

Andrea Cavazzini : « **Le sujet rôde toujours ou comment la dialectique hégélienne peut déplacer les montagnes** »

J'essayerai de situer la problématique du *Sujet* par rapport à certains développements de la philosophie contemporaine – en particulier française – ayant partie liée avec l'idée d'une politique d'émancipation que plusieurs théoriciens s'accordent aujourd'hui à inscrire sous le signifiant *Communisme*. Qu'il s'agisse du sujet qu'Alain Badiou définit par son rapport à des procédures de vérité, du sujet de la pure déclaration d'égalité intellectuelle que Jacques Rancière pose à la base de toute pratique d'émancipation, ou encore du sujet dont le corrélat est l'excès traumatique du réel opposé par Slavoj Žižek à l'homéostasie des semblants idéologiques – force est de constater que le sujet semble retrouver, chez nombre de théoriciens contemporains dont les liens à la philosophie française des années 1960 et 1970, directs ou indirects, sont avérés, une fonction critique décisive. Or, cette fonction est loin de constituer une évidence tant dans ses tenants et aboutissants que dans ses enjeux. C'est pourquoi, afin d'ébaucher une construction de cette idée du sujet, je ferai d'abord un détour par la fable chinoise du meurtre du Chaos contenue dans le corpus du philosophe taoïste Tchouang-tseu et récemment commentée par Jean-François Billeter et Jean Lévi. Ce détour « hétérotopique » vise à nous permettre, à partir de la comparaison avec un univers intellectuel dont l'altérité est incontestable, de situer correctement le rôle qu'une certaine idée du « sujet » peut jouer vis-à-vis des identifications aux normes les plus profondes qui régissent l'ordre social.

Tchouang-tseu raconte que les empereurs des mers du Sud et du Nord, Chou et Hou, en voulant remercier de ses libéralités l'empereur du milieu Houen-touen (en chinois « Tohu-bohu », donc Chaos, indistinction), décidèrent de lui percer les ouvertures pour voir, entendre, manger, respirer dont Houen-touen était dépourvu : « Chaque jour ils lui perforèrent un orifice. Au septième jour Houen-touen avait rendu l'âme »¹. Selon le commentaire de J. Lévi, le meurtre de Chaos est bien un acte d'amitié : Chou et Hou font à leur ami « le plus beau des dons : ils lui ont sculpté un visage : non seulement ils l'ont rendu humain mais ils l'ont introduit dans la communauté des hommes »². Une lecture s'inspirant du discours humaniste le plus répandu reconnaîtrait dans cette humanisation quelque peu violente la subjectivation de cet être difforme qu'est Houen-

¹ J. Lévi, *Propos intempéstifs sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2003, p. 10.

² *Ibid.*, p. 85.

tuouen, ce par quoi il devient agent autonome et responsable dans l'élément de l'intersubjectif :

Avec le visage ils lui ont offert le langage, et avec le langage la possibilité de l'échange. [Le visage] est la condition de toute possibilité de rapports avec autrui et constitue le préalable à l'échange instauré par le verbe [...]. L'échange ferait sortir un visage de l'indistinction propre à l'absence du moindre contact avec l'Autre³.

Or, cette lecture s'avère aberrante par rapport au récit qui, comme le remarque J. Lévi, est le récit d'un acte se soldant par une perte irrémédiable : « Peut-être cela tient-il au fait que la Chine ignore le visage comme instance philosophique – elle ne connaît que celle, sociale, de la face »⁴ ; si bien que, en donnant une face à Chaos, Chou et Hou « l'ont fait entrer dans le jeu des relations sociales [qui] s'avère marqué au sceau d'une violence primordiale »⁵. Les ouvertures du visage humain sont d'abord ce par quoi la subjectivité est subjuguée par les objets du besoin et du travail, de la production et de la consommation, et bien entendu par les rôles et les fonctions sociales⁶. La mort de Chaos signifie que, par son humanisation, le sujet est coupé de son ressort le plus intime : son pouvoir de soustraction vis-à-vis des données d'une situation. Commentant cette fable, J.-Fr. Billeter remarque que

ce que nous appelons le sujet ou la subjectivité apparaît comme un *va et vient entre le vide et les choses* [...] C'est par ce vide [ou confusion] que nous avons la capacité, essentielle, de changer, de nous renouveler, de redéfinir [...] notre rapport à nous-mêmes, aux autres et aux choses. C'est de lui que nous tenons la faculté de donner des significations⁷.

Le « vrai » sujet n'est aucunement l'agent supposé libre, source d'actions responsables et support des relations intersubjectives fondées sur une reconnaissance réciproque entre les agents, mais le *vide*, le pur *geste* de la soustraction en tant que pouvoir de décrochage vis-à-vis de toute donnéité. Bien entendu, nous ne sommes pas en train d'attribuer à la pensée chinoise classique une problématique identique à celle que la philosophie européenne inscrit sous le terme de « sujet ». Ce que nous croyons possible et utile est de repérer une analogie fonctionnelle entre, d'une part, certaines formulations de la subjectivité et, de l'autre, ce que Tchouang-tseu vise par son

³ *Ibid.*, p. 85-86.

⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁷ J.-F. Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2009, p. 144-145.

approche du vide et de la confusion – il s'agit dans les deux cas d'indiquer un opérateur de dés-objectivation, un dispositif d'ébranlement de la « solidité » des référentiels mondains habituels : le sujet-vide est le point critique de basculement de ces référentiels, qui en révèle par là la contingence.

En quoi la problématique de cette fable nous concerne-t-elle ? Pour pouvoir répondre, il faut d'abord rappeler que le « retour du sujet » au cœur de certaines philosophies représente une situation inattendue, car la critique de la catégorie de sujet est notoirement associée à la pensée dont elles représentent un héritage – nous voulons dire la pensée de Louis Althusser, une telle critique étant chez lui articulée à la critique de l'humanisme. Chez Althusser, l'humanisme marxiste ou marxisant – la thèse d'une essence humaine dont les processus historiques et les formes sociales ne seraient que des manifestations – apparaît comme un avatar de la représentation idéologique d'un « centre » de l'histoire, de la pratique politique ou encore de la connaissance – centre qu'on nommera, philosophiquement, « sujet », d'impliquer un *hupokeimenon*, un substrat, voire un fondement supposé à l'articulation dé-centrée des pratiques et des structures. Ce centre, en tant que substrat, garantit la continuité d'une identité sous-jacente aux processus historiques ; en tant que fondement, au sens à la fois de « base » et de « principe », il sauvegarde l'unité du sens desdits processus en les gardant auprès de soi comme autant de phénomènes dispensés⁸ pas un pouvoir fondamental. Convergence des suppositions d'une suture logique du devenir, d'une part, et, de l'autre, d'une dispensation ontologique à la base de toute réalité – convergence dont se soutiennent la rationalité du processus et l'efficacité créatrice de l'agir, et dont s'inspirera éventuellement une morale humanitaire : l'Homme-sujet réunit le sens unitaire du processus, la puissance qui l'engendre, et la valeur qu'il incarne.

D'avoir déclarée imaginaire cette triple supposition, une certaine philosophie française de l'après-guerre s'est exposée aux foudres moralisatrices des porte-paroles de la restauration des années 1980, soucieux de restaurer d'abord la Trinité *Liberté, Propriété et Bentham* sous la forme d'un humanisme moral dont la base est le sujet supposé transcendantal, en lequel l'homme du Droit, le citoyen démocrate-« occidental » et l'acheteur de marchandises s'indistinguent. La boucle est donc bouclée, car la prolifération discursive contemporaine autour du « sujet » caractérise en effet les plus mornes manifestations de l'idéologie dominante, ce qui prouve le bien-fondé de la critique althussérienne : oui, l'idéologie dominante de nos sociétés se soutient de la supposition d'un sujet – *cognitif*, assigné aux épiphénomènes de ses remuements cérébraux ; *pratique*, en tant qu'acteur rationnel

⁸ Sur la notion de « dispensation », voir P. Caye, *Morale et chaos. Principes d'un agir sans fondement*, Paris, Cerf, 2008.

décidant au gré des opinions, c'est-à-dire de la moyenne des opinions⁹ ; *éthique*, dont la crainte de la souffrance épuise la dignité qu'on lui attribue – un sujet dont la dimension transcendante fait doublet¹⁰ avec la donnée empirique de cette triste figure de l'homme contemporain qui, d'avoir des neurones, des opinions et des souffrances, ne saurait pour autant soutenir sans recours imaginaire le triple statut logique, ontologique et axiologique qu'implique pourtant la greffe de l'Homme-Sujet Transcendantal sur cet ex-singe brave et gonflé.

Pourtant, lorsqu'on assigne la critique simultanée du sujet et de l'humanisme à la référence althusserienne – la plus décisive en ce qui concerne le champ de la pensée française d'après-guerre – il faut aussitôt rappeler que celle-ci a connu une formulation majeure de la problématique du sujet dans l'œuvre, certes extérieure à la philosophie,

⁹ Sur l'effet-de-moyenne, voire de domination-par-la-moyenne propre aux démocraties-marchés, voir G. Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs*, Paris, Exils, 1998, et plus récemment *Les animaux malades du consensus*, édition établie par C. Paoletti, Paris, Lignes, 2010. Pour Châtelet, dans l'idéologie dominante de nos sociétés, et dans la philosophie analytique qui la systématise, « il s'agit toujours de fantasmer [...] une attitude moyenne qui serait là et qui se donnerait dans toute l'évidence de sa clarté [...] tout cela, comme par hasard, s'articulant sur la force des marchés. Les marchés représentent en fait cette opinion moyenne, et toute tentative de s'en écarter [...] représente une espèce de scandale métaphysique par rapport à la moyenne » (« Entretien sur Herbert Marcuse », dans *Les animaux malades du consensus, op. cit.*, p. 213-214). L'Homme contemporain, dont l'idéologie dominante exalte la valeur absolue, est donc réduit au couplage désastreux entre « l'*homo oeconomicus* – le citoyen-Robinson, égoïste et rationnel, atome de prestations et de consommations, acharné à optimiser un *best-of* de biens et de service ; et l'*homo communicans*, le citoyen-thermostat, habitant-bulle d'un espace cyber-sympa, sans conflit ni confrontation sociale [...] ténia cybernétique perfusé d'*inputs* et vomissant des *outputs* » (« L'homme pour qui la résignation était ringarde. Relire Marcuse pour ne pas vivre comme des porcs », dans *Les animaux malades du consensus, op. cit.*, p. 231). Contre tout cela, Gilles Châtelet retrouve, par sa lecture de Marcuse, le sujet dans sa fonction de négativité : « Le négatif est ce qui embrase, ce qui fait prendre feu » (p. 212), et encore : « C'est ici qu'apparaît comme cruciale la question de l'histoire comme advenir, comme mobilité posée par Marcuse dans sa thèse sur Hegel [...] Refuser d'affronter le problème de la mobilité, c'est céder à ce que Hegel appelle le valet de soi-même, à son prosaïsme, à son inertie, à son horizon borné, rester crispé à la finitude [...] Penser la mobilité, c'est, selon Marcuse, capter toute la patience et le mordant de la pensée négative » (p. 229). La négativité comme mouvement interne du sujet est articulée ici à la subjectivité en tant que mobilité, auto-mouvement et auto-détermination, ce qui renvoie à l'idée, propre à la dialectique romantique, du sujet comme dynamisme vital. Nous suivons dans cet article la ré-appropriation par Alain Badiou d'une autre dialectique – formelle et hégélienne – qui articule la négativité moins au pouvoir d'auto-détermination du sujet qu'au clivage auquel l'assigne la position intenable de son inscription dans un système de places structurales : répétition du différend entre philosophie de la nature et dialectique de l'esprit, que Gilles Châtelet et Alain Badiou incarnent respectivement.

¹⁰ Sur cette notion voir M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. Il faudrait pouvoir montrer que la critique par Foucault du couplage entre l'homme comme donnée empirique et l'Homme comme source et fondement est strictement identique à la critique par Althusser de l'humanisme feuerbachien et marxiste.

de Jacques Lacan : référence décisive, explicite ou implicite, pour les trois auteurs mentionnés (Badiou, Rancière, Žižek).

Chez Lacan, nous trouvons une notion de « sujet » définitivement soustraite à l'emprise du doublet transcendantal où conspirent l'immédiateté brute de l'homme bio-psycho-sociologique et la triple fonction imaginaire du Principe. Ni homme ni fondement, et moins encore pouvoir fondamental de l'Homme, du point de vue de sa structure conceptuelle, le sujet lacanien n'est que le site des effets de l'inconscient (et de la pratique analytique) : il n'est donc que le lieu d'une *division* qui, de trouver dans le sujet de quoi s'articuler, ne pourrait cependant légitimer une positivation dudit sujet dont la fonction imaginaire de centrage se trouverait dès lors restaurée, assignant toute division aux effets secondaires d'une perte temporaire de soi. Le sujet lacanien, toujours-déjà divisé, est le site formel où les effets de cette division se déploient – bref, le sujet n'est jamais une identité, empirique ou bien transcendante, mais la contradiction en acte, le processus même du déploiement de la contradiction.

En introduisant le mot « contradiction », nous opérons un glissement, à partir du référentiel lacanien, d'où une notion non imaginaire du « sujet » se dégage, en direction de la deuxième source de la problématique actuelle du « sujet » dans le champ des théories de l'émancipation – à savoir Hegel. La dialectique de Hegel est précisément ce qu'on retrouve – je dirais : nécessairement – dès que l'on commence par interroger Lacan pour creuser les enjeux du sujet. Ce que Lacan apporte est l'idée d'une division originaire, par-delà toute représentation imaginaire d'une scission qui surviendrait lors de la perte d'une plénitude – piètre cliché d'innombrables mythes des origines. Du coup, il devient possible de penser le statut structural de la contradiction faisant barrage aux dérives téléologiques qu'implique sa définition en termes d'aliénation d'un Identique ou de scission d'un Entier. Le sujet n'est pas un fondement, mais l'articulation d'un dépl(o)ement d'effets, si bien que sa division interne est intrinsèque à sa définition même : le sujet est le lieu géométrique des effets de cette division – et rien d'autre.

On peut situer à partir de ces acquis – formalisme du sujet, contradiction originaire – et de leur rebondissement de Lacan à Hegel, l'entreprise inaugurale d'Alain Badiou dans sa *Théorie du sujet*. Dans ce livre de 1982, qui systématise une recherche entreprise dès le début des années 1970, la ré-appropriation d'une figure subjective par-delà sa mise à mort « structurale »-althussérienne est articulée à une problématique de la division interne de la *force* en « horlieu » et « esplace ». Selon A. Badiou, qui commente ici la *Logique* de Hegel,

il faut poser une scission constitutive : $A = (AAp)$. L'indice p renvoie à l'espace de placement P [...]. La donnée de A comme scindé sur lui-même en : - son être

pur, A ; - son être placé, Ap [...] est l'effet sur A de la contradiction entre son identité pure et l'espace structuré auquel il appartient, entre son être et le Tout. La dialectique divise A à partir de la contradiction entre A et P, entre l'existant et son lieu

si bien que « le vrai contradictoire initial de quelque chose A, ce n'est pas autre chose, ce n'est pas même lui placé Ap, non : le vrai contradictoire camouflé de A, c'est l'espace de placement P »¹¹. L'espace de placement sera donc nommé *esplace*, indiquant l'action de la structure sur l'élément qu'elle divise – ; le *horlieu* sera en revanche « le topologique a-structural », la force de l'élément A en tant qu'excédant sa propre dissolution par les lois d'une topique. Le sujet ne se situe qu'à partir de cette contradiction : « Toute force est ainsi, pour autant qu'elle se concentre et s'épure comme scission affirmative, une force subjective, et pour autant qu'elle est assignée à son lieu, structurée, esplacée, une force objective »¹². Le sujet surgit dans et par « le processus aléatoire » au travers duquel la force se purifie, se scinde d'avec soi-même en tant qu'homogène à l'esplace, en s'arrachant « à ce qui n'en persiste pas moins à lui fixer un site »¹³.

Mais quelles sont les raisons de cette ré-activation – inaugurée par A. Badiou dans son quasi-incunable –, de la problématique, à la fois formelle et dialectique, du Sujet ? On pourrait les formuler de la façon suivante : toute pratique d'émancipation a pour corrélat le surgissement d'un sujet au sens qu'on vient d'indiquer, en tant qu'une telle pratique ne se soutient que de la *division interne* d'un élément déterminé de la structure « sociale » et « politique ». La problématique du sujet est symptôme de l'impossibilité, pour ceux qui ont tiré des leçons de la « séquence rouge » de l'après-guerre, d'indiquer une identité sociale (la classe ouvrière) ou politique (le Parti) comme spontanément porteuse, dans sa détermination, d'un pouvoir d'émancipation. Le dehors et le dedans s'indistinguent, la *topologie* de la négation déterminée de l'ordre établi cesse de pouvoir se fonder sur une *topique* prédéfinie, si bien que le seul « porteur » de l'émancipation devient le *geste* par lequel une sortie de l'état de minorité s'amorce, est rattrapée, et insiste dans ses propres conséquences, sans pouvoir compter sur autre chose que « sur ses propres forces », selon l'expression de Mao Tsé-toung, c'est-à-dire sans territorialisation préalable des forces antagoniques au système des pouvoirs en place.

Or, seul le sujet de la philosophie classique allemande est apte à conceptualiser un tel geste, car ce sujet est construit par les philosophies postkantienne comme la pure forme d'un devenir-autonome, comme le site formel d'identification d'une procédure de

¹¹ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982 (rééd. 2008), p. 24-25.

¹² *Ibid.*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

dépassement de toute hétéronomie – hétéronomie qui est d'abord et surtout imposée par les conditions d'existence desdites procédures, si bien que toute émancipation, par laquelle le sujet advient, ne pourra qu'être d'abord émancipation vis-à-vis des conditions mêmes dans lesquelles le sujet est pris d'emblée. Pour reprendre le calembour spéculatif bien connu : le sujet ne peut advenir comme Inconditionné (*Unbedingt*) qu'en défaisant les conditions (*Bedingungen*) qui le réduisent à une chose (*Ding*) – conditions qui sont *ses propres conditions*, celles qui sont données d'abord comme intrinsèques à la mise en place des procédures du devenir-sujet. D'où la division nécessaire du sujet, qui ne peut être sujet qu'en se divisant soi-même par un mouvement de destruction de ses propres conditions immédiates – en réalité toujours-déjà médiatisées par l'Ordre établi dans le champ duquel le sujet doit d'abord se présenter tout en s'y soustrayant. En ce sens, le sujet n'est plus fondement ni principe ni origine, mais *exception* – exception qui se manifeste comme division interne détruisant la couche imaginaire de l'auto-identité d'un élément de l'ordre établi, comme négativité et contradiction internes de l'identité à soi d'un élément¹⁴.

Pourtant, déjà pendant l'âge d'or du marxisme, dans de nombreuses démarches s'inspirant d'un marxisme « hégélien », la constitution du sujet s'articulait à une problématique humaniste, réduisant l'advenir du sujet par sa propre division à la restauration d'une essence humaine que les conditions données occulteraient, tout en lui restant extérieures. L'avènement du sujet, selon ce schéma idéaliste, coïnciderait avec la *restitutio in integro* du Fondement – la sortie de l'état de minorité, n'impliquant dès lors aucune destruction que le sujet devrait exercer contre lui-même, aucune négativité interne, étant elle-même réduite à une éthique humanitaire aux allures platement spiritualistes. Comment éviter que la problématique contemporaine du sujet – issue d'une disjonction inévitable entre les pratiques d'émancipation et toute figure socio-politique déterminée à l'avance – s'enlise dans le générique de l'« émancipation humaine » ? Ici, le concept central est celui de négativité, voire de destruction. La négativité devrait être comprise comme le processus par lequel le sujet se construit en

¹⁴ Alain Badiou ne cède pas, aujourd'hui, sur cette figure, hégélienne et lacanienne à la fois, de la dialectique : « Ce que Lacan voulait signifier par "extime" : à la fois intime et extérieur [est] le noyau de la dialectique. Chez Hegel, par exemple, la négation d'une chose est immanente à cette chose, mais en même temps la dépasse. Le noyau de la dialectique, c'est ce statut de la négation, comme un opérateur qui sépare et inclut à la fois » (A. Badiou, *La philosophie et l'événement*, entretiens avec Fabien Tarby, Paris, Germina, 2010, p. 147). Cette division interne de la « chose » permet de penser « la possibilité que quelque chose survienne qui ne se laisse prévoir, ni calculer, ni réincorporer à partir de l'état de choses existant » (p. 144), sans pour autant relever d'une transcendance extra-mondaine, mais en négation interne d'un élément du monde qui y figure par conséquent comme exception : « La catégorie d'exception est une catégorie dialectique, la pensée de l'exception ayant toujours lieu sur deux versants contradictoires. Il faut penser une exception comme une négation, puisqu'elle n'est pas réductible à ce qui est ordinaire, mais il faut aussi ne pas la penser comme miracle » (p. 146).

faisant le vide de toute détermination qui marquerait son appartenance au champ de sa propre minorité – y compris les déterminations imaginairement attribuées à l'essence humaine « authentique ».

La leçon de notre détour chinois est la suivante : l'essence humaine à laquelle le sujet serait censé se conformer n'est que le support de toutes les aliénations dont se soutient l'assujettissement à l'« espace ». Ce détour hétérotopique nous suggère que la dimension peut-être la plus cruciale de ce sujet que nous cherchons à déterminer pourrait bien être celle, littéralement in-humaine et intraitable, du vide par lequel doit passer, à un moment ou à un autre de son processus, la destruction de ce qui est, en nous-mêmes, condition de notre propre état de minoration. La référence à la pensée de la Chine n'est pas gratuite : on retrouve, dans cette notion de « faire le vide », une idée cruciale de la Révolution culturelle selon laquelle « il faut être à la fois l'archer et la cible » – de quoi s'interroger finalement sur le rôle de l'expérience maoïste dans la réactivation du sujet chez plusieurs philosophes contemporains.

Les discours apparus autour de la Révolution Culturelle, et en général du communisme chinois, manifestent un *excès* de la pratique par rapport aux assises du marxisme traditionnel trouvant leur codification dans l'orthodoxie théorique en vigueur depuis les années 1930, et qui assignent la critique pratique des rapports capitalistes aux réalités sociologiques ou politiques de la Classe ouvrière et du Parti révolutionnaire. Sans remettre ouvertement en question ces postulats, le discours chinois a consisté à investir politiquement l'épaisseur muette et anonyme d'appareils et d'agencements de gestes, discours, rituels, etc. qui informe les conduites et les pensées des individus, où s'articulent les élaborations imaginaires et les conditions réelles d'existence, la reproduction de la vie matérielle et les formes symboliques de la culture, l'organisation de l'« échange organique » entre société et nature et les rapports de pouvoir, la production et la transmission du savoir et la formation des rôles et des hiérarchies propres à une société donnée. Les lignes qui suivent de S. Zizek me semblent résumer parfaitement les enjeux de cette problématique, et indiquer d'une façon très précise son lien à la notion philosophique du « sujet » postkantien :

Dans une révolution radicale, les gens ne se contentent pas de « réaliser leurs vieux rêves » (d'émancipation, etc.) ; il leur faut plutôt réinventer leurs manières mêmes de rêver [...]. Là réside la nécessité de la Révolution Culturelle clairement comprise par Mao : comme Herbert Marcuse l'a dit dans une [merveilleuse formule circulaire], la liberté (des contraintes idéologiques, du mode prédominant de rêver) est la condition de la libération. En d'autres termes, si nous nous contentons de changer la réalité pour réaliser nos rêves sans changer ces rêves eux-mêmes, nous régresserons tôt ou tard à la vieille

réalité. Il y a ici à l'œuvre une « position de présupposition hégélienne » : le difficile travail de libération forme rétroactivement sa propre présupposition.¹⁵

C'est pourquoi les discours produits au cours de la Révolution Culturelle fonctionnent explicitement comme des *machines à interpeller* dont la tâche est d'appeler à une *décision* militante destinée à soutenir – comme un point d'Archimède – l'entreprise titanesque de transformation des assises mentales et comportementales les plus invisibles et les plus tenaces. Les énoncés produits dans et par la Révolution Culturelle ont pour fonction la mise en place d'une sorte de « théâtre » dont l'effet consiste à arracher les sujets à leur passivité, à leur adhésion immédiate aux habitudes et aux conduites traditionnelles. Ces pratiques politico-idéologiques visent la subjectivation en tant qu'espace de la pure possibilité du positionnement subjectif en tant que corrélat, ou porteur, d'une réalité cohérente et structurée. Il s'agit précisément, pour une certaine idée de la « révolution », ou tout simplement de la politique d'émancipation, de dé-objectiver cette objectivité, de déstabiliser ces relations passives à toute présupposition objective-mondaine, afin de re-investir politiquement la détermination de la réalité elle-même. Le Sujet que plusieurs démarches philosophiques contemporaines ont thématiqué est le site formel des pratiques qui incarnent cette dé-objectivation, dont le communisme chinois a représenté une tentative à l'échelle de vastes masses, dans un cadre toujours dominé par le modèle stalinien et tiers-internationaliste du communisme.

Reste ouverte la question de ce qui viendrait *après* la dés-objectivation. À la négativité absolue de ce sujet qui, à l'instar du Baron de Münchhausen, se rend libre par sa propre liberté présupposée, ne peut que suivre, sous peine d'un échec catastrophique, l'établissement d'une nouvelle « réalité », d'un nouvel ordre de positivités. Or, ce moment de positivation s'est avéré, dans l'expérience historique du communisme du XX^e siècle, ineffectuable ; les inventions institutionnelles de la Révolution Culturelle, pour ne mentionner que cette séquence cruciale, n'ont pas réussi à « faire prise »¹⁶. Sur ce point précis, J. Rancière a développé une réflexion très lucide sur les difficultés

¹⁵ S. Zizek, « Mao Tsé-toung, seigneur marxiste du désordre », dans S. Zizek présente *Mao : de la pratique et de la contradiction (avec une lettre d'A. Badiou et une réponse de S. Zizek)*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 44.

¹⁶ Selon l'analyse d'A. Badiou, « les inventions politiques, qui ont donné à la séquence son allure révolutionnaire, n'ont pu se déployer que comme débordements [...]. Du coup, ces inventions ont toujours été localisées et singulières, elles n'ont pu réellement devenir des propositions stratégiques et reproductibles » (A. Badiou, « La révolution culturelle : la dernière révolution ? », dans A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009, p. 97-98).

que rencontre l'acte de dé-objectivation (dont la ré-orientation subjective se soutient) à déployer dans une durée ses propres effets de déstabilisation de tout ordre social :

L'émancipation [...] est une forme d'action qui peut se transmettre à l'infini, d'individu à individu. En cela elle s'oppose strictement à la logique des corps sociaux [...]. N'importe qui peut s'émanciper et émanciper d'autres personnes, et l'on peut imaginer l'humanité entière faite d'individus émancipés. Mais une société ne peut pas être émancipée [car] la temporalité de l'émancipation – la temporalité de l'exploration du pouvoir intellectuel collectif – [ne saurait] coïncider avec l'emploi du temps d'une société organisée donnant à chacun et chacune sa place et sa fonction¹⁷.

Si l'objectivation du Chaos dans les relations sociales finit par détruire sa fonction critique et son pouvoir de « réserve », il n'en reste pas moins que, d'hypostasier la contradiction en la figeant dans la contemplation de la régression à l'indistinct, on finit par nourrir l'horreur conformiste vis-à-vis de toute rencontre traumatique avec la contingence de l'ordre établi. Comment contrecarrer la dérive de la soustraction en direction de la contemplation horrifiée ou morbide de la confusion si la soustraction ne peut aucunement se socialiser ? Il ne faut pas oublier que, dans la fable chinoise, c'est Houen-touen lui-même qui cherche à établir un contact avec le monde des hommes et des choses, donc à s'aliéner dans un ordre : sa mort est le résultat final d'une exposition au danger de récupération par l'ordre établi qui est d'abord assumée par Chaos lui-même. La raison de cette volonté de communication, de mise-en-commun, reste, chez Tchouang-tseu, mystérieuse. Mais elle n'est pas plus mystérieuse que le retour périlleux du prisonnier qui est sorti de la caverne et a contemplé le soleil des Idées. Pourquoi le sujet, soustrait à l'ordre établi, garde-t-il une tension, une tendance, qui le pousse à faire de sa propre soustraction le point d'appui pour la formation d'une communauté, d'un commun, par-delà les formes données de l'assujettissement ? Tout se passe comme si l'émancipation ne pouvait qu'impliquer une généralisation virtuellement infinie du geste premier qui a ébranlé l'ordre existant.¹⁸ Ce qui se formule aussi de la manière suivante : il n'est d'émancipation que

¹⁷ J. Rancière, « Communistes sans communisme ? », dans Collectif, *L'Idée du communisme*, Lignes, Paris, 2010, p. 233-234.

¹⁸ A. Badiou a récemment retrouvé cette problématique platonicienne : « [Platon] affirme qu'il faudra forcer les philosophes à se faire politiques et pédagogues. Quand on les aura amenés à l'Idée du Bien, ils n'auront qu'une idée, c'est d'y rester ! Cette nécessité de transmettre, qui vient du dehors de l'expérience même de la vérité, est pour Platon une exigence sociale et politique. Il faut que cette expérience puisse être partagée [...] Si l'on ne transmet pas, on laisse les gens sous l'empire des opinions dominantes. Il faut donc "corrompre" la jeunesse, au sens qui était celui de Socrate, c'est-à-dire lui transmettre les moyens de ne pas être asservie aux opinions dominantes » (A. Badiou, *La*

sur la base de l'égalité. L'égalité est le présupposé, et non le but, de l'émancipation dans la mesure où ce n'est que par elle que la rupture soustractive peut échapper à la tentation de demeurer dans le pur négatif. C'est pourquoi l'égalité se représente régulièrement comme intrinsèque à toute procédure de destruction des hiérarchies et des rôles – forcément inégalitaires – dont les sociétés vivent.

Le problème se pose, par conséquent, de ne pas réduire l'émancipation à la suture entre l'égalité et la massivité d'un Ordre – à une communauté prolétarienne, un État du peuple entier voire un État commercial fermé ; cette dérive représente une éventualité impossible à éliminer d'avance, tout comme l'exception peut toujours se suturer à l'autosuffisance du négatif, au nihilisme autodestructeur décadent ou « terroriste ». Si l'émancipation ne vit que dans les solutions fournies à cette articulation instable entre l'intraitable de l'exception et l'indestructible de l'égalité, on en conclura qu'il n'y a de sujet véritable que comme site de l'effectuation « en conjoncture » de telles solutions.

Andrea Cavazzini est post-doctorant à l'Université de Liège (Service de Philosophie Morale et Politique) et membre du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM). Ses travaux portent en particulier sur l'histoire du marxisme au XXème siècle (en particulier en Italie) et sur l'histoire des sciences. Parmi ses publications : *Le sujet et l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste* (Reims, Le Clou dans le Fer, 2010) ; *Signes formes gestes. Études sur les régimes symboliques des sciences* (Paris, Hermann, 2012). Il a coordonné le deuxième numéro des *Cahiers du GRM, La Séquence rouge italienne*.

philosophie et l'événement, p. 140). La question se pose de la possibilité de penser une émancipation dont la transmission et le partage ne seraient pas des exigences extérieures, mais au contraire des éléments essentiels de l'émancipation elle-même. Que la vérité soit immédiatement commune à tous les hommes, et que donc sa mise-en-commun soit inséparable de son statut de vérité est une idée qui se retrouve chez un conteur d'histoires bien différent de Tchouang-tseu, mais aussi subtil que le maître chinois : « L'indestructible est un ; chaque homme l'est individuellement et en même temps il est commun à tous, d'où cet indissoluble lien entre les hommes, qui est sans exemple » (F. Kafka, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, traduit et présenté par Bernard Pautrat, Paris, Rivages, 2001, p. 57). Kafka a également articulé l'idée selon laquelle cet indestructible ne se révèle que lors du dépassement du « monde sensible », qui n'a « affaire qu'à la possession » (p. 52) : « Qui renonce au monde doit aimer tous les hommes, car il renonce aussi à leur monde. Il commence donc à soupçonner la véritable essence humaine, que l'on ne peut qu'aimer, pourvu qu'on soit à sa hauteur » (p. 53). Ici, la corrélation immédiate et presque involontaire entre la destruction de ce qui, du monde, fait obstacle à la vérité, et la mise en commun immédiate de la vérité, est clairement articulée. La question se poserait de savoir si une telle position serait tenable sans le recours à une idée d'« essence humaine » dont l'origine théologique n'est que trop patente.