'affirmation ontologique, la distinction entre politique authentique et inauthentique. L'être sert indifféremment l'une comme l'autre. La pure multiplicité est elle-même une structure, fût-elle sa forme la plus anarchique. Et une structure n'est pas encore une pensée politique. Elle sert de manière indifférente les choix. Une guérilla fasciste n'est pas, par exemple, impensable.

– De ce fait, par un étrange mais compréhensible effet, ce qui réapparaît tôt ou tard dans ce genre de philosophie, c'est la nécessité d'une disjonction au ciseau : il faut, *in fine*, distinguer le réel vrai et le réel faux. Et croire que le vrai subvertira le faux. Etrange conséquence d'une pensée de l'immanence pure qui se veut en même temps révolutionnaire. Mais c'est peut-être que l'injonction de pure immanence est à double tranchant...

IV- D'une bonne vieille dialectique (Marx, Sartre)

A cela, on peut et on doit, évidemment, opposer la dialectique. La vieille dame n'est pas à négliger, et nous verrons même qu'une de nos propositions, conformément à ce que nous écrivions à la fin de *Démocratie Virtuelle*, est d'en réhabiliter la portée. Mais il faut d'abord en comprendre la signification historique.

Le débat est d'en considérer le sort, initial, chez Marx. Marx croyait-il, de manière hégélienne, que l'animal à trois pattes et un Tout, la dialectique, remise sur pieds, était vérité naturelle, métaphysique, ontologique, autant qu'historique ? On connaît la version hard-core de l'affaire, le DIA-MAT stalinien. Ce n'est plus, l'injonction stalinienne, lui trouver une « physionomie tout à fait respectable », comme le disait Marx, mais l'imposer en dictature à la science, par exemple à la génétique même (Lyssenko), le tout, bien entendu, au nom de la Suprême science. Même sans cela, *Les principes élémentaires de philosophie* de Georges Politzer font belle figure de ce dont il s'agit (*Principes* qui furent, soit dit en passant, le premier ouvrage de philosophie, entre les fictions de Kafka et de Maupassant qui me tomba, entre quinze et seize ans, sous la main...)

Il est évident que Marx, sur cette question, oscille. Peut-on s'entendre, et dire que la dialectique est d'abord, dans la pensée de Marx, un outil, particulièrement puissant lorsqu'il s'agit de penser l'historicité ? Quant à la nature, ou à la relation entre l'être, le néant, l'essence, il se pourrait que sa véridicité soit moins essentielle...

Il faut franchir ce pas : non, la dialectique n'est pas ontologique ; mais elle est politique (en un sens qu'il faudra encore préciser). On se débarrasse ainsi de ce que la construction hégélienne a encore d'aliénant, par scansion idéaliste. Et, par-là même, on libère un espace propre à la politique. On dé-suture la politique de l'ontologie. Et vice versa, bien sûr.

Que les choses ne soient pas claires chez Marx, et folles dans le Dia-Mat, importe peu. Seule la maintenance de ce geste dialectique permet d'échapper à l'immanence deleuzienne, aussi ontologiquement productive que politiquement stérile, ou, pire, d'égaré. J'en ai dit deux mots dans *Démocratie Virtuelle*, le risque du deleuzisme n'étant rien d'autre que le retour, à même la surface du réel, du derridésisme. Et là, donc, il faut sérieusement lutter. Si

l'on ne veut pas céder à la social-démocratie ou à la contemplation, un peu impuissante, de l'impossible Idée de l'Idée de Justice... Ou quelque chose comme cela, qui n'est cependant pas cela, dans la sophistication livresque à laquelle le génie de Derrida, toujours, presque mécaniquement, paradoxalement, nous reconduit...

Dans son très beau livre sur les *Résistances philosophiques*, auquel mon texte doit tout simplement beaucoup, Véronique Bergen analyse l'attitude de Sartre à l'égard de la dialectique. Sartre est-il un philosophe dialectique ? Oui et non... Sartre est le plus matérialiste des phénoménologues, dès lors qu'il dé-substantifie dans la liberté de néant le sujet, auquel il oppose la brutalité insensé de l'en-soi, du réel. Et cela sans réconciliation (sans relêve) : fantasme que l'En-soi-pour-soi, mais fantasme originaire (bien au-delà du freudisme et, par exemple, de l'œdipe) puisque fantasme à la fois inévitable, ontologique, et impossible, au-delà même de la question de la jouissance affective du sujet... (Ce en quoi, comme Zizek l'a parfois remarqué, Sartre consone d'emblée avec Lacan.) Mais dialecticien tout de même, Sartre, dès lors qu'il se met à penser dans une *Critique de la raison dialectique* la coordination des pures libertés et qu'il doit articuler le point nu du sujet vide à la liberté collective. Sérialité et groupe en fusion... Comment dépasser le pratico-inerte ? Qu'est-ce donc qu'une fusion qui ne soit pas, elle-même, inerte ?

La voie ouverte, aujourd'hui, pour une pensée politique est à la fois modeste et fidèle à l'intuition dialectique elle-même, majuscule. Fidèle parce que l'on doit reconnaître, aujourd'hui encore, avec la plus ferme des résolutions, qu'il y a des *ennemis*, et une *guerre globale* à mener. Il faut être fidèle au Négatif. Cela contre la guérilla à la Deleuze, et contre la multiplicité entre chien et loup, qui est, dans le meilleur des cas, sans posture propre. Oui, il y a des ennemis, et il y a un affrontement direct et global, voilà ce que la dialectique affirme, coupant au couteau les brumes deleuziennes de la différence, l'ennemi (si l'on veut savoir à quoi il ressemble) se reconnaissant d'ailleurs à ceci qu'il affirme, par sa différence d'animal humain cyniquement ou benoîtement heureux de ses biens familiaux, que la propriété privée est supérieure à l'égalité...

Cependant, la dialectique contemporaine ne prétend pas que tout se joue, éternellement, dans un rapport frontal et global. Pas plus qu'elle ne prétend être une loi de l'être lui-même.

Saisir ce qu'elle est exigerait plutôt de combiner trois thèses :

1. Dé-suturer la politique de l'ontologie exige de penser que la politique est dialectique, tandis que l'être ne l'est pas – l'être est en effet (voilà notre badiouisme) mathématique et logique

2. La dialectique est donc l'opérateur politique par excellence. Sans elle, la politique s'évapore, ou se réduit à l'être, donc aux structures. Mais ce Deux dialectique n'est pas absolu (puisque'il n'est pas ontologique). Il est une sorte de compréhension ou dioptrique du réel politique.

3. Ce n'est pas la dialectique qui fait l'histoire ; mais l'histoire, le devenir qui rendent plus ou moins opérante la dialecticité, en fonction des séquences. Ce qui échappe tant à Hegel qu'à Marx, selon des modalités diverses - et beaucoup plus marquées chez le premier que chez le second - c'est que c'est l'historicité même (non pas téléologique, mais la séquence présente du devenir) qui crée la valeur transcendantale de la dialectique, son gradient de véridicité.

A quoi il faut ajouter que notre époque propre, notre séquence est tout à fait rétive à la puissance de la dialectique, qu'elle vaporise. J'y reviendrai en conclusion.

V- Le renouveau de la dialectique : Zizek, Badiou

La réforme contemporaine de la dialectique trouve chez Zizek une expression pure. Un hégélien, droit dans ses bottes, peut bien trouver que Zizek exagère (un mot qui lui convient, assurément) dès lors qu'il lit Hegel dans le texte. Mais, au fond, cela n'a aucune importance. C'est en effet une pure question d'histoire de la philosophie, d'interprétation, et l'on sait, de toute façon, que Hegel lui-même, dans ce domaine, ne fut pas tout à fait innocent, et que la question de la philosophie a toujours été, un peu, ailleurs... Sans doute, Zizek force-t-il sa lecture de Hegel. Et puis ? Si son dessein contemporain est de montrer qu'on ne doit pas sous-estimer la question de la singularité chez Hegel, qu'on ne doit pas mécomprendre le sens dialectique lui-même. En conséquence, Zizek lit Hegel à partir d'une tension entre la singularité et l'universalité, la localité vivante et la globalité légale, qui confère aux premiers termes une importance au moins égale aux seconds. Pas d'universalité sans l'advenue de la singularité. Pas de globalité sans la localité. Pas de dialectique sans cela. Pour Zizek, Hegel n'a jamais écrasé ou subsumé la localité ; il y a dans sa propre systématique une attention à la singularité créatrice. Ce n'est pas que la contingence ait sa place. C'est, à la limite, que la contingence est, littéralement, la vérité actuelle, présente du système. C'est évidemment plus complexe, dès lors que Zizek reconnaît la dialecticité, donc le jeu à la fois absolu et relatif des positions... (Et la singularité n'est, en effet, qu'une position.) Finalement, une des plus belles formules de Zizek revient à ceci qu'il y a un inconscient formel de la dialectique. Comment nouer le lacanisme à l'hégélianisme, ou encore la pulsion de répétition à la relève, le mauvais infini à la subsumption ? Voilà qui reste sa voie. Zizek ne dit donc nullement que la dialectique est une loi de l'être ; il combine celle-ci avec la doctrine du réel de Lacan, elle-même multiple, et avec sa pensée de « la parallaxe », de la simultanéité impossible des points de vue théoriques, de l'impossibilité, en conséquence, d'une jouissance théorique rejoignant le réel. En quoi il se montre conforme au nouveau rapport que nous exposons entre dialectique et être ; bien qu'il y ait en même temps, chez lui, une tendance à étrangement unifier les champs, ontologique et politique, en particulier. Mais comme cette unification rencontre la psychanalyse de Lacan, et la méditation sur le Réel, dans son nœud avec l'imaginaire et le symbolique, elle reste ouverte.

Présentement, cependant, ce qui nous intéresse tiendra plutôt à ce que Zizek nomme « l'acte » du sujet. Il est difficile, on s'en doute, de définir « l'acte ». Il y a, bien sûr, plusieurs manières de le prendre. Pour aujourd'hui, je proposerai, en suivant la magnifique lecture de Bruno Bosteels⁴, d'entrevoir cette voie : le réel est exactement ce qui ne répond pas à la

⁴ Bruno Bosteels, *Alain Badiou, Une trajectoire polémique*, La fabrique, 2009, 120-124, en particulier. Ce qui suit, quant à Zizek, est un copier-coller, une reprise de quelques lignes de mon texte *Psychanalyse et politique*. Mais c'est aussi un hommage à ce procédé que Zizek affectionne tant, et qui n'est pas, à ses yeux, de pure répétition (Cf. Slavoj

question : « Que me veux-tu ? Que me vaut l'autre ? « *Che vuoi ?* » Dès lors, comme l'écrit Bruno Bosteels, « Le sujet « est » ce vide qui s'ouvre à cause de l'impossibilité qu'il y a à répondre à cette question. » C'est aussi bien, on l'aura compris, l'intrusion dans le sujet d'un « pur trou de non-sens », du réel lui-même...

La question est de savoir ce qu'un sujet pourra en faire, de cette confrontation au réel. Zizek ne la magnifie d'ailleurs nullement, cette confrontation. Elle doit avoir une suite, une conséquence. Elle n'est pas même une révélation. Il n'y a pas un instant d'extase (a)mystique. Mais une sorte de conversion (peut-être progressive ; la cure, justement...) à cette compréhension de mon propre non-sens, comme sujet. Cette compréhension n'est pas, évidemment, un nihilisme. Le nihilisme ne peut provenir que d'une incapacité à affronter le réel. Ici, il s'agit d'autre chose. De la conscience que nous pouvons former du caractère dialectique de notre rapport au réel. « Nous ne sommes rien, soyons tout » est en ce sens un célèbre adage que Zizek, et Badiou, peuvent ici reprendre. Le sujet authentique de Zizek est celui qui perçoit désormais qu'impossibilité et possibilité, positivité et négativité, maîtrise et impuissance s'enroulent les unes les autres dans le rapport réel/sujet. Par-là celui qui se libère de la fausse activité du sujet domestiqué ou impuissant, et de la vicissitude de n'être rien... Que l'on peut, à l'instant même, faire basculer dans l'être « Tout » du sujet. Là est le sens (dans le non-sens) de la reprise par Zizek de la formule : « Là où ça était, dois-je advenir », possibilisée par l'ouoboros du sens et du non-sens, du réel et du sujet.

Il ne faut cependant pas se tromper sur cette conversion. Elle n'est pas *quelque chose*. Elle ne change pas, en tant que telle, l'ordre des choses, ou de ce que je suis, comme être social, *a fortiori* biologique. Elle n'est pas une assomption ou une sacralisation. Elle n'a rien de religieux. De mystérieux, même. Elle ne bouleverse pas l'ordre extérieur de mon existence. Ce qui se produit a une autre signification : le sujet se voit, se comprend autrement. Il sait qu'il est vide. Et qu'en conséquence il peut être, aussi bien, « tout ». Et il ne devient pas fou, pour autant. Mais au contraire parfaitement conscient que le positif, le concernant, peut s'inverser en négatif, et *vice versa*. Le sujet, finalement, se libère de lui-même (de son poids mort, d'apparence) en devenant son *propre* réel. Il accède alors à une liberté *réelle*. Cette liberté *réelle* ne change rien à ses conditions d'existence concrètes, à sa réalité concrète : elle n'a justement nul besoin de modifier cette réalité pour accéder à son être propre et paradoxal. Tandis que la volonté de changer cette réalité, à notre avantage, pour parvenir à cette liberté réelle, est de son côté tout à fait illusoire. « L'acte » du sujet ne change rien à l'extérieur, n'a nul besoin de changer quoi que ce soit ; mais tire de lui-même la liberté intérieure qu'il y a à reconnaître le caractère a-symbolisable du monde.

N'est-on pas alors au cœur de la question matérialiste, de la relation qui va de l'ontologie à la politique, via le statut du sujet ? N'est-ce pas cette pensée du sujet qui, seule, peut faire interface entre l'ontologie et la politique. Si la politique n'est pas homogène à l'ontologie, c'est en effet parce qu'il faut transiter par le statut du sujet pour atteindre la politique, depuis l'ontologie, et que la doctrine conséquente du sujet est déjà en transgression de l'ontologie plate.

Lacan n'est certes pas matérialiste, *stricto sensu*. Mais la discussion contemporaine tourne bel et bien autour du sujet vide, dans sa tresse d'avec le réel. Tandis, par exemple, que Zizek s'empare de la vitalité de ce vide pour oser réaffirmer la possibilité d'une politique révolutionnaire, quelqu'un comme Jacques-Alain Miller en tire à peu près toutes les raisons pour n'instaurer qu'une sorte d'ironie de non-dupe, mâtinée, comme j'ai essayé de le dire

dans *Psychanalyse et Politique*, d'un conservatisme de belle âme.

J'en viens ainsi, pour conclure, à Badiou, chez qui la tension entre multiplicité et dialectique est évidente et concentre les difficultés contemporaines. Les premiers écrits de Badiou (par exemple la *Théorie de la contradiction*) sont évidemment d'inspiration dialectique. « Un se divise en Deux », l'adage maoïste, s'y exprime. Au début des années 80, le premier grand livre de Badiou, *Théorie du Sujet*, propose une vaste fresque baroque autour des concepts de place et de force. La force est ce qui dé-place la structure ; c'est la puissance même du sujet. Mais, bien entendu, toute force est placée, et la recomposition qu'elle opère est à son tour « esplace » pour un nouvel « horlieu. » Bref, la relation entre force et place est dialectique. *Théorie du sujet* est un livre important pour comprendre Badiou parce qu'il montre à la fois l'attachement à la dialectique de l'auteur et son effort pour penser les processus locaux, au détriment d'une pensée un peu trop immédiatement globale. La force existe mais elle est placée, c'est-à-dire localisée. Et son œuvre de décomposition-recomposition redonne en quelque sorte de la place, où les effets de la force se seront cristallisés, mais libéreront en même temps la possibilité d'une nouvelle force.

Badiou s'est ensuite orienté, comme on le sait, vers une pensée de l'événement, une pensée locale, donc. D'un côté, il a affirmé que l'ontologie était mathématique (et non pas dialectique), que son dicible était exprimé par la théorie des ensembles, soit une théorie de la pure multiplicité. De l'autre, il a élaboré une doctrine de l'événement qui à la fois transgresse les structures ontologiques, et y trouve, pour ainsi dire, la possibilité de son impossibilité. L'événement est dé-liaison eu égard à l'être, mais il n'est pas une transcendance, un autre monde, etc. Par exemple, on peut exprimer ce qu'il est de l'intérieur de la Théorie des ensembles (il suppose l'auto-appartenance, qui est un concept interdit (mais dicible) de la théorie mathématique). On peut également inscrire ses effets dans le tissu ensembliste, par le principe d'une connexion (ou non) d'un quelconque multiple à son existence, reconnue. On peut même donner un modèle de sa vérité, qui est générique, indiscernable, à travers les théories de Cohen, qui a montré que de tels ensembles existent dans le cadre de la théorie des ensembles.

Dans *Logiques des mondes*, plus récemment, Badiou a donné de l'événement une définition qui le lie à l'inexistant. En gros, un événement est une apparition évanouissante qui fait venir l'inexistant propre à la situation considérée, au site, à une intensité maximale d'apparaître. L'événement est donc ce bouleversement d'une localité par lequel ce qui était in-apparent devient, de manière maximale, apparaissant.

Telle est la dialectique chez Badiou : Badiou en maintient l'existence, mais de manière locale, et dans le jeu ouvert entre les structures et les événements. Badiou nomme lui-même, dès le début de *Logiques des mondes*, « dialectique matérialiste » une pensée capable de cela, c'est-à-dire de considérer l'existence paradoxale d'événements capables de contester les structures selon lesquelles il n'y aurait « que des corps et des langages ». La dialectique, toujours locale, est donc celle qui se fait entre événements et structures. C'est la dialectique, elle-même, qui est événementielle. Ou l'événement le principe de la dialectique. Ce en quoi on retrouve, à bien y réfléchir, la même inflexion que celle de Zizek, lorsqu'il tient à faire de la singularité même le cœur de la pulsation dialectique. A ceci près (et c'est une différence fondamentale) que le sujet, pour Badiou, qu'il ne faut pas confondre avec l'individu, avec l'animal humain, physique et psychique, est lui-même une construction fidèle à l'événement. Le sujet n'est pas l'individu ; et c'est pourquoi l'on peut penser, avec Badiou, un sujet

collectif, par exemple, en politique.

Mais, par ailleurs, évitant par-là le méli-mélo ontologico-politique d'un Deleuze, Badiou prend bien soin de définir la politique comme une "condition." Chaque condition (il y en a quatre : l'amour, la science, l'art, et, donc, la politique) est certes arrimée au même schème, qui est celui de la dialectique entre structures et événement. Mais chaque condition est spécifique. Par exemple, dans l'amour, il s'agit de la construction d'un Sujet-Deux, elle et moi, lui et moi, à partir de l'événement de la rencontre, et de la capacité à y être fidèle. Tandis que la politique est cette condition qui travaille à établir la possibilité de l'impossibilité, à savoir l'Universalité de l'Égalité, ceci à partir d'un événement collectif, et dont le sujet fidèle est collectivement illimité, en droit.

VI- Six positions pour notre temps.

Enfin, je voudrais poser, au terme de ce parcours, les thèses suivantes :

1. Ce qui rend à la fois évident et énigmatique (ou impossible) le rapport entre les matérialismes et la politique tient à l'affirmation de la continuité entre l'ontologie et la politique. Evident, car le matérialisme, à partir de ses axiomes, a une force incomparable d'exploration de tous les domaines de l'existence humaine. Il est donc naturellement critique à l'égard des idoles et des illusions psychiques et sociales. Mais énigmatique, car on ne voit pas comment déduire de l'être des principes politiques. Une fois la critique des idoles et des illusions produites, les matérialismes hésitent nécessairement entre indifférence, anarchisme ou communisme.

2. Mais c'est la doctrine du sujet qui s'interpose, en fait, entre ontologie et politique matérialistes. Car le sujet échappe d'emblée à la pure platitude matérialiste (chez Epicure, déjà, et même chez La Mettrie, le forcené). Il oblige le penseur matérialiste à penser quelque chose comme un vide structuré. Sans réintroduire la transcendance, cette question oriente la réflexion matérialiste vers un auto-dépassement de ses axiomes immédiats (L'être est purement physique – Epicure -, purement biologique – La Mettrie -, purement mathématique – Badiou -). Le clinamen, le dysfonctionnement, l'événement sont des manières de réorienter la question, chez ces auteurs.

3. Parallèlement, le matérialiste doit affronter la question de savoir si la nature même de l'être est dialectique ou multiple. Cette question renvoie aussi bien à la manière dont on parvient à penser les rapports entre localités et globalité.

4. Notre propre combinaison des points qui précèdent consiste à affirmer la multiplicité de l'être, formelle, mathématique, logique ; et, cependant, à reconnaître à la dialectique une efficace politique. Le sujet est ce vide qui peut dialectiser son rapport aux choses, par sa propre affirmation. Simplement, il ne faut pas faire de la dialectique autre

chose qu'une possibilité. Ce n'est donc pas la dialectique qui fait l'histoire. Mais le devenir historique qui confère à la dialectique son propre coefficient de réalité⁵.

5. Quel est, à cet égard, notre propre situation ? Il est évident que l'idéologie du temps tend à dissoudre la dialectique dans l'inexistence. Dans les pays opulents, la pensée politique dialectique est aujourd'hui spectrale ; elle ne rôde que dans ces quelques têtes capables de penser la question politique à l'échelle globale, mondiale. Car le monde est dialectique. Dominants et dominés, à cette échelle, cette dualité conserve absolument tout son sens. Mais le propre de l'idéologie des pays riches, plus que jamais, est d'en nier la réalité, par un doux dressage domestique et une belle indifférence à ce qui ne nous concerne pas, nous, les Européens.

6. Plus que jamais, pour cette raison même, nous avons besoin de réintroduire la pensée dialectique en politique.

5 Cf. Fabien Tarby, *Démocratie Virtuelle*, 187-191, 206, l'Harmattan, 2009