

PHILO - FICTIONS
LA REVUE DES NON-PHILOSOPHIES

Clandestinité, une ouverture

N° 1, 2009

Philo-fictions, la revue des non-philosophies

L'affirmation de la philosophie oscille toujours entre sa mort et sa survie, son excès et sa rareté, son pluriel et sa singularité, sa médiatisation et son absolutisation, comme si elle ne savait exister que dans l'enclos de ces dualités harassantes ? Les rares nouvelles propositions qui apparaissent sont encore des répétitions et des défenses doctrinales de positions. *Philo-fictions* prend le risque d'une autre ambition, la déclare sans ignorer sa difficulté de réalisation, *placer la philosophie sous la triple condition de l'invention, de la découverte et même du pari*. Ici encore il faut, pour les dérèglementations et les utopies auxquelles nous aspirons, des principes nécessaires d'ordre, des règles, une nouvelle conception de la création et du déplacement des paramètres.

Sous le titre de non-philosophie, d'anti-philosophie, de sans-philosophie, voire de pop-philosophie, certaines de leurs conditions négatives ont été déjà fixées, certains de leurs codes les plus lourds identifiés, certaines tentatives ont été faites. Il reste à qui le voudra à proposer de nouvelles décisions. Il ne s'agit pas nécessairement de nouvelles grandes philosophies à visée hégémonique, mais au moins de textes qui pourraient être dits globalement « non-standard ». Par définition nous ne savons ce que nous pouvons attendre de nous-mêmes.

François Laruelle

Revue publiée par l'ONPhI :
« Organisation Non-Philosophique Internationale »

Rédactrice en chef : Anne-Françoise Schmid
Directeur de la publication : Jean-Baptiste Dussert

Comité de rédaction :

Alessandro Bertocchi, Mariane Borie, Etienne Brouzes, Marc Develey, Jean-Baptiste Dussert, Christelle Furlon, Gilbert Kieffer, François Laruelle, Sylvain Létoffé, Xavier Pavie, Sylvain Tousseul.

Comité scientifique :

Jean-Yves Béziau (*Université de Fortaleza*), Raymond Brassier (*Université de Beyrouth*), Kuo-Hsien Chang (*Université de Taiwan*), Erik Del Bufalo (*Université Centrale de Caracas*), Danilo Di Manno de Almeida (*Université Méthodiste de São Paulo*), Katerina Kolosova (*Université de Skopje*), John Mullarkey (*Université de Dundee*), Sathya Rao (*Université de l'Alberta*), Gérard Wormser (*École Normale Supérieure de Lyon*).

Couverture : Gilbert Kieffer

Conception : Étienne Brouzes

Prix du numéro : 12 €

Version électronique : 5 €

Informations, contacts :

Adresse : 33, rue de fontarabie, 75020 Paris
philo-fictions@onphi.org
<http://www.philo-fictions.com>

Dépôt légal : Avril 2009

Imprimé en France par
Isiprint, 68-70 rue des pyrénées, 75020 Paris

ISSN (print edition) : en cours

ISSN (electronic edition) : en cours

P H I L O - F I C T I O N S

LA REVUE DES NON-PHILOSOPHIES

Clandestinité, une ouverture

N ° 1, 2009

Éditorial

Les philo-fictions inaugurent un nouveau genre. Ce genre n'est pourtant pas littéraire, bien que la science-fiction nous inspire sans doute, car nous ne faisons qu'appliquer la même méthode. Le roman d'anticipation spéculé en effet sur un progrès possible, et sur les changements qu'introduiraient dans la réalité certaines avancées techniques. Or, ces histoires, qui livrent volontiers une morale philosophique, sont en fait fondées sur une conception unitaire, et donc métaphysique, de la science. Certes, l'imagination des écrivains reste libre, mais elle est déterminée par l'état actuel des connaissances et des procédés, par les potentialités qu'ils recèlent, et par la conviction que ces changements matériels bouleversent profondément l'existence et le récit. Leur latitude se limite donc à fixer le développement des connaissances à un certain stade, pour envisager ensuite l'incidence qu'elles auraient sur l'humanité, l'éloignant plus ou moins de l'utopie.

La philo-fiction ne peut suivre la même voie, car, non seulement la philosophie reste étrangère au progrès tel qu'il anime les sciences, mais encore son influence sur l'homme n'est pas technique. Certes, les philosophes examinent la science et les techniques, formant des disciplines telles que l'épistémologie et la technologie, développant des critiques de la cybernétique et de la technocratie, mais leur réflexion se restreint de ce fait à l'usage politique du progrès. Ainsi la fiction n'est-elle admise dans leurs discours que si elle leur permet de camper une situation qui suscite ou valide une critique contemporaine.

Notre travail sera donc toujours dominé par cette triade que forment la science, la fiction et la philosophie, triade qui produit deux rapports bilatéraux, soit quatre combinaisons au total. La science-fiction conjecture le progrès technique et ses conséquences dans le simple dessein d'émanciper l'imaginaire du passé et du présent. Mais, elle ne cherche pas, le plus souvent, à nous projeter juste dans un futur proche, que prédéterminerait encore notre histoire et notre actualité ; elle s'efforce de rompre radicalement avec cette nécessité de dernière instance, pour ouvrir l'imaginaire et la raison à une contingence absolue ; aussi la philosophie s'empare-t-elle quelquefois de ce procédé pour universaliser une réflexion sur la technique et la politique, pour le plus souvent critiquer ce que la science rendrait possible, pour mettre en garde contre des risques.

À l'inverse, la science et la philosophie pures restent pourtant réfractaires à la fiction, si ce n'est sous la forme, pour cette dernière, de l'allégorie qui explicite et popularise ses théories. La philo-fiction n'est donc pas une philosophie qui utilise la fiction pour se faire comprendre ou un récit qui entend justifier un système, l'un et l'autre procédés se rejoignant sans cesse. Il s'agit pour nous, en partant de questions ou de thèmes précis, comme *La clandestinité* pour ce premier numéro, de réfléchir aux systèmes philosophiques qu'ils pourraient inspirer. Nous sommes convaincus que tout n'a pas déjà été dit, écrit, et qu'il est possible, au sein, en marge ou à l'extérieur de la philosophie, de penser autrement.

Conformément au titre de notre publication, la différence par rapport aux autres revues tiendra donc dans notre volonté de nous affranchir des écoles et des systèmes préexistants. Cela ne consistera pas à récuser la culture philosophique, qui est nécessaire à l'intelligence des problèmes fondamentaux, mais à en développer un certain usage, afin que, sous les auspices de la non-philosophie, naisse en nous une réflexion moins académique, une pensée des plus audacieuses.

Jean-Baptiste Dussert

Vers une esthétique clandestine

Étienne BROUZES

Résumé

Ce travail expose sept axiomes pour une esthétique clandestine à venir, entendue comme transformation de l'esthétique philosophique selon l'Un non-philosophique. Philo-fiction, pour l'Utopie et le Monde ; nous introduisons le postulat d'Identité (de l')Impossible en regard du Réel forclos. Il s'agit ici, de faire valoir l'invention et l'hésitation créatrices comme fondements du Salut de l'Homme, de toute éternité. Ce discours est donc également eschatologique.

Abstract

This paper outlines seven axioms for an underground aesthetics to come, understood as conversion of philosophical aesthetics, according to the non-philosophical One.

Philo-Fiction, for Utopia and the World.

We are introducing the postulate of Identity of the Impossible with the Barred Real opposite.

Here, it deals with enhancing creative invention and hesitancy as roots of Human Salvation for ever.

This discourse, of course, is eschatological as well.

Mots clés : Esthétique, Clandestine, Identité, Hésitation, Invention.

« Le désastre ruine tout en laissant tout en l'état. »¹

§ 1 : La solution non-esthétique que l'on va tenter d'esquisser ici est la description de ce dont une œuvre est « manifestation » : l'Invention (de l') Impossible (que l'on écrira aussi Un-possible ou //). Cette solution ne s'annonce pas comme vérité absolue du fait artistique mais comme vérité-sans-solution, comme évidence : ni en-deçà ou au-delà, plutôt Autre-que le système formé par le Vrai et le Non-Vrai.

§ 2 : L'évidence vide comme transformation des rapports de la contingence à la nécessité, nous y reviendrons. Ce que chaque œuvre révèle c'est qu'il y a un (r)apport entre l'Un-possible et ce qui relève de la pensée-langue. Bien que l'on tienne pour acquis la forclusion du Réel, au langage comme à la pensée, — Réel radicalement séparé — il nous faut admettre que l'immanence radicale a bien une certaine forme d'agir à peine dissimulée ou cachée dans la création artistique.

§ 3 : C'est donc sans accès possible au Réel mais à l'occasion de la manifestation d'œuvres et de théories rendues non-suffisantes que l'on pourra transformer le Tout (la philosophie comme forme unitaire du Monde), rompre avec la structure circulaire de la philosophie et sa prétention suffisante, avec sa boulimie passéiste. Le trans- dans la transformation c'est l'agir (du) Futur. Ou la « futuralité » de cette science à élaborer.

§ 4 : Précisons. Le Réel est indifférent au Possible tout autant qu'à l'Impossible, pourtant l'Un-possible sous-vient du Réel. La création pure — ou non-agir de l'immanence — unilatérale et radicale fait symptôme jusque que dans le Monde. Peut-on penser un discours adéquat à la « nature » immanente du Réel, un discours qui ne refasse pas du Réel un sujet ? Un discours qui ne donne pas d'emblée le primat au Monde pour ensuite chercher à l'abolir ou à l'intégrer éternellement ? Un discours qui puisse rendre compréhensible le phénomène artistique *toutes formes confondues* ? Un discours que l'on pourra dire scientifique mais aussi eschatologique ?

§ 5 : Quel est donc ce sujet particulier au discours messianique, à l'œuvre Un-possible, inconnu de la philosophie, qui n'est pas de ce Monde mais l'accompagne toujours et une fois chaque fois le transforme ?

Quel est le savoir qui fait la faiblesse, la finitude de ce « sujet » Un-capable qui reste si souvent caché ?

§ 6 : C'est celui du Clandestin dans la pensée-art. Étranger au Logos qui pourtant se révèle comme condition de possibilité de l'Utopie autant que du Monde. Celui qui donne la philosophie sous condition non-suffisante. Le Clandestin n'est pas seulement oublié ou refoulé par la philosophie, il est aussi vide de toutes déterminations, donc pas un sujet philosophique qui pourrait recevoir des attributs. Il est Identité Résistante au Monde. Ce sera le premier axiome pour une Esthétique Clandestine à venir.

§ 7 : L'Esthétique Clandestine ne cherche pas à élaborer un nouveau système des Beaux Arts, toujours hiérarchique et postulant l'existence d'une nature universelle et transcendante de l'art, se débattant toujours dans des dualités du type : Beau / Laid, Vrai / Non-Vrai, Authentique / Imité ou encore Reproduit. Pas non plus un nouveau point de vue de la philosophie sur l'esthétique ou une nouvelle esthétique philosophique. L'Esthétique Clandestine est une science valant pour le non-agir du Clandestin.

§ 8 : Au contraire du sujet philosophique qui se présente toujours finalement divisé, le Clandestin non seulement dissout, selon son Vécu-en-immanence, Vécu-Un, les amphibologies produites par l'esthétique philosophique (et autres mondanités) mais peut opérer des transformations du Tout par les moyens de la science et de l'art unis en-dernière-instance : soit des philo-fictions. Ce sera là notre second axiome pour une Esthétique Clandestine future.

§ 9 : L'Esthétique Clandestine opère une coupure unilatérale entre le Clandestin et le Tout (pas vraiment construit ou déconstruit mais 1) à l'occasion des systèmes esthétiques et 2) selon l'Un-possible). Le Tout philosophable, auto-totalisation de la philosophie peut être déterminé en-dernière-instance par l'Homme-en-personne. Cette détermination est donc aussi une transformation, le tors minimal fait au Monde par l'Un-possible.

§ 10 : Le Clandestin, cet Autre-que ou (non-)Un, étant sans rapport, peut déterminer les (r)apports de l'esthétique et de la science. Déterminer un nouvel usage de l'esthétique selon l'Homme entendu comme Résistance et force faible, en lutte avec le Monde mais justement pour l'Utopie ; usage en sus mais hors prix, sans plus-value, en suspension dirait-on.

§ 11 : L'Homme en tant que Clandestin ne se justifie pas. Ni ne cherche à être reconnu ou identifié. Il se sait Étranger au Monde. Voilà qui sera notre troisième axiome. L'évidence non-philosophique c'est que l'Un n'a pas besoin de se montrer ni d'être démontré. Il tolère cependant d'être cloné sous le nom du Clandestin qui, lui, est capable d'affect et peut se montrer *à sa guise*.

§ 12 : Reprenons. L'affect esthétique est un affect (de) soi, immanence radicale. Sa beauté tient de la présence simultanée du Vécu-Un et des supports ou moyens, occasionnels, de l'œuvre ; c'est une affinité improbable et contingente de l'affect (de) soi et du Monde, une alliance *traumatique*. C'est cet accord ou réconciliation qui permet de parler selon l'immanence et sous les conditions de la forclusion du Réel. Cet affect ne peut être soumis à la question de son émergence, il faut le comprendre comme *a priori* de toute expérience esthétique possible. Il rendra possible la transformation du Monde et de l'esthétique pour la création artistique et en définitive l'Homme.

§ 13 : Le Vécu-Un, affect en-dernière-instance, si une œuvre se présente, est une émotion-de-beauté, véritable affect immédiat, indépendant, antérieur aux causes techniques et aux déterminations stylistiques ou matérielles de l'œuvre, plus antérieur que la vie même, Vécusans-vie, un sentir non sensible qui n'est pas déterminé par la sensibilité. Ce vécu est affect-Un, ni intériorité ni matérialité ; il garde son identité et donc ne s'aliène pas dans le monde, les théories esthétiques, ou même les œuvres. Il n'y a plus d'auto-position de l'esthétique qui ne peut plus prétendre pouvoir co-déterminer l'œuvre par effet de retour ou plutôt de revers.

§ 14 : L'Esthétique Clandestine est conciliation, sans médiation des opposés, des deux termes de la dyade Clandestin / Monde : finalement c'est un accord quasi-magique (une magie noire sans doute), sans système et sans rapport de toute façon. Tel est notre quatrième axiome.

Ce non-rapport est dans le même moment déplacement et inversion des déterminations mondaines de l'esthétique philosophique. L'Esthétique Clandestine postule une égalité-sans-rapport plutôt qu'un rapport de force ou forcé, qu'une lutte interne philosophique. Une équivalence *a priori* des différences qui permet un apport unilatéral pour la pensée artistique.

§ 15 : L'artiste renonce à la vérité comme totalité pleine et cohérente ou absolue et aboutit au fragmentaire, au chaotique, à l'indécision radicale. Ce chaos n'est d'ailleurs pas infini, il est limité par le matériau que sont devenues l'esthétique et la philosophie. Chaos qui est donc une certaine

forme d'universalité mais pas une totalité. Le savoir — cette solution-sans-problème — qui fonde l'Esthétique Clandestine est « générique », ni universel ni particulier. L'Un-certitude (d'ailleurs on n'est pas *dans* la certitude, *dans* l'immanence honteuse qui se cache), l'hésitation non-décisionnelle, uchronique et utopique, vue-en-Un ou mise à jour par l'Esthétique Clandestine constitue la « forme *a priori* » de la fiction et de la création. Cinquième axiome.

§ 16 : L'œuvre, à l'instar de l'Homme-en-personne, est indifférente à la réussite et à l'échec, au sens et au non-sens, au vrai et au non-vrai, à toute spéculation mondaine. C'est plus qu'un effet de l'affinité de l'art et de l'Homme. Et cela se comprend aisément dès lors que l'on cesse de vouloir évaluer l'œuvre en usant des transcendants de l'esthétique philosophique, d'essayer de lui donner une place dans un système ou dans une classification des œuvres qui reste toujours, mais à des degrés divers, hiérarchique.

§ 17 : L'art n'a pas de critère en-soi ni besoin de preuve, de la même façon que l'Homme et le Réel. L'œuvre est affect (de) soi de part en part, un multiple-sans-continuité, c'est-à-dire un chaos. Cependant cette multiplicité ne résulte pas d'une division ou d'une opération de l'Un. Agir-sans-réagir, l'œuvre du Clandestin vient de nulle-part et ne cherche pas non plus une hypothétique place qu'elle aurait quittée ; elle ne peut qu'errer dans le Dédale et Musée du Monde fossilisés.

§ 18 : De la contingence à la nécessité : l'Identité (d')Invention pour solution. Comment de la contingence chaotique peut-il se dégager un savoir nécessaire et générique qui s'ignore ? Très simplement. Puisque la contradiction n'est qu'apparente, n'est qu'une nouvelle hallucination philosophique, l'Identité (de)l'Invention est Identité (d')Hésitation (ou Un-certitude unilatérale) par son bord réel et nécessité par celui transcendantal : vrai-sans-vérité ; sixième axiome. On ne tourne plus dans la dualité contingence / nécessité avec toujours pour horizon la prétention au Vrai (ou à l'Authentique, etc.).

§ 19 : De même que l'art, entendu comme affect-Un (par son bord immanent qui n'est même pas premier), ne s'enseigne pas, l'œuvre seulement comprise « comme » expression (de) l'Un, du non-agir de l'Homme-en-personne, ne se transmet pas. Ainsi, on ne cherchera pas non plus un début ou une fin à l'art. Par hypothèse, on peut penser que la création, l'invention accompagneront toujours l'Homme.

§ 20 : Conclusion provisoire : l'Esthétique Clandestine peut être une pratique qui ne soit plus philosophique (ni esthétique philosophique ni philosophie esthétique) mais identiquement scientifique et artistique, non pas à la marge de la philosophie mais à la limite d'un unique bord (du) Réel solitaire et silencieux.

§ 21 : Finalement : septième axiome, l'Esthétique Clandestine sera une pensée selon l'Un, ultimatum pour la paix par l'art, sommation pour une nouvelle distribution de l'art et de la philosophie dans la fiction. Résolution de l'invention non seulement comprise comme hésitation. L'Identité (d')Hésitation vue, en avant-première, pour le salut du Dernier Homme.

La Résistance est première, l'Identité (d')Invention est avant-première.

1. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p.1.

Clandestin sous le soleil

L'homme hors du politiquement in/correct de la
suffisance libérale

Erik DEL BUFALO¹

Resumé

Dans ce texte, on analyse les amphibologies libérales de la polémique dans les démocraties qui vont du « débatisme » ou « philosophisme » jusqu'au Principe de Vexation Suffisante. On propose ensuite un autre sens de la polémique sous une forme non-philosophique.

Abstract

In this paper we reckon the liberal amphibologies of political arguing in the liberal democracies. They go from debatism or philosophism to a Principle of Sufficient Vexation. We then propose another direction to the political arguing in a non-philosophical outline

Mot clés : De Maistre, Censure, Polémique, Philosophisme.

Le professeur James Watson, prix Nobel et pionnier de la découverte de l'ADN, a fait récemment l'objet de la critique la plus tenace à Londres pour ses considérations sur la génétique, voire sur une certaine anthropologie suspecte. Il a soutenu que les Africains étaient moins intelligents que leurs « semblables » Européens. Cette opinion a eu comme conséquence immédiate la suspension d'une de ses conférences scientifiques par le *Science Museum* londonien qui a affirmé que le Dr. Watson « est allé au-delà du point de débat acceptable » (*beyond the point of acceptable debate*)².

Au-delà du point de débat acceptable : la limite morale de la philosophie

La langue de bois est aussi une langue. Cela n'empêche pas qu'une certaine rectitude politique ou qu'un discours politiquement correct (PC) soit une façon efficace d'interdire de parler. En France, la loi Gayssot, du 13 juillet 1990, accompli remarquablement ce paradoxe. « Discuter » sur une vérité touchant ce qui est établi légalement comme « *crime contre l'humanité* » est aussi un crime que l'on ne peut plus discuter à son tour. Néanmoins, la persécution pénale d'un type particulier d'opinion est plutôt une exception à l'acceptation planétaire des opinions, ne fût-ce qu'à l'insu d'une présumée tolérance égalitaire et ubiquitaire.

Un sujet politique peut devenir clandestin dans un contexte de conspiration, complot, subversion, cabale, intrigue contre un certain état de légalité, mais aussi, il le peut par choix, comme dans le cas des sociétés secrètes dont l'existence n'est d'ailleurs pas forcément illégale. Dans ce dernier cas, le problème n'est pas formellement – au moins au premier abord – la légalité, mais l'opinion prépondérante dans une communauté. Or, dans un système « pluriel », comme la démocratie libérale, où rien n'est censé être plus fourmillant que les opinions, si clandestinité de pensée il y a, c'est donc en rapport à l'essence de l'opinion elle-même et non plus en relation à une opinion dominante particulière. Dans cette dernière éventualité il s'agit plutôt de secret que d'hérésie, même si, en dernier ressort, tout secret est une hérésie par décision, plutôt que par anathémisation. Le recours à la multiplication de l'opinion, dans le sens où tout doit être susceptible d'une opinion moralement acceptable, est un phénomène qui constitue la limite d'une régression infinie, ainsi que le symptôme

d'une amphibologie fondamentale. En effet, dès qu'il n'y a plus d'anathème, l'hérésie est impossible aux yeux du pouvoir temporel du monde. Elle devient seulement possible du point de vue de la liberté des sujets qui réclament le droit à l'hérésie.

Au-delà de la loi Gayssot, laquelle seulement interdit un type de militance politique et d'examen historique très spécifiques, l'*exclusion communicative* des énoncés et des discours advient, non plus par la loi, mais par la relativisation nihiliste d'une position politique donnée. L'origine de cette fragmentation, voire partition – soit en parties, soit en partis – de la vérité politique, dans le « débatisme » bourgeois – la bourgeoisie étant le classicisme de toutes les classes – n'est qu'une Décision philosophique qui tend à favoriser la « mort de la philosophie » dans le *relativisme absolu* des solutions politiques. De ce relativisme nous dégageons un *principe de vexation suffisante* qui s'annonce, sans se réclamer ou faire les preuves d'un talent purement philosophique, comme l'ordre ultime d'un prétendu consensus social auto-proclamé par la métaphysique libérale.

Dans ce *consensus sui*, dans ce système minimal des vérités relatives, le maximum de l'opinion *doxomorphique* se produit sur le plan du « débat », en tant que norme, ou plutôt canon, invariable des variations pseudo infinies de la divergence des « prises de positions » sur un sujet quelconque, même scientifique ou théorique, dont la position est déjà donnée à partir d'une *dis-position* toujours discutable. *Discutabilité* et *Liberté* forment une dualité transcendante qui agence l'existence du régime philosophico-libéral, et dont le terme permettant sa systématicité est donné par l'*Inacceptable*. Dans ce sens précis, racisme et parlementarisme font une unité politique ou philosophico-mondaine en tant que ces termes soulignent la forme d'un objet unique, bien qu'inintelligible, philosophiquement acceptable et moral : *la démocratie du débat*, voire le pouvoir par discussion. Ici, le débat, qui accepte seulement une certaine idée de vérité, est un principe que la démocratie n'est pas prête à discuter. Là, le surnaturel « esprit démocratique » ne peut guère tolérer, dévoilant une facture voisine du délire intransigeant, tout mépris pour le débat.

Peut-être est-ce à cause de cela qu'Ernst Jünger, avant la deuxième guerre mondiale, affirma de la démocratie libérale qu'elle s'était toujours érigée simplement comme le « système des opinions d'autrui ». Le champ au-dehors du « débat acceptable » (DA) ne se

débat pas, car il appartient à *autrui* ; il souffre d'une *aliénation* toujours évanescence. Il y a dans ce principe une moralité première dont toute philosophie, « respectueuse de la démocratie », doit se réclamer. Or, comme celle-là est première, celle-ci ne peut que se fonder dans un discours autre qu'elle-même. Cette aliénation fondamentale de la philosophie par rapport à elle-même, sous l'emprise souple du libéralisme, constitue une nouvelle *force de vérité politique* dont la portée outrepasse inévitablement le point de débat acceptable, alors qu'elle va au-delà du débat lui-même jusqu'à la piété indiscutable d'une *philosophie morale et d'une morale philosophique hors débat*. Pas même la mort de Socrate n'aura pu mettre en évidence, de manière si efficace, ce *pouvoir de la vexation* par rapport à la philosophie. Nonobstant, cette nouvelle forme de honte morale et politique ne se fonde plus sur « l'impiété », ni sur l'illégalité politique ou sur la négation de la religion, mais, seulement, sur l'autorité auto-affirmative d'une certaine indignation vulgaire. Indignation, d'ailleurs, politiquement et médiatiquement *représentée* dans un système parlementaire univoque, bien que supposé pluriel : celui des « opinions d'autrui ».

La cession éthique de la philosophie sur la morale démocratique ne se soutient guère si la démocratie, à son tour, ne peut pas jouir d'une autorité fondatrice et argumentative, voire intrinsèquement philosophique. Donc, il ne s'agit plus d'une simple moralité, fondée sur la religion ou la tradition, mais, plutôt, sur le moralisme d'une raison philosophique, parvenue des Lumières et de la Révolution Française, qui se fait l'indice non raisonné ou ultime de tout bien et de tout mal.

Le « débatisme » transcendantal et l'origine animale de la démocratie

Le parlementarisme, ou ce que Donoso Cortés, célèbre rationaliste contre-révolutionnaire du dix-neuvième siècle espagnol, appelait sans ambages la domination de « la classe discuteuse » (*la clase discudidora*), la bourgeoisie, est naturel au système de la démocratie philosophique. Les lumières de la Raison défendent d'interdire la libre expression des idées ; de fait, il n'y a plus de vérités clandestines. La censure ne vient plus du décret ou de l'ordonnance d'un fonctionnaire de l'Église ou de l'État, mais plutôt

de la simple répulsion ou damnation par « l'opinion publique », en tant qu'elle est censée garantir la vérité philosophico-politique du libéralisme. Or, ceci suppose une nouvelle catégorie de clandestins du point de vue politique : non plus de hors-la-loi, mais, pire, de hors-la-raison-suffisante de la philosophie comme « bon sens » du Réel. Depuis le matériau philosophique de l'irrationaliste Joseph de Maistre, nous postulons théoriquement le principe d'effacement des vérités non-philosophiques et de quasi-criminalisation des constructions théoriques étrangères au libéralisme rationaliste des démocraties contemporaines. Pour nous le « politiquement correct » n'est qu'un cas du « philosophiquement suffisant » de l'ordre mondial actuel. Contre le « débat acceptable » et, plutôt, contre le débat tout court, *le débat sans phrase*, le « débatisme », possède une signification transcendante, première et conditionnelle, dans le système « ouvert » de la démocratie libérale.

Pour nous, le libéralisme comme théorie politique est seulement un donné de la philosophie et, dans ce cas, un contenu empirique que la philosophie de l'absolutisme, dans sa critique, préjuge comme une position particulière sur le Réel. De ce point de vue, l'origine de la démocratie est naturelle, voire sauvage ou animale. Elle est le système naturel de l'animal rationnel, de l'animal parlant, de l'animal débateur, du ζῶον λόγον ἔχον de la philosophie grecque. Cette *biopolitique* qui ne cesse de postuler l'animalité rationaliste de l'homme trouve, à la fin de l'histoire démocratique, son système politique dans le « contrat » du constitutionalisme, comme pacte social et convention des sujets *zoologiques* autant que *logiques*, libres et souverains.

La lumière naturelle ne saurait jamais avoir une origine historique. Or, ce n'est que l'histoire – dans sa lutte pour la liberté d'après le précepte moderniste – qui a créé ce concept. Joseph de Maistre trouve ici le point fondateur, autant que paradoxal, de la démocratie libérale. Pour le penseur savoisien, la démocratie a comme prétendu fondement un « paradoxe » : le « contrat social » est premier par rapport à la société. Entre la boutade et le sophisme, de Maistre, articule une critique acérée de la sociologie philosophique des Lumières. Il commence par supposer le dit « droit naturel » des « sauvages » en tant qu'origine exceptionnelle de la civilisation de la raison. Sa critique récapitule en apories le mythe contractuel ou constituant des démocraties représentatives.

Dans la « glace » ancestrale d'« un grand échiquier » les hommes

vivaient comme des individus souverains de leur droit naturel avant même la « naissance des sociétés ». Mais, « dès qu'un homme et une femme sauvages ont vécu quelque temps ensemble, il faut agrandir la hutte ». Etant donné le péril naturel de la biologie sur la démographie, le bon sauvage put s'apercevoir juste à temps qu'une multitude des hommes primitifs commencèrent à peupler la terre « jusqu'aux dernières bornes des déserts les moins habités », sans qu'aucun contrat social n'ait pu régler ses affaires. « Pour prévenir cet inconvénient monstrueux », les hommes sauvages se sont repoussés les uns les autres sur toute la planète pendant des « siècles », et l'on a su soutenir jusqu'à la limite du possible la légitimité absolue de « l'état de nature ». Mais à l'aube d'un jour imprécis, un homme de la souche révolutionnaire des « novateurs turbulents » a décidé, sans motif suffisamment clair ou distinct et voulant « changer uniquement pour changer », de convier tous les hommes naturels « de l'univers » à la première assemblée constituante de la société, laquelle était censée instaurer le premier « contrat ». Cela a eu lieu, paraît-il, sur « un petit îlot marécageux formé par une rivière qui est devenue par la suite extrêmement célèbre », puisqu'elle s'est révélé être, contre la simple tradition philosophique des Hellènes, la crèche du « philosophisme » constitutif et démesuré des sociétés modernes. Lorsque tout était prêt pour commencer la première grande discussion qui donnerait naissance à l'Histoire — suit la narration maistrienne — tous étaient réjouis d'entreprendre un si important débat, instaurateur du nouveau régime civil. Mais, faute de ne pas être suffisamment prévoyants, ces hommes primitifs se sont aperçu avec une « confusion horrible » que l'on n'avait encore pas inventé la « parole ». Cette première constatation est venue d'une « motion d'ordre » inopinée par un membre très critique et schématique, récemment réveillé du sommeil dogmatique de la vie naturelle : « Messieurs, dit-il, j'ai lieu de m'étonner que, par une synthèse téméraire et de raisonnements *a priori* tout à fait intempestifs, vous ayez imaginé d'instaurer la société avant d'avoir pensé aux moyens de l'utiliser. Je vais soulever une difficulté qui pourra vous effrayer ; mais le danger est si conséquent qu'il m'est impossible de vous rien cacher. Croyez-moi, Messieurs, il y a de l'avenir dans ce que je vais vous dire. L'état social, bon sous certains rapports, ne vous dégradera pas moins sous d'autres, en vous mettant dans la nécessité presque habituelle de penser. Or la pensée n'est qu'une perpétuelle analyse, et il n'y a

point d'analyse sans méthode pour l'opérer. Cependant, où est cette méthode sans laquelle vous ne pourrez penser ? Je demande qu'avant tout on invente la parole. » Pour « acclamation » tous ont commencé, par des « idées simples et l'onomatopée », à construire le langage politique tout autant que la langue commune dans le cadre du contrat social qui a donné origine à la culture et à la société qui *progressivement* est devenue notre démocratie mondiale.

Ce paradoxe maistrien fait la critique, donnée dans un futur antérieur, du darwinisme social et biologique de la démocratie foncièrement langagière autant que naturaliste. Seulement comme point initial du débat (DA), dont on doit toujours présupposer « l'égalité des conditions », l'homme est sensé avoir une origine simiesque. Si *naturelle* est l'origine de la démocratie libérale que même l'essence de l'homme, selon elle, a été postulée par l'anthropologie classique de la philosophie – l'homme est un animal parlant – et ne peut venir qu'après le contrat social. Cette sauvagerie paradoxale et constituante naturalise aussitôt l'esprit des citoyens apprivoisés par la métaphore aristotélicienne (animal raisonnable), où des nouvelles forces amphibologiques (animal / discuteur ou animal / débateur) fournissent le cadre d'une philosophie de l'opinion commune et générale qui fait d'elle-même le critère ultime de toute pensée du politique et de toute politique de la pensée.

Le principe de vexation suffisante

Tout homme est clandestin dès qu'il s'énonce hors du champ de débat acceptable. Et comme le *débatisme* est foncièrement supposé « universalisme » de l'essence libérale de la démocratie, la vraie universalité de l'homme gît dans un univers indiscutable, voire unilatéral (*Uni-vers*) par rapport à tout débat possible. D'ailleurs, l'essence du monde n'est que la tenaille infinie d'une dispute interminable, et son essence nous vient représentée par une « double pince » qui règle d'une façon à la fois aprioristique et empirique les thèses, les thèmes, les sujets, les opinions et les pourparlers dans un système qui se veut plausible comme mixte du Réel et du débat ; ceci constitue l'essence du philosophisme moderne. Comme si – et c'est plus qu'une métaphore – l'Univers était sensé incarner un parlement planétaire. De la sorte, « droite » et « gauche », conservateurs et progressistes, girondins et jacobins, républicains et socialistes,

majorité et minorités, bref des alternatives et amphibologies dyadiques, ne forment qu'un seul ordre conformiste : l'ordre *mondial* et global, où toute action politique qui outrepassa les bornes de la chicane parlementaire et s'impose ainsi, en tant que vérité, unilatéralement selon le Réel, est marquée du sceau de la clandestinité.

Dans cette médiocrité de la pensée, la philosophie, comme décision naturaliste de l'essence du Réel, ne s'affaiblit pas ; au contraire, elle se fait plus vigoureuse au fur et à mesure que son emprise égale la puissance du sens commun, parce qu'elle se fait le sens commun lui-même. C'est pour cette raison que Lacan — qui portait le libéralisme et le philosophisme jusqu'à l'analyse de l'inconscient — affirmait que l'homme a réussi à marcher sur la surface de la Lune sans que le lecteur des journaux soit devenu philosophe — et vice-versa ajouterons-nous — et se soit grandement étonné.

Dans le libéralisme, le discours politique ne se différencie guère de l'opinion publique, de même l'opinion publique ne se distingue plus du philosophisme moral. Ce que Sieyès dénonçait comme la limite d'une science du politique, « la confusion de la langue vulgaire avec la langue philosophique » — confusion d'où l'on peut tracer l'origine dès l'effort platonicien pour délimiter l'épistémè de la simple, mais puissante, doxa — se constate de nos jours comme le véritable pouvoir « idéologique » de la démocratie représentative. Dans ce système, toute personne est forcée de devenir un petit philosophe et tout philosophe un grand moraliste.

La langue politique, placée entre le journalisme transcendant de l'intellectuel et le journalisme transcendantal des médias, s'amalgame à langue de la furtive opinion publique autant qu'à celle de la philosophie. « Apologie du terrorisme », « négation de l'Holocauste, du génocide et des crimes contre l'humanité », « incitation au racisme », « offense aux minorités », « secours au fondamentalisme », « sexisme et usage sexiste de la langue », « négation des valeurs républicaines », « mépris pour les droits de l'homme », etc., sont certainement des syntagmes politiques, mais leur prétendue validité outrepassa « la langue du législateur », engageant aussi la langue des journalistes comme la langue du philosophe, devenu publiciste de l'ordre mondial. Inutile de chercher dans une pure consigne comme « liberté, égalité fraternité » le fondement ultime d'un principe théologique qui a longtemps négligé

l'idée d'un θεοζ quelconque. À la base de l'absolutisme sans absolu de la démocratie planétaire, il n'y a pas un fondement indiscutable, mais le perpétuel et multiple commencement philosophique dont le naturalisme moral ne cesse de temporiser, sauf provisoirement comme dans les fables contractuelles, la légitimité de ses décisions. Ce cercle vicieux de l'intelligence libérale, qui subsume toute philosophie possible, nous l'appelons, étant donné son auto-position métaphysique, *Principe de Vexation Suffisante* (PVS). Toute pensée qui viole ce principe se fait déjà clandestine par rapport au jugement philosophique du monde, soit qu'il la dénonce comme moralement inacceptable, soit comme politiquement incorrecte.

À cause du libéralisme, et de son principe fondamental (PVS), « l'homme ordinaire » n'existe plus dans l'ordre du monde. L'homme sans opinions, sans penchant au débat, sans convictions discutables, indifférent à l'irréalité de la parole parlementaire, sans publicité et sans position, est abominable du point de vue de l'anthropologie des golems rationnels et standardisés du mondialisme démocratique. L'ordinaire étant seulement le symptôme de l'impuissance de l'extraordinaire (hors de l'ordre du monde), « l'homme démocratique », selon ces lumières philosophiques, jouit de la même infatuation morale que le philosophe et de la même fierté langagière que le débateur rationaliste, qui est toujours trop convaincu par la cohérence incontestable de son ignorance. Ainsi, le relativisme philosophique de l'opinion dans le cadre dogmatique de l'ordre moral, ne doit pas délibérer sur sa discursivité. Son auto-légitimité provient de la liberté du petit philosophe citoyen, à condition, certes, que l'on respecte la liberté d'opinion en tant qu'institution ultime de toute philosophie, et même si la philosophie défie – avec grandes difficultés – sa propre *philosophabilité*, l'opinion ne néglige guère sa philosophaillerie.

Certainement que la démocratie libérale peut réclamer sa légitimité du fait d'être le seul système qui permette sa propre critique infinie ; autant dire qu'il n'y aurait pas un principe positif, mais seulement une position *de jure* qui l'autonomise de toute théorie ou analyse. Cette essence auto-négative est toute proche, sinon égale, à l'essence de la philosophie. Et, pour ce qui est du respect de la liberté, en supposant qu'il s'agisse d'une vraie liberté de droit, *personne ne peut me donner le droit de dire ce que je veux sans que, à son tour, il ne décide pour moi quel est mon droit*. La liberté de l'opinion, donc, son auto-donation des contenus et son

auto-position des jugements, ne fait de la liberté qu'une simple opinion, dont le secours et le salut se trouvent toujours dans une philosophie qui défend la ruine de cette amphibologie générative de la politique mondiale. Voici qu'une certaine idée d'immanence se produit entre « opinion » et « liberté », dont la liberté d'opinion n'est qu'un cas de figure. Liberté, certes, qui ne s'oppose pas au scandale dans la pensée. Or, une pensée en dernière instance seulement éthique, voire une pensée sans scandale qui n'ait pas un principe moral, ou *pratico-mondial*, comme celui de sa genèse, n'est pas possible dans la philosophie. Le politique parlementaire, devenu un *petit prince* plus cynique que machiavélique, ne fait que constater, dans sa suffisance morale et pseudo-partisane, la criminalité médiocre, rationnelle et politiquement correcte d'un philosophisme social assez répandu.

Contre le débat libéral, la polémique-de-dernière-instance

Dans le libéralisme, vu le monde de la morale philosophique et la philosophie de la pensée moraliste ou naturaliste du monde, le débat peut signifier seulement l'ajournement *sine die* de la lutte dans la discussion perpétuelle ; tandis que la polémique est la vraie parole de la lutte et, en tant que telle, devient nécessairement éthique et philosophiquement clandestine.

Dans l'immanence libérale de l'impotence et du bavardage se dresse le débat *mondialiste*, interdisant, puisque politiquement incorrecte, toute polémique contre l'idée de démocratie. La nature rien que verbale de la tolérance démocratique mondialisée est la mise en scène d'un pouvoir dépourvu d'une quelconque effectivité sur le réel, bien que sa domination soit efficacement irréaliste. L'arme principale dans ce « débatisme » est la conviction et non plus, sauf en dernier ressort, la répression. Mais, convaincre signifie, d'emblée, vaincre avec la complicité du vaincu. De telle sorte que tout accord politique, né de convictions morales ou philosophiques, constitue, parce qu'il escamote la possibilité de la lutte, une dévastation discrète, morne et sans scandale, de toute vérité politique. La victoire (sans combat) d'un prétendu contrat social (sans hommes) fait de toute énonciation politique une déclaration du nihilisme et de sa complaisance. Cela présuppose aussi un certain type de subjectivité philosophique dont la forme simple et fondamentale est

donnée par la supposition existentielle d'un individu libre et souverain dont l'origine est naturelle ou biologique. Celui-ci constitue l'anthropoïde essentiel de la sociologie et de l'ontologie libérales. Cet individu, à la fois cartésien et pascalien, si bien supposé accepter l'effondrement métaphysique de l'Univers infini, ne peut sous aucune condition renoncer à agir comme centre ptolémaïque des opinions, des idées et des convictions d'autrui ; bref, le monde, ne fut-ce que son monde à lui, devient égal à son idée la plus intime. Il est, par ce biais paradoxal, obligé de devenir le centre d'un véritable infini vicieux et, à cause de cela, son impuissance devient interminable et sa responsabilité malingre ; il lui reste seulement à discuter, pour se consoler.

Cette volonté d'impuissance du libéralisme ne peut pas accepter une polémique dont la vérité et la pertinence n'apparaissent pas données par la discussion rationnelle des contradictions les plus futiles. Cette démocratie du sens commun et du bon sens, dont le centre est l'individu communiquant à la circonférence nulle, ne peut pas accepter la faute de dialectique, ne fut-ce que la dialectique de la causerie vulgaire, entre le débat et le Réel. Le débat vient d'une position arbitraire ou suffisante à soi, tandis que la polémique est essentiellement unilatérale et sa pertinence identique à sa lutte. Dès lors qu'une vérité se dérobe au « débat démocratique » elle est étiquetée de terroriste, fanatique ou fondamentaliste, bien qu'elle soit seulement – ou tristement – politiquement incorrecte.

La philosophie, le capitalisme et le libéralisme partageant la même structure, la négation naïve et bureaucratique de leur validité ne fait que reproduire sans relâche les apories de leur dépassement possible ou utopique. Ceci a été le cas du bolchevisme et du fascisme historiques, dont le produit final ne fut que la maximisation de la démocratie libérale et le renforcement de l'esprit bourgeois ou débateur ; de la même manière, en censurant le racisme, l'intelligence libérale éperonne sa croyance et, au contraire de le rendre inefficace, elle le perfectionne. Ainsi, dans le libéralisme, l'on peut, certes, s'exprimer *librement*, mais à condition que cette liberté soit équivalente à sa contradiction. Autrement dit, si toute vérité est relative, le relativisme devient absolu.

La bataille ridicule de cette « action communicative » est le symptôme d'une guerre, quoique stupide, fort farouche. Tout se passe comme si l'insuffisance des assemblées, des débats, du droit à la parole, des pourparlers, des accords, et des compromis heurtait la

« paix perpétuelle » des humains. Mais, à la rigueur, est-ce bien l'Homme, cet être hystérique, discoureur et impuissant qu'imagine la démocratie libérale ?

De ce point de vue, avec les « droits de l'homme », inhérents à l'État mondial, y compris et surtout à la liberté d'expression, l'on devient *plus humain* à mesure que l'on fait preuve de son penchant rationaliste, désœuvré, critiqueur et débateur. Or, il y a une autre force de vérité silencieuse ; silencieuse puisque, sans rien dire, elle est la cause seulement réelle, et non langagière, de toute parole authentique qui mène sa propre lutte dans le maquis, purement humaine et au-delà des droits immanents au libéralisme et à la falsification des sujets. Cette force clandestine s'exprime, sans débattre de ses engagements, contre la bêtise de la classe discuteuse. L'expression de cette lutte est la *polémique-de-dernière-instance*.

La parole de toute lutte est polémique, voire indiscutable, dès qu'elle vient seulement du Réel. La polémique est sommaire par rapport à toute rectitude politique, à tout débat rationaliste qui postule une proportion entre l'Homme et la politique, de même qu'entre la vérité et la simple discussion des arguments. Ainsi, la polémique est la force de discussion qui ne discute en aucun cas sa vérité.

Comme le libéralisme n'est que l'arrangement dyadique des vérités politiques dans un système stable, homogène et stérile, la vraie polémique est radicalement indifférente à toute conception et à toute position parlementaire de la liberté ; car le *parlementarisme* (la causerie politique) subsume dans la dyade *droite et gauche* toutes les amphibologies du monde, dont une autre dyade, *peuple et représentativité*, assure sa double pertinence dans l'amphibologie *légitimité et légalité*. La polémique-de-dernière-instance révèle, grâce à sa révolte unilatérale et indiscutable, l'occasion de sa lutte, de son combat, pendant que son sujet non-philosophique ne peut que rester clandestin vis-à-vis de la rationalité d'État et de l'intelligence libérale qui *capitalisent* toute philosophie, voire toute impotence de la décision sur le Réel.

La démocratie clandestine

La « pensée unique » est unique par son essence dyadique (dont

le penchant discoureur est mené jusqu'à la dialectique du Réel et de l'opinion politique et dont la politique, à son tour, n'est qu'une opinion possible). Ce caractère libéral de la démocratie mondiale, voire du monde capitaliste et son philosophisme naturel, est sensé être une « notion universellement incontestable ». Celle-là est une banalité dont on est toujours supposé partir pour ne jamais en sortir, que l'on soit de droite comme de gauche. Cette *acceptation par impuissance*, plutôt que « par convention », de l'amphibologie formée par la distinction classique entre l'état civil libéral et l'état de nature sauvage, telle que le paradoxe maistrien la montre, comme convention aprioristique en relation à l'homme – y compris le marxisme qui rapporte déjà la nature à l'état politique – constitue la limite, au sens philosophico-moral, de la pensée politique.

Indifférent à cette limite, le Clandestin est tout sujet qui ne cède pas au contractualisme philosophique, c'est-à-dire, tout sujet en lutte qui soit identique en-dernière-instance à la lutte donnée⁴. Autrement dit, l'homme qui unilatéralement lutte contre le monde sans que le monde soit capable, à son tour, de discuter la validité de sa lutte. Étant pensée incompressible à l'intelligence libérale ou philosophique, sa lutte devient secrète autant que subversive. Étant pure immanence sans rapport à la double pince du monde, il relève d'une légitimité sans contestation et d'une pertinence sans justification. Étant hérésie secrète, voire indomptable, mais en relation à la fausse autorité du philosophisme, il est un ancien cathare qu'aucun papiste du monde moderne ne peut anéantir.

La démocratie unilatérale vient de la subversion polémique de ce Sujet uniquement identique au Réel du politique ; autrement dit, elle vient d'un *peuple sans représentant dont le pouvoir constituant est uniquement unilatéral*, et dont l'indignation radicale est inacceptable pour le « débatisme » et pour la rectitude politique (PC). Mais cette clandestinité de l'homme est aussi son pouvoir. Le Clandestin, étranger au monde, au libéralisme et au capitalisme, ne se soulève pas par une simple position idéologique (déjà subsumée par la démocratie mondialisée), mais sa rébellion est plus puissante et efficace que l'infructueuse et pusillanime « révolte citoyenne », et dont la légitimité ne peut être que transcendantale par rapport au champ du débat acceptable (CDA) et de la légalité surgie d'un contrat social trop amphibologique pour jouir de l'acceptation des humains clandestins. Cette rébellion, identique à son essence indiscutable ou unilatérale, fait de l'Homme un clandestin radical pour l'essence

libérale, voire vainement trouble, du monde.

Contre *la simple vexation* de la démocratie des opinions purement d'autrui, voire la démocratie du philosophisme contractuel, opère *la force de dignité constituante et constitutive* des Clandestins. Leur action est double mais unilatérale : par leur force constituante, ils ont une puissance de vérité qui appauvrit jusqu'à sa déficience la limite moraliste du Monde (philosophisme, libéralisme, capitalisme), c'est-à-dire, le Champ du Débat Acceptable dont le *fondement sans cause* est donné par le Principe de Vexation Suffisante (PVS). Or, par leur force constitutive, les Clandestins ont aussi une fermeté éthique et politique qui, étant identique en-dernière-instance au réel de la lutte, peut s'organiser au-delà du monde (CDA) ; par conséquent, ils jouissent d'une légitimité *avant-première* qui ne se fonde pas sur des mythes dialectiques ou des amphibologies philosophico-morales, mais sur l'unilatéralité de la pertinence de leur lutte.

Le gouvernement des Clandestins s'exerce ainsi sur l'horizon d'un héroïsme réel qui franchit déjà, *de jure et de facto*, le gouvernement légalement fabuleux du débat nihiliste. Puisque les Clandestins ne discutent pas le réel de leurs vérités, ils rendent empiriquement possible la décision politique de-dernière-instance ; celle qui suspend toute fausse autorité du monde libéral dans l'action purement libératrice de la dictature des humains.

1. Université Simón Bolívar, Venezuela.

2. Cf. The Independent, Londres, 18 octobre 2007.

3. Cf. Joseph De Maistre, *Œuvres*. Édition établie par Pierre Glaudes. Editions Robert Laffont, Paris, 2007. p.141-146.

4. Cf. François Laruelle, *Introduction au non-marxisme*, Paris, PUF, 2000. p. 122.

Le désert et le maquis

D'un état clandestin

Jean-Baptiste DUSSERT

Abstract

Is the argument that to go underground is the symptom of an oppression on the social ground acceptable? Is this event a philosophical and political decision, or the compelling result of any authority? Does clandestineness justify anarchism? To answer these questions, to dismantle this argument, we hope to have produced an "innovative" article, which means that we tried hard to submit some unexpected reasoning, and unacademic form or style. We indulged first in a free reasoning, trying to situate and delimitate the space of clandestineness, introducing a kind of generic geo-ontology. Secondly, we used Deleuze and Guattari's words in "Anti-Œdipus" to put our conclusion to the test, i.e. we didn't quote it, but reemploy them as our own. This way of writing is an attempt to create a philosophical or philosophy fiction, that is also the most synthetic and less scholastic and dogmatic line.

Mots clés : Socius, territoriality, despotism, schizoanalysis.

La clandestinité est un *état* que nous allons chercher à définir. Le motif de cette interrogation est, pour nous, qu'il sert d'argument à ceux qui s'y trouvent pour dénoncer sa cause, cause que l'on peut nommer provisoirement l'État. Cette réflexion aura donc pour finalité, en termes plus précis, la réfutation ou l'approbation d'un certain anarchisme, l'opposition de deux « états ». Mais, il nous serait impossible d'aboutir à une conclusion en décrivant les diverses *situations* des clandestins, donc en recourant à une approche ontique, car la clandestinité est aussi une *essence*, c'est-à-dire le caractère d'*être-clandestin*. Nous devons donc nous poser deux questions : qu'est-ce que la clandestinité ? et : comment est-elle causée *ou* motivée ? Sans disperser nos forces dans l'énumération d'exemples historiques ou actuels – celle-ci viendra en temps nécessaire –, il nous faut cependant, en premier lieu, nous demander quels étants sont susceptibles d'être-tels. Ce sont aussi bien les personnes, physiques ou morales, que les choses, donc tous les objets réels ; toutefois, ils n'accèdent pas à cet être-là de la même façon, car il y a une priorité des sujets sans lesquels rien d'inerte ne les accompagnerait dans cet état. La clandestinité résulte ainsi d'une volition, ce qui ne signifie pas nécessairement que cette dernière est in-dépendante, car il se pourrait que le choix d'y entrer ne soit que d'apparence, la vie ou l'existence de la personne étant radicalement compromise si elle n'adoptait pas cette solution. Si l'on ne devient donc pas clandestin sans raison, il demeure possible de ne pas opter pour cet état, ce qui signifie que la conjoncture tendant à provoquer ce passage ne serait pas strictement causale. Avant d'examiner le motif de l'entrée dans la clandestinité, nous devons donc nous intéresser à la manière dont on devient clandestin, qui n'est pas à confondre avec un devenir-clandestin. En effet, il semble non seulement que nul n'est prédestiné à cet état, mais encore qu'il ne s'acquiert pas progressivement, mais par une décision brusque. Ainsi l'individu, à un certain moment, se pose-t-il comme clandestin, entraînant dans celle-ci toutes les choses, voire les personnes qui composent son entourage.

Débutons par la question des origines, encore qu'elle ait un rien de factice : la clandestinité ek-sistait-elle à l'état de nature ? Il ne faut pas seulement l'entendre comme : préexistait-elle à l'État ?, mais : se tenait-elle au-devant de l'homme ? La philosophie a ceci de commun avec la nature qu'elle est auto-englobante, c'est-à-dire que son centre d'orientation, selon les multiples subjectivités des métaphysiciens possibles, s'inclut dans son champ, et qu'elle gagne sans cesse du terrain théorique, qu'elle s'assimile spontanément toute nouveauté. Pourtant, cela ne signifie pas qu'il est impossible de lui « échapper », de penser autrement ; soit par l'adoption d'une science alternative, qui reste pourtant toujours menacée par son

assujettissement, soit par la pratique de la non-philosophie, qui est une tentative de ne pas reproduire ses schèmes. La clandestinité aurait donc été, si l'on nous pardonne ce jeu de mots, un « état-dans-l'état ». — Cette formulation est-elle tout à fait juste, ce qu'elle décrit est-il possible ? On ne peut sembler-il concevoir la clandestinité que dans l'espace, car l'étant-humain se définit d'abord par sa situation. Dira-t-on toutefois que celui qui entre en clandestinité, donc se transpose selon le vecteur de l'en-dedans, s'ex-trait en même temps, donc passe au-dehors de la nature, de l'État ou de la philosophie ? À ne considérer que ces deux derniers thèmes, on pourrait répondre par l'affirmative. Il semble en effet impossible de sortir de la nature, pas seulement au sens où la biosphère est nécessaire à notre subsistance, mais où l'au-delà du cosmos paraît le néant. On dirait alors que la clandestinité est strictement un rapport à l'espace possible pour l'homme et jalonné par lui. Mais, on peut aussi estimer que notre propre est de nous être détachés du règne animal, et en ce sens nous avons dès l'origine fait sécession de la nature. En effet, la clandestinité première semble avoir été pour l'homme des cavernes de se dissimuler pour se protéger des animaux et des intempéries, et c'est l'industrie développée pour contrer ses prédateurs et l'adversité qui l'ont mené vers un mode de vie artificiel ; donc, la clandestinité était l'acte fondateur d'une auto-nomie. Mais, comme nous le rappelle l'écologie, la singularité de l'*animal rationale* ne lui permet pas, même à présent qu'il domine pleinement la Terre, qu'il est capable de la détruire entièrement, de s'en émanciper totalement. Or, il semble qu'il en soit de même pour la politique et la philosophie. Sortir d'un État, c'est se soumettre à une nouvelle, à une autre autorité, car il est impossible de trouver une lacune dans le maillage des pouvoirs mondiaux (si l'on néglige le sens de « désordre », l'anarchie n'est qu'une opinion, qu'un subjectivisme irréalisé dans l'existence, qu'un non-lieu, qu'une u-topie) ; sortir de la métaphysique, c'est admettre la domination d'un nouveau dogme (par exemple, l'Économie du marxisme ou l'Inconscient du freudisme ; nous ne nous prononçons pas encore sur la faculté inouïe, qu'aurait la non-philosophie, de suspendre toute instance). La clandestinité ne semble donc pas une évasion, une sortie-de, car à chaque fois le *Dasein* est au-monde, et non dans-le-monde ; cela l'empêche d'établir à son objet, qu'il s'agisse de la nature, de l'État ou de la philosophie, une transcendance du-dehors, d'où il ne partagerait plus son immanence ; la possibilité de s'affranchir en est réduite d'autant. Si la clandestinité est encore un déplacement, affectant une ou plusieurs portions des espaces visés, elle subsiste donc sous ces autorités, ne pouvant se maintenir ailleurs que dans leurs territoires. Elle est donc davantage une modification de la subjectivité, possibilité dont nous

devons examiner le pourquoi et le comment.

S'il est parlant, car il figure un changement dans l'occupation de l'espace, l'exemple – en rien allégorique – de la caverne pourrait toutefois nous égarer, par cela même qu'on ne saurait dire que les premiers hommes, pour se protéger d'une faune, d'une flore, d'un climat, et plus généralement d'un environnement hostiles, sont entrés en « clandestinité ». Dans ce contexte, l'expression est inappropriée, parce que nous savons intuitivement que la clandestinité est *l'état unilatéral d'une relation* INTERSUBJECTIVE ; autrement dit, elle est une réponse ou une réaction à *autrui*, à une altérité nécessairement *humaine*. Ce phénomène ne pouvait donc apparaître avant que nos aïeux soient sortis de l'état de nature, non pas au sens où il fallait attendre qu'une communauté se soit formée à partir de la reconnaissance de *l'alter ego*, car alors il aurait presque été originel, mais en cela qu'une autorité *politique* et une société *étrangère* devaient s'être manifestées. La clandestinité requiert ainsi que la phylogenèse ait atteint un stade avancé, c'est-à-dire qu'en plus d'une tribu formée, celle-ci se soit confiée à un gouvernement et se doit distinguée des communautés et pouvoirs allogènes. *Il fallait donc et qu'un individu ou un groupe puisse dialectiquement s'opposer à un autre groupe, ou à un autre individu investi de l'autorité pour le groupe (il n'était pas nécessaire que ce soit « par » le groupe), et qu'il ait eu la possibilité non réalisée de changer de groupe, donc de migrer vers un autre groupe et de s'y soumettre.* – Mais, pourquoi ce second critère s'impose-t-il ? Ne pourrait-on concevoir une opposition avec l'autorité de son propre groupe ? – Bien sûr, l'individu ou le groupe entrant en clandestinité, et le sujet politique par rapport auquel il s'est défini, peuvent être « homochtones », mais il faut que l'étrangèreté fût préalablement définie comme une échappatoire alternative. *Le clandestin est en effet dans la situation de tout à la fois s'opposer à une autorité et de se maintenir dans la société ou sur le territoire qu'elle gouverne.* – Mais, comment cet entre-deux est-il concevable : se maintenir dans un espace social et politique, tout en s'en extrayant, ou tout en se sous-trayant plutôt à son autorité ou à sa législation ? – Le terme usité en grec ancien pour nommer la clandestinité, *kruphaïon*, nous apporte sur ce fait un éclairage décisif. C'est ce mot qui a donné notre français *crypte*.

Donc, pour résister au pouvoir autochtone, celui qui devient clandestin est contraint, même symboliquement, de se réfugier dans cette terre propre. Bien sûr, l'hypogée nous rappelle la caverne où les premiers hommes trouvaient refuge de la nature, mais lorsque la socialité se développe et avec elle les conflits, cette fuite souterraine, chthonienne est maintenue. Puisque Saint Matthieu utilise *kruphaïon* pour dire que l'on commet un acte en secret,

que l'on tient un fait secret, que l'on met quelqu'un au secret, l'exemple des premiers chrétiens fuyant dans les catacombes pour accomplir leur rite en secret, est évidemment un archétype notoire de la clandestinité. A fortiori, il nous apprend que l'*indétermination spatiale* de la clandestinité, que nous nous efforçons de réduire, est la conséquence de son *caractère dilemmatique*. Saint Paul constitue bien le modèle de l'apostolat universel, en tant qu'il voulait concilier sa citoyenneté romaine, dont il était fier, avec sa foi chrétienne, qui était persécutée par le *même* pouvoir romain. *Ainsi les clandestins sont-ils ceux qui, par intérêt ou attachement à une communauté, ne souhaitent pas la quitter, donc s'en ex-traire, mais doivent se sous-traire aux effets que le pouvoir placé à la tête de cette communauté, tout en n'en étant pas nécessairement solidaire, leur font subir personnellement.* À l'origine de ce mouvement, de la prise de cet état, il y a donc toujours une « discrimination », si l'on entend par ce terme le traitement particulier réservé à une catégorie de personnes, subie par elles comme une atteinte, un dommage, de quelque gravité qu'il soit. Mais, avant de juger du caractère systématiquement condamnable ou non de la « discrimination », en fonction de la clandestinité qui en serait le symptôme, il faut se garder d'une méprise quant à l'interprétation du devenir-clandestin. Le mouvement par lequel une autorité discriminatoire détache une population du reste de la communauté qu'elle gouverne, est à ne pas confondre avec celui par lequel certains entrent en clandestinité, car le déplacement n'est pas d'une intensité comparable, et toute sous-traction n'est pas l'indice d'une ex-traction à laquelle on aurait échappé ; en d'autres termes, on ne saurait invoquer une persécution réelle, une injustice, à l'origine de toute clandestinité. (Mais, cette évidence n'apparaît peut-être pas clairement dès à présent.) La clandestinité et la « discrimininité » (le fait d'être discriminé) sont très ressemblantes, en tant qu'elles sont toutes deux des transcendances dans l'immanence d'une communauté, mais elles diffèrent en tant que, dans le premier cas, la population se met au secret, alors que dans le second cas, elle est stigmatisée publiquement. Dans chacune de ces deux situations, la personne est séparée du reste de la communauté, mais le discriminé a subi un transfert qui l'expose dans la communauté, qui aboutit à une *transcendance horizontale* n'excédant pas son immanence, alors que le clandestin a agi pour disparaître de la communauté, tout en se maintenant dans son territoire. Comment cela est-il possible ? En n'appliquant pas le même mouvement qui aboutirait à une ex-traction, mais en accomplissant une *transcendance verticale*, descendant « sous terre ». Il faut donc se garder de confondre ces mouvements. Toute clandestinité n'est pas précédée d'une discrimination qui la provoque en réaction, ou du moins toute clandestinité

n'est pas le symptôme d'une politique condamnable, dans le territoire où elle apparaîtrait.

Pour renoncer à cette systématique bien commode, il faut aussi comprendre que l'« enfouissement » des clandestins n'est qu'une métaphore. En tout cas, cet acte ne serait pas suffisant pour les mettre au secret, pour les sous-traire à l'autorité qui est censée par essence contrôler le territoire jusque dans ses profondeurs. Il faut que s'y ajoute un procédé pour que la communauté des clandestins puisse acquérir une certaine cohésion et ne pas être percée à jour. C'est l'objet d'une opération dont le nom est issu du même terme *kruphaïon* : le CRYPTAGE. La clandestinité s'acquiert et se maintient principalement par l'adoption d'un langage codé, alternatif à celui de la communauté originelle et de son autorité. Le saut ontico-ontologique, qui permet de former l'être-clandestin à partir des innombrables situations historiques, donc ontiques, possibles, est ainsi accompli grâce à l'adoption d'un langage indéchiffrable par l'autorité. *Seul le cryptage ou le codage permet à une population donnée de se maintenir dans l'état de la clandestinité, position instable et précaire en raison de cet entre-deux que constitue et le maintien dans un territoire, et la résistance à l'autorité qui le gouverne.* — Dans la formulation à laquelle nous aboutissons, on reconnaît alors sans peine la terminologie de Gilles Deleuze et de Félix Guattari. Qu'en est-il alors de leur définition de la clandestinité ? Ou, s'ils ne l'abordent guère, comment remployer leurs concepts, leur glossaire, de telle sorte que nous puissions confirmer ou infirmer leur théorie, considérer quelles auraient dû être leurs conclusions sur le phénomène qui nous intéresse ?

Dans l'histoire se sont succédées des machines : primitive, despotique et capitaliste. Le socius établi par chacune d'elles avait pour fonction, écrivent-ils, de coder les flux du désir, de les endiguer, de les retenir ; mais son usage a changé. La société originelle ne développait qu'un codage rudimentaire, ce qui a imposé, dans un second temps, l'excès du despotisme pratiquant une sorte de surcodage ; enfin, de nos jours, le capitalisme, et c'est en cela qu'il est inouï, pratique une double opération. D'abord, la machine capitaliste décode les flux et déterritorialise le socius ; mais ensuite elle restaure avec violence des territorialités factices et symboliques, pour tenter à nouveau de brider les machines désirantes. Donc la société actuelle, suggèrent-ils, est tout autant despotique que la précédente, mais par ce décodage initial, elle donne l'apparence d'une libération, d'un libéralisme, qui voile une répression beaucoup plus insidieuse. — Mais, comment s'opère-telle, et quelle est l'arme de ce contrôle des désirs ? — C'est la psychanalyse qui *œdipianise* et tente de cette façon, si ce n'est de juguler les désirs, du moins d'en donner une interprétation, d'en fournir une histoire qui convienne à la

société, de les replacer dans le socius. N'allons pas plus avant dans l'étude de cette théorie. Personnellement, nous ne donnons guère notre assentiment à la schizo-analyse, particulièrement sa critique du capitalisme, mais nous la traitons elle-même comme une machine. Nous la faisons donc tourner pour recueillir son produit, ce qu'elle apportera à notre question. Pour ce faire, il nous suffit d'étudier plus en détail la façon dont le territoire est aménagé par cette hybridation du freudisme et du capitalisme. Deleuze et son acolyte distinguent le névrosé qui accepte l'analyse, qui reçoit Œdipe, qui s'installe dans les territorialités factices inventées pour lui ; du pervers qui se soumet mal au dogme du freudisme, se crée d'autres territorialités, plus artificielles encore ; et du schizo qui, lui, refuse catégoriquement l'œdipianisation et s'installe hors territorialité, pour ainsi dire prend le désert. Qui est alors le clandestin ? Est-ce l'un de ces cas ?

Il ne saurait s'agir du névrosé, le spécimen le plus répandu, puisque lui au contraire s'établit volontiers dans les territorialités, les mythes-de-soi, que l'on a aménagés pour lui. Ce ne peut être lui, le clandestin, car, d'une part, il demeure dans le territoire, accepte le recodage de l'autorité, qu'il s'agisse de l'Inconscient ou du Capital, donc n'invente pas un code personnel, et, d'autre part, ne résiste pas. Or, il n'y a *pas de clandestinité sans résistance*, ce qui ne signifie pas que tout clandestin est justifié dans son combat, que cet état répond nécessairement à une agression, une hostilité, que le bien est toujours de son côté, mais que, *de son point de vue*, ce n'est que pour résister qu'il est entré en clandestinité, qu'il avait une raison suffisante de résister. Du point de vue du freudisme, le clandestin ne peut donc être qu'une personne dont l'analyste symptomatise la résistance : cet analysant qui rejette l'interprétation que l'on donne de son discours dans la cure, qui contourne l'Œdipe, qui refoule encore, bien que son Inconscient s'épanche déjà sur le divan. Mais, le pervers ne semble pas plus apte à tenir ce rôle. Ses nouvelles territorialités sont factices. Il est insincère, ne croit pas ce qu'il dit, simule la perversion pour se réfugier dans son imaginaire. La nuance est difficile à se représenter, mais elle mérite d'être précisée. De fait, le clandestin occupe deux territorialités incluses l'une dans l'autre, car il demeure dans la territorialité à l'autorité de laquelle il résiste, tout en créant une nouvelle territorialité qu'il gouverne de manière auto-nome, et dont l'in-dépendance lui permet de résister ; donc, entre ces deux territorialités, une transcendance est maintenue, d'autant plus forte qu'elles se situent dans le même plan d'immanence. A contrario, le pervers invente une nouvelle territorialité qui a tranché toute transcendance, qui est devenue aut-arçique. De sa part, il y a la volonté de se placer sur un autre plan, de ne pas répondre à l'analyste en usant de son langage, le jargon

freudien, ce qui l'entraînerait irrésistiblement vers l'œdipianisation, mais de se donner ses propres référents. Donc, le pervers ressemble au clandestin, mais, tout en se maintenant dans l'espace de la territorialité, il a rompu tout contact avec elle, comme s'il était en « survol ». Quant au schizo, sa situation est encore plus simple à comparer avec celle du clandestin, car il est passé hors territorialité, donc s'est ex-trait selon notre terminologie ; il a porté ses flux jusque dans le désert, disent-ils. Usant de cette métaphore, on regrette que Deleuze et Guattari ne l'aient pas filée davantage. Un exemple parfait de schizo nous semble, si l'on nous pardonne cette impiété, le destin de Saint Antoine. Fuyant dans le désert aux confins d'Alexandrie, n'est-il pas celui que ses flux du désir ont porté en dehors du territoire de la cité, passions qui viennent encore le tourmenter jusque sur son tertre solitaire ? Mais, pour lui, la confusion n'est pas de mise, car il a véritablement établi une transcendance extérieure à son territoire originel.

Mais le désert fait penser à d'autres choses : à l'errance du peuple hébreu, mais celle-ci n'évoque rien dans le cas présent ; au Christ harcelé par le Malin, mais il s'exila volontairement ; aux Réformés plutôt, lorsqu'ils prirent le désert pour fuir les dragonnades. Or, ce dernier exemple nous permet de préciser un point. *La résistance qu'oppose nécessairement le clandestin, n'est pas seulement destinée à préserver son état de l'autorité originelle, mais est la sous-territorialité, l'espace d'où une offensive contre celle-ci est lancée.* Si l'on préfère, la clandestinité n'est jamais l'état propice à une résistance pacifique, car, même s'il n'est pas fait usage de violence, sa finalité demeure toujours de modifier, de renverser l'autorité à laquelle les clandestins se sont soustraits, pour pouvoir réintégrer la surface, la territorialité qu'ils ont abandonnée. Or, les protestants, pour revenir à l'exemple des guerres de religion et du XVII^e siècle, n'ont cherché, après avoir tenté de convertir le pays entier, qu'à pouvoir se réserver des portions de territorialités où ils puissent pratiquer leur culte, puis ont émigré pour certains quand cette liberté ne leur fut plus reconnue. Après l'Édit de Nantes, on peut donc considérer que leur résistance, s'étant sans doute affaiblie, n'a plus été que de défense. On peut même considérer que c'est en abandonnant l'offensive qu'ils ont renoncé à la clandestinité, mais que dès lors ils s'engageaient dans un continuum qui devait les mener vers la résistance pacifique, puis l'exil. De ce point de vue, leur transcendance à l'autorité royale était marquée d'une fatalité qui devait les mener à l'abandon de la territorialité française, à l'exil. Donc l'expression « prendre le désert », qu'on l'applique au schizo ou au réformé — il ne faut voir dans ce parallèle aucune dérision de notre part —, ne saurait être appliquée au clandestin. *Le clandestin ne sort pas de la territorialité, car son maintien dans celle-ci*

est la condition nécessaire pour continuer d'agir – et c'est une finalité essentielle de cet état – sur l'autorité à laquelle il s'est soustrait.

Alors, comment nommer métaphoriquement l'entrée en clandestinité ? Il nous semble que devenir clandestin, c'est plutôt « prendre le maquis ». En quoi cela diffère-t-il de « gagner le désert » ? L'anachorète ou le cénobite ont rompu tout lien avec la cité ; ils n'espèrent ni regagner sa territorialité, ni changer son autorité. À l'inverse, le maquisard s'est certes organisé un espace normalement inviolable, le maquis, dans lequel il est pleinement sous-trait à l'autorité opposée, mais celui-ci n'est que le point de départ pour continuer d'*agir sous* son empire, donc en relation avec les personnes qui ne sont pas devenues clandestines, et pour *agir contre* l'autorité, pour sa réforme ou son renversement ; et c'est pour cela que le clandestin demeure dans la même territorialité que l'autorité qu'il a fuie. Cela signifie que, lorsqu'il n'est pas dans le maquis, qui est évidemment proche du désert hors-territorialité, qui est la limite extrême de l'en-territorialité, il commerce avec le monde que gouverne l'autorité, et parfois avec l'autorité elle-même. Cela signifie, pour reprendre une expression nietzschéenne, que le clandestin se déplace sans cesse dans un « arrière-monde ». Qu'est-ce à dire ? Lorsqu'ils descendent de leur refuge, il faut imaginer les clandestins longeant les façades, cherchant l'ombre, *armée des ombres*, troupe de passe-muraille, pour reprendre l'expression de Marcel Aymé, qui justement écrivit cette nouvelle en 1943. Cela signifie que, peu importe l'espace, ils évoluent sur ce territoire comme s'ils ne lui appartenaient pas, dans une sorte de dimension, de monde parallèle. Certes, ils sont furtifs pour échapper à la police, à l'autorité dont la clandestinité les protège, qui ne saurait tolérer qu'on n'obtempère pas à sa loi. Mais surtout, cet art de passer inaperçu, outre qu'il leur permet de s'émanciper de la façon la plus radicale, est le moyen pour eux, lorsqu'ils souhaitent entrer en lutte contre l'autorité territoriale, de livrer contre elle le plus efficace des combats. Voyez les résistants du Vercors, lorsqu'ils menaient leurs razzias héroïques jusqu'à Lyon, contre l'occupant nazi qui avait asservi notre territoire, lorsqu'ils rompaient la clandestinité pour venir le frapper au cœur. C'est cela, l'authentique clandestinité.

Comment font-ils alors, ces hommes qui trouvent un refuge et la lutte dans le maquis, l'une rendue nécessaire par l'autre, pour continuellement maintenir le secret qui les protège ? Bien sûr, celui-ci est parfois rompu, et lorsqu'ils vont au combat, le visage découvert, ils payent souvent le prix du sang. Mais, cette nature mystérieuse de la clandestinité ne peut se réduire à étudier l'occupation et la fraction d'un espace. Ou plutôt, il s'agit de comprendre qu'avec la clandestinité, nous sommes en présence d'une

véritable géo-graphie, non d'une description littéraire ou scientifique, en tout cas écrite, de la Terre, mais *d'une territorialité façonnée par le logos*. Lorsque Deleuze et Guattari parlent du surcodage despotique, du décodage et du recodage capitalistes, *il ne faut pas entendre le code comme un synonyme de ce que nous avons appelé indifféremment le cryptage*. La législation est elle-même composée de codes qui régissent différents domaines des relations et infractions humaines. C'est pour cela que l'État despotique, même s'il n'est justement pas *de droit*, surcode. De la sorte, il étend son contrôle arbitraire sur tous les aspects de l'existence, jusque sur la vie privée, intime. C'est pour cela que la tyrannie, que l'occupation, sont les circonstances où la clandestinité se développe naturellement, car il faut lutter contre cette oppression ; pour cela, qu'elle est apparue très rapidement, juste après que ce soit formée la machine territoriale primitive, car la première autorité ne pouvait être qu'arbitraire, fondée sur la force ; et tous les totalitarismes et les dictatures modernes, même s'ils reposent sur un droit fallacieux, n'appliquent en fait que la volonté du despote, un code sans justice. Or, le cryptage est lui aussi un code, qui ne règle pas tant la vie des clandestins, qu'il leur permet de faire échapper leur territorialité à celle qui les enclôt, tente de l'exclure ou de l'anéantir. *La clandestinité est donc la LOGOMACHIE, au sens propre, entre un codage ou un surcodage qui a pour fin de soumettre à une autorité, et une fraction qui lui résiste grâce au cryptage, ce combat formant des territorialités, une transcendance dans l'immanence*.

À partir de cette description, comment juger de la clandestinité ? Elle est le signal par lequel une population donnée considère qu'elle ne peut se maintenir sous une autorité territoriale. Est-ce à dire que cette simple sécession, suffit à prouver la réalité d'une oppression ? Les exemples sont divers et contradictoires. Un résistant, un immigré, un terroriste, un trafic de drogue, d'armes, un réseau de prostitution, etc., sont aussi bien clandestins. Cela signifie que *la clandestinité n'est pas un concept axiologiquement univoque*. Au contraire, ce qui doit permettre d'apprécier si une entrée en clandestinité, si la résistance et le combat qu'elle porte souvent, sont justes, c'est la nature de l'autorité et de la décision dont les clandestins ont fait leur raison suffisante. Il est absurde de considérer tout clandestin comme une victime, de juger la clandestinité comme le symptôme du caractère oppressif de tout pouvoir, comme justifiant systématiquement l'an-archie. On peut, comme nous avons tenté de le montrer dans ce texte, définir l'essence de l'être-clandestin. On ne saurait en tirer une conduite politique claire, répondant à toutes les conjonctures. C'est à une autre réflexion qu'il faut faire appel dans ce cas, au soin de distinguer l'arbitraire de l'État de droit.

Seule la résistance *légitime* justifie la clandestinité. — Subséquemment, que pouvons-nous déduire de cette définition pour le statut de la non-philosophie ? Est-il de sa nature d'être en état de clandestinité ? Non, un maintien *relatif* dans le champ philosophique, dans la territorialité théorique sur laquelle le dogme métaphysique exerce son autorité, est impossible. Se sous-traire ne peut être dans ce cas que s'ex-traire, c'est-à-dire que la résistance à la philosophie emporte une décision *radicale*. En d'autres termes, si cette pensée n'est assurément pas artificielle, car elle est basée sur une méthode de la dualyse des plus rigoureuses, il semble qu'elle soit contrainte de s'installer hors la territorialité de la philosophie. La pensée-en-Un de F. Laruelle s'apparente donc à la schizo-analyse de G. Deleuze ; cette affinité a été confirmée à de nombreuses occasions, notamment par ce dernier ; mais, il ne nous appartient pas de développer ici ces implications. Nous pouvons simplement en retirer l'apport suivant pour la question qui nous préoccupait dans ce texte. — La seule clandestinité qui s'avère dans le champ théorique est celle de la philosophie elle-même, au sens où sa terminologie induit évidemment un effet de codage. Mais, s'il est tout à fait concevable que surcodage, décodage et recodage se produisent dans cette territorialité, ne serait-ce que par la concurrence des écoles, il est exclu qu'une technique de cryptage permette à quelque pensée de ne pas être « comprise » par la philosophie, au double sens d'une appréhension intellectuelle et d'une inclusion catégorielle. L'absence de toute clandestinité dans la philosophie ne nous confirme pas seulement qu'il n'est ni possible ni nécessaire de résister à son axiomatique — ce qui invalide du même coup les formes déviationnistes de la non-philosophie : anti-philosophie, contre-philosophie, sans-philosophie, etc. —, mais aussi que sa nature auto-englobante lui permet sans contrainte de s'assimiler toute pensée nouvelle.

La petite misère du monde

Christelle FOURLON

Résumé

La clandestinité désigne le caché. Pourtant, elle est bien un facteur de désignation de quelque chose, de l'existant, mais dès lors a posteriori. C'est là son principal lien à la philosophie, et en particulier à l'« aletheia » comme problématique de dévoilement.

Dans la perspective du « noein » heideggerrien, penser la clandestinité, c'est « prendre en garde » ce qui est laissé intact : l'immanent même, indépendant de tout procès philosophique de transformation.

La clandestinité prend donc en garde l'homme pris en chasse et désigné étranger pour la loi. Cet homme-là aussi précieux et prochain que moi-même : c'est en non-philosophie qu'elle le réconcilie, lui, le « pris en garde » qui n'a jamais changé, lui, l'homme.

L'ère technique contemporaine veut que l'homme prenne le mode d'être de ce qu'il produit. La clandestinité qui prend en garde l'intact représente le persistant et l'existant.

La clandestinité désigne la petite misère du monde qui signe le déséquilibre planétaire en plein jeu de venue et de retrait : la misère s'accroît au même rythme que la richesse du septentrion, dès lors s'y meut-elle pour mieux s'y retirer.

Abstract

The secret nature shows the hidden. But it is something that is shown as well, some kind of existing, but a posteriori. Here is its main bond with the philosophical field, and especially with the "aletheia" as a disclosure problematic.

In Heidegger viewpoint of the "noein", thinking the secret nature is taking care of what has been let intact: the pure immanent, out of any philosophical changing process.

Therefore the secret nature takes care of the pursued man, indicated as a foreigner by the law. This one as precious and close as I am: the secret nature reconciles him in Non-philosophy, this man, the "pursued" who has never changed, this one is the Man.

The technical time has come for the man who takes the way of being of what he products.

The secret nature which takes care of the intact represents the persistent and the existing.

The secret nature shows the little misery of the world which means the planetary imbalance in the main game of coming and leaving: misery crosses at the same rythm with the northern wealth, therefore it moves for it to hide better.

Mots clés : Clandestinité, Misère, Aletheia, Heidegger, Noein, Caché, Intact.

Caractère de ce qui est clandestin, de clandestinus, « en secret », qui se fait en cachette et qui a généralement un caractère illicite, prohibé, non-autorisé, illégal, la clandestinité n'existe pas, elle s'éprouve – en légitimité.

S'il est avéré que la clandestinité désigne le caché, elle se fait pourtant connaître. Sans faire connaissance, elle ne se présente au réel qu'en prétendant se dérober, on ne la détecte que dès lors qu'elle n'est déjà plus elle-même. On n'accède à elle que lorsqu'elle est devenue le fond de l'ἀληθεια. Le fond, parce qu'elle est la clandestinité comme le ληθε, le couvert, le voilé, le caché..., son lien se noue alors avec les fils de la philosophie.

Pour autant que la clandestinité désigne ce qui est « en secret », caché, elle ne le dénonce pas pour autant. Elle sait garder ce qui est « à couvert » tout en exprimant la possibilité d'exister en toute immanence. Elle appartient au champ du νοεiv comme « prendre en garde » : qu'en est-il du νοεiv ?

Selon Heidegger, « même maintenant, et encore moins maintenant, nous n'avons le droit de traduire le mot qui suit : νοεiv, par “penser”, ce que la traduction courante fait dans le même vide de pensée que lorsqu'elle traduit λεγειν par “dire” ». C'est pourquoi mieux vaut le traduire par “saisir” au sens où “dans le νοεiv ce qui est saisi nous concerne de telle façon qu'au sens propre nous l'entre-prenons, que nous allons en faire quelque chose. Mais où prenons-nous ce qui est à saisir ? Comment l'entre-prenons-nous ? Nous le prenons en garde. Ce qui est pris en garde est cependant ce que nous laissons être comme il est. Cette prise-en-garde ne touche pas à ce qui est pris ainsi. Prendre garde, c'est tenir en la garde” (Qu'appelle t-on penser, p.190). Dès lors la clandestinité prend-elle en garde le souci de garder intact ce qu'elle détient ainsi, le « voilé » comme « intouché », sans pourtant qu'il soit nécessaire de le dé-voiler pour le « découvrir ». Autrement dit, la clandestinité désignerait la « chose même », en toute immanence, non viciée par le procès philosophique des méandres de la recherche à perte de transformations et de reconnaissance de l'identique.

La clandestinité prend donc en garde ce qui est pris en chasse, objet de poursuite et de quête de sens, étranger à la loi.

La clandestinité prend en garde l'étranger – pour la loi – comme sujet précieux, aussi prochain que moi-même, elle dénoue les fils philosophiques et se délivre en non-philosophie : le sujet (en Un) doit donc pouvoir se fondre à la même « découverte » que son objet (toutes choses), et revêtir lui-même ce qu'il concerne comme ce en quoi il est concerné : l'existant dans sa plus simple acception.

C'est le sujet envisagé selon « l'immanence radicale de Moi », c'est-à-

dire en ce qui concerne le Moi, « de n'être jamais un objet sur lequel on réfléchit, d'être au contraire moi-même le "sujet" réel ou absolument performatif, c'est-à-dire le performé-de-dernière-instance comme étant le Réel même qui "pense" sans qu'il soit doublé dans cette fonction par un philosophe. Le ressort de l'argument est ce que nous avons appelé l'immanence radicale de Moi (et non du Moi), le fait que Je ne puisse m'aliéner ou sortir de moi-même pour me réfléchir ; ou encore ma performativité, plus exactement mon être-performé-sans-performance, c'est-à-dire ma "présence" toujours actuelle dans l'acte de penser. En effet : si Moi suis une identité qui reste en moi-même, il suffit que Je veuille aussi, sans doute au point de départ pour des raisons philosophiques et/ou empiriques, me penser et me représenter, par exemple dans mon rapport au Monde ou à la Société, ou que Je veuille "exister" pour que cette pensée ou cette représentation soit rejetée hors de Moi : comme ce qui n'a jamais été Moi, comme ce où Je ne m'aliène pas, comme Étranger absolu (plutôt que relatif à Moi). Je dirai donc que Moi, qui par nature reste en-Moi, Je ne me mets concrètement à exister que hors de moi-même ou sous la forme de l'Étranger que, bien entendu cependant, Moi et Moi seul suis - donc en-dernière-instance - et qui est mon Être même ou mon Existence. Je ne deviens pas existant ou Étranger, je le suis. » (François Laruelle, *Théorie des Étrangers*, 1995. p. 135-136).

Ainsi, « (...) Ego vois apparaître enfin la première forme possible de l'« Autre », le phénomène originaire de l'Étranger, que Je viens de conclure de Moi, que Je n'ai pas pris ou prélevé de l'extérieur... » (Ibidem).

En conséquence, dans la mesure où « "En-dernière-instance" s'oppose à "réciproque" et à "même" et signifie que le Moi, la "dernière instance" est le lieu ultime et définitif où est reçu et vécu, éprouvé, l'Etranger » (Ibid.), on peut rapprocher cette distinction de la traduction heideggérienne du "Το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι : c'est la même chose penser et la pensée que "est"" du vers parméniénien, en ce qu'à la lumière de ce qu'Heidegger a traduit au sujet de εἶναι comme équivalant à εἶναι ἐμμεναι, c'est-à-dire "être pré-sent de l'étant pré-sent", et de νοεῖν comme revenant à "prendre en garde", le vers reviendrait à : « Le même en effet est prendre en garde et aussi être pré-sent de l'étant pré-sent » (*Qu'appelle t-on penser*, p.223), parce que l'articulation du νοεῖν au λεγεῖν veut que le νοεῖν seul ne vale rien, et que cette articulation se poursuive dans ce vers par l'entre-appartenance du νοεῖν à l'εἶναι, par le terme αὐτο qui signifie « le même », non pas au sens d'un nivellement par l'indistinction de deux expressions paires (au sens d'ὁμοιον, « pareil »), mais par la différence το αὐτο « signifie ce qui s'entre-appartient » (Ibidem).

Ainsi, « la cause de l'Autre – car il y a maintenant une cause de l'Étranger à tous les sens de la cause, c'est la condition de sa non-subordination au Moi (...) – n'est plus l'auto-position, mais l'Identité-de-dernière-instance. Que l'Autre ait une cause ne signifie pas qu'il n'est qu'une partie, un membre ou un fragment de celle-ci. La détermination-en-dernière-instance est la seule causalité qui laisse-être l'Étranger comme Étranger. Il s'agit de l'Étranger phénoménal, de son phénomène qui constitue son seul « en soi » réel, de son inaliénable identité » (*Théorie des Étrangers*, p.147). Et « la matrice parménidienne est réduite à l'état de symptôme d'un problème non-parménidien : Moi et l'Étranger ne sommes pas le même, nous sommes identiques en-dernière-instance » (Ibidem).

Ainsi dans la version parménidienne énonçant:

« Voici qu'il est besoin de dire et de penser : est en étant, car est être.

Mais rien n'est pas : c'est ainsi que je te pousse à t'exprimer,

Car c'est en premier de cette voie de recherche-là que je t'écarte » .

« L'être est, le non être n'est pas » équivaldrait à « je, non non je », d'où ne pourrait résulter : « je, l'autre », en ce que la double négation portant sur la proposition « le non être n'est pas », nous donnerait « non non je », à savoir : « je », puisque les lois de la logique (propositionnelle et prédicative) veulent que la double négation s'annule au profit de l'affirmation du terme concerné, et que par conséquent « non non x » revienne à « x ».

La clandestinité prend donc en garde ce qui ne diffère pas, c'est là son lien profond à l'αληθεια : la petite misère du monde conçue à l'image du lointain retrait philosophique de la recherche sans fin, de la quête à perte.

On n'en finirait plus de rechercher en effet quelque objet qui se retire d'autant mieux que sa prise en chasse s'active.

Jeu et fruit du retrait et de la présence : la petite misère du monde peut donc tout d'abord, vue sous l'angle de la croissance, être considérée en sa provenance comme ce qui résulte, et en est en même temps la forme « en acte », de ce qu'Heidegger nomme le *Bestand*, le stock, en termes économiques.

Car le *Bestand*, outre son sens commercial et économique de stock ou autre inventaire, reçoit ceux, courants, d'existence, persistance, stabilité, et durée.

Or Heidegger choisit ce terme en partant de la position de l'homme dans l'ère de la technique, pour montrer le changement dans les relations entre sujet et objet.

En effet, dans l'ère technique, l'homme prend le mode d'être de ce qu'il produit, car la vie humaine devient un projet technique, il n'y a donc plus

prééminence du sujet sur l'objet.

Dés lors, tout ce qui est, est un fond (*Bestand*, au sens de « fond de commerce ») pour une exploitation ou une production possibles : « Depuis le début de l'emprise de la pensée occidentale chez les Grecs, tout dire de l'« être » et du « est » se maintient dans la mémoire d'une détermination de l'être qui lie la pensée — la détermination de l'être comme *Anwesen* (parousia). Cela vaut aussi pour la pensée qui mène la technique et l'industrie la plus moderne, quoique dans un certain sens. Après que la moderne technique a installé son extension et sa domination sur toute la terre, il n'y a pas que les satellites artificiels et tout ce qui s'en suit pour tourner autour de notre planète — l'être comme *Anwesen* au sens de la base calculable de toute permanence de stock parle quasi uniformément en interpellant tous les habitants de la terre, sans que les habitants des continents extra-européens en sachent proprement rien, et encore moins soient en état, et aient pouvoir de savoir en ce qui concerne la provenance de cette détermination de l'être. » (*Question IV*, « Temps et Etre », p. 200-201.)

La petite misère du monde voit ses raisons d'être pourchassée s'affaiblir devant la grande richesse productrice de nécessiteux. La misère s'accroît au même rythme que la richesse du septentrion, dès lors s'y meut-elle pour mieux s'y retirer.

La clandestinité, petite misère du monde, démarque ainsi le stock de miséreux aussi nécessairement produit par le déséquilibre de ce qui n'est plus à cacher dans la proximité de moi-même. Et les promesses d'avenir meilleur se jouent dans le rééquilibrage possible des plaintes de la planète.

L'image de l'Étranger d'Élée se trouve à l'origine de ce qui a été reconnu comme la naissance de la philosophie, un problème de "personne", et donc de langage venus d'ailleurs et participant pourtant depuis cette différence à une conversation avec des « non étrangers » ; ces derniers se définissant tels depuis leur situation de « conteurs » ?

Or qu'en est-il d'une reconnaissance de l'autre qui se produit sous l'égide de ce qui n'est pas su, de ce qui sera déclaré une origine, à partir de son entrée dans les cadres qui en marquent la différenciation ?

L'Étranger d'Élée n'apporte rien de son identité propre ; depuis elle, il ne fait que manifester, il ne doit son nom qu'à celui qui rend compte de son intervention, et se pose dans la distinction de son point de vue solitaire.

Il interroge le sujet, celui qui se fait sujet du monde, celui qui en décide à mesure qu'il se cerne de la reconnaissance de sa solitude : c'est celui-là même qui se croit seul au monde, et qui qualifie l'étranger et l'autre en général.

Se croire seul au monde ici prend la forme de l'extension de sa propre

considération de sujet, de la pensée réfléchissante (de soi) projetée sur l'extérieur, sur un monde qui n'existe qu'à la mesure du sujet qui l'appréhende : dès lors un monde fantasque et réduit, obéissant au gré des lois que le sujet lui prodigue à son image, c'est-à-dire en s'y projetant de lui-même, en s'y rassasiant et en s'y rassurant de connu.

La venue des uns et la réserve comme retrait des autres — déjà là — permet de lever l'absurde cercle de la différence et de la dette qu'elle produit lorsqu'elle porte le ressentiment des privilégiés de tous acabits : les « monstres », « hors douleur », qui ont « perdu presque la langue à l'étranger » (Hölderlin, *Esquisse pour un hymne*).

Le symptôme de Clavileño

Gilbert KIEFFER

Résumé

L'extrait proposé est tiré de mon *Second Manifeste*, celui qui décrit la séparation entre l'esthétique et l'art. Vingt années auparavant j'avais écrit *Le Manifeste de la peinture d'Illusion non-Euclidienne*, pour transcrire ma technique picturale. Entre ces deux, j'ai rencontré François Laruelle, le concepteur de la Non-Philosophie. J'ai pu alors élaborer des outils pour visualiser très clairement la manière dont l'esthétique moderne et post-moderne avait usurpé les frontières de ses postulats et envahi l'art lui-même.

Car durant tout un siècle on nous avons trop appris à nous taire, à baisser les yeux, afin de laisser la place à de supposés spécialistes qui nous parlaient de l'art. Ce sont eux qui nous démontraient à force de pirouettes verbales que des choses que nous trouvions insipides, étaient en fait des formes d'art que nous n'étions pas préparés à comprendre. Nous n'étions pas loin alors de ressembler à Dom Quichotte dans le fameux épisode du second volume, quand quelques nobles rencontrés en chemin décident de lui jouer le tour de Clavileño. Ils apportent un cheval de bois qu'ils appellent Clavileño, affirmant que c'est un destrier magique envoyé par Malambruno pour rejoindre Dulcinée du Toboso, afin de la délivrer du charme qui la tenait prisonnière.

C'est ce qui nous arrive quand nous écoutons les explications des *readymades*, toutes ces sophistications conceptuelles d'un art qui ne dit rien par lui-même. Nous sommes dans la même situation que le vieil Hidalgo. Un rêve de grandes chevauchées fantastiques nous fait oublier que nous sommes assis sur de pauvres chevaux de bois.

Voilà pourquoi, chaque fois qu'on essaiera de me faire croire qu'un tableau monochrome, qu'un simple urinoir sont de l'art, j'y verrai le symptôme de Clavileño.

Et c'est la raison pour laquelle je ne pourrai plus marcher ces vieux sentiers de l'esthétique, qui ne sont rien de plus qu'un mirage philosophique, chargé d'induire ce que je nomme le symptôme de Clavileño.

Abstract

This is an excerpt of a Manifesto of the severance between Aesthetics and Art. Twenty years ago I wrote the Manifesto of the painting of Non Euclidean Illusion to describe my technique. The difference between this Manifesto and the first one is the point of view. The first was inside painting as an art. The second is outside art itself. Between the two Manifestos I met François Laruelle, the inventor of French Non-Philosophy. At that moment I realized Aesthetics had usurped the frontiers of its natural postulates and invaded art itself.

Moreover, in the last century, we had to be quiet and silent, to lower our eyes, to let the so-called specialists speak about art, those who exposed learnedly that what we intuitively felt was ugly, was really a form of art we were not prepared to understand. We had to put up with so many things, and accept, and support the stupid incantation of “*That’s art*” and all its variants, the arbitrary mockery of the urinal, the most ridiculous pastiches of the *readymades*. Now the myth of Don Quixote speaks to us again. We remember an episode of the second volume, when the duke brings a wooden horse, supposed to be sent by Malambruno the magician to deliver the bewitched Dulcinea. Once he has got up on the horse, eyes bandaged, poor Don Quixote and his faithful Sancho are ridiculed by the aristocrats. One of them sets off fireworks, making them believe the fantastic horse has taken-off. Everyone laughs at the poor nobleman and the peasant... There is a timid clarity when Sancho underlines the paradox of the voices... How can one rise so high as one claims when the voices around remain so close? But he is also on the horse and follows his delirious Master...

When we hear about readymades, conceptual art, we are in the same situation as our good old *hidalgo*.

It is a dream as crazy as the Quixote’s. Dreaming of great rides could be nothing else than jumping on a wooden horse.

From now on, every time someone wants to make me believe that a black or white canvas, that a can, a urinal, are fine art, I will think of the symptom of Clavileño.

That is why we cannot walk this old way we called “art” any more as we did before. Because we have to free ourselves from this kind of illusion bound to what we so pompously baptized “history of art” and which is nothing else than a philosophical mirage, which induces the symptom of Clavileño.

Mots clés : symptôme, symptôme de Clavileño, non art, non-esthétique, Clavileño.

La non-philosophie est aussi affaire de bon-sens. C'est ce que pourra montrer son usage à l'approche des démarches esthétiques où l'homme ordinaire perd son latin.

Donnons-nous une histoire amusante, de celles que se racontent les passagers clandestins de la pensée, pendant leurs longues traversées. Elle est extraite du deuxième tome de Dom Quichotte, lorsque le pauvre idéaliste, qui avait perdu la raison, et son fidèle écuyer Sancho se voient embarqués dans une aventure où ils sont ridiculisés une nouvelle fois. En effet, quelques nobles de la route décident, par jeu, de réaliser le rêve du vieux fou : celui de délivrer Ducinée du Toboso, prisonnière du magicien Malambruno. Ils affirment que ce dernier a envoyé un destrier magique qui permettra à Dom Quichotte et Sancho de s'envoler à sa rencontre. Ils bandent les yeux des pauvres malheureux et leur font enfourcher un vulgaire cheval de bois, qu'ils appellent Clavileño.

Ne sommes-nous pas dans la même situation que notre bon hidalgo quand on nous parle d'art conceptuel, de *readymades*, d'urinoirs métamorphosés, de pelle à neige, de voitures compactées, etc. ?

Pourtant tout cela n'était pas ridicule au départ, car nous rêvions de pouvoir briser les cadres de la représentation pour nous en affranchir. Et il y avait assez d'artistes inspirés pour nous le faire croire : Kandinsky voyait dans l'expression minimale et abstraite de la peinture, une essence spirituelle. Le spirituel dans l'art était selon lui dans l'esprit de la non représentation qui habite derrière chaque forme artistique. De sorte que la mission spirituelle de l'art consistait au fond, pour lui, à peindre l'âme spirituelle de la représentation même. Nous pensions donc, avec lui et après lui, pouvoir directement rejoindre l'absolu et le traduire.

C'est un rêve aussi fou que celui de Dom Quichotte, un rêve de grandes chevauchées sur des destriers célestes. En fait nous les faisons sur des chevaux de bois. Nous nommerons cette illusion qui nous empêche de voir le cheval de bois que nous avons enfourché, le symptôme de Clavileño justement.

En clair, je suis artiste ; je fais quelques traits sur un fond noir ou blanc. Je veux peindre l'esprit de la végétation qui habite l'arbre centenaire qui me fait face, dans le parc de Fromentin ou un autre. J'y crois. Je le vois cet esprit. Mais ce qu'autour de moi on reçoit n'est au fond qu'un cheval de bois, rien d'autre que quelques traits indifférents et maladroits sur un fond noir ou blanc. Je suis victime du symptôme de Clavileño. Et je ne suis pas le seul dans ce cas. Il me semble que les musées et les institutions de la mémoire, les hauts lieux de l'art soient victimes eux aussi de cette nouvelle illusion qui veut nous faire voir des choses que nous ne voyons pas, en nous faisant croire

que nous pouvons directement voir derrière la représentation.

A partir de maintenant donc, si quelqu'un essaie de me faire croire que trois traits mal faits, une tache difforme, un fond uniforme et/ou salement exécuté, que tout cela est une œuvre d'art, je me dirai qu'il essaie de me faire partager le symptôme de Clavileño, parce qu'il en est victime lui-même ou parce qu'il veut me tromper directement. Duchamp et son urinoir est une illusion de Clavileño.

Mais comment a-t-on pu en arriver là ?

Depuis la dialectique romantique du « génie », l'artiste s'est vu dépositaire de forces irrationnelles. Il était mage et guide. La mythologie qui s'était créée autour avait cristallisé l'image d'un art comme processus créatif semi-conscient, semi-déirant sous la dictée de forces supérieures. Cette mythologie du génie a donc consolidé le pouvoir de l'art. Il y a de l'art parce que quelque chose transfigure la matière dont est fait le tableau, de sorte que celui-ci ne s'évalue plus seulement d'après le travail effectué, le prix des matériaux, mais par l'immatériel de son essence supra-naturelle (ce qui est beau en soi). Mais n'est-ce pas déjà le symptôme de Clavileño en action ?

L'art en général serait-il donc un processus de Clavileño, comme la religion. Serions-nous trompés en affirmant qu'il y a de l'art ? Alors qu'il n'y aurait que de l'artisanat, des chevaux de bois, et cela depuis les peintres de tombes pharaoniques, les écoles flamandes ?...

Ne nous laissons pas enfermer trop vite dans une pensée trop radicale. L'illusion sur laquelle se fait l'art comme art est probablement d'une essence initialement différente de celle de Clavileño, pour deux raisons au moins. La première c'est que cette illusion est une quête dans l'incertitude, une recherche honnête. Proust disait que les petites phrases comme celle de Vinteuil rendaient la mort moins probable. Avec la présence de l'art, la certitude d'une mort définitive et sans survie est moins évidente, même si elle est vraie. Ce sont des appels lancés vers l'ailleurs, vers la part de notre plus-être comme dirait Bachelard. Et notre plus être est un postulat de notre être humain. La deuxième raison est que cette illusion n'est pas une tromperie, une moquerie du côté de la plupart des artistes. L'art n'est donc pas en soi un processus de Clavileño. Ce que nous appelons symptôme de Clavileño est une pauvre excroissance du phénomène.

C'est tout un mécanisme complexe qui a consolidé le symptôme de Clavileño dans l'art. Premièrement la spéculation sur l'art. L'idée est simple : comme toute chose, la valeur de l'œuvre est condition de l'offre et de la

demande. Elle est marchande pour le monde. Ce sont les spéculateurs qui vivent du symptôme de Clavileño. Eux ont intérêt de faire croire à de l'immatériel qui puisse doper de manière imprévisible la plus-value marchande. L'art devient objet de spéculation par excellence, s'il est sous le symptôme de Clavileño. Car de ce fait, une œuvre qui a coûté vingt minutes d'exécution, peu de toile et de couleurs, pourra prendre une valeur disproportionnée parce qu'elle incarne l'art. Cela veut dire qu'on pourra lui faire prendre dix ou cent fois sa valeur sans référence réelle sérieuse. C'est plus que la spéculation boursière à bien des égards. Et c'est bien pour cela que le système a fonctionné. Mais du fait même qu'il a si bien tourné, il a dû perdre de ses prétentions. En effet, les coups d'accélération des valeurs de vente ont perdu de leur constance puisqu'une foule d'artistes devait s'engouffrer dans le système, appâtés par l'espérance de gains potentiels. Les gains allaient donc se réduire et l'intérêt s'essouffler. Cet engouement n'était pas prévu, puisque malgré tout, la génialité romantique postulait à l'origine une élite et non une foule d'artistes. C'est alors qu'un autre facteur est entré en jeu pour réactiver en permanence le mécanisme et l'empêcher de se gripper : l'esthétique.

Le symptôme de Clavileño s'est donc étendu à la philosophie. Et de grands noms en ont été victimes. Et leur autorité a consolidé l'illusion de Clavileño davantage encore. Mais les philosophes n'ont eu cette audience que parce que les artistes ont eu recours à eux, non pas seulement les spéculateurs de l'art. C'est alors que les artistes eux-mêmes ont appris à l'école des philosophes et de l'esthétique. D'ailleurs il y avait une certaine urgence à cela. Comme tout se ressemblait dans les écoles de la non-figuration, la plupart des audaces finissaient dans la pauvreté d'exécution, l'indigence de la forme. Et c'est la parole, alors, qui doit prendre le relais pour creuser et affirmer des différences. Si tu ne vois rien et que tu es toujours de bonne volonté pour croire que quelque chose t'a échappé, alors on t'expliquera et tu auras même l'impression d'avoir appris à voir. Des variantes de Clavileño se mettent en place, complexes et foisonnantes au nom de la philosophie ; car c'est le rôle du philosophe de théoriser l'art par des mots. C'est l'ère de l'esthétique comme soutien de l'art qui se mettra progressivement en place et, de ce fait, l'esthétique comme discours remplacera l'art même comme fait, en raison inverse de la pauvreté de l'expression factuelle de l'art et de la richesse de son ombre verbale. L'esthétique garantira alors le phénomène artistique que personne ne comprend plus comme tel sans son aide. Les théories se multiplient alors pour faire de subtiles découpages conceptuels dans une matière qui se ressemble trop dans le fond.

Si bien que se met en place une ultime épiphanie de l'esthétique philosophique. Elle a échappé à Hegel lui-même et à son école. C'est l'esthétique comme art, comme un clone verbal de l'art lui-même, conceptuel ou non, haptique ou pas. Elle restera en partie involontaire ou inconsciente pour la plupart des penseurs qui ont contribué à la créer, tant l'effet de Clavileño sera puissant, même sur eux, les ouvriers involontaires de l'illusion. Involontaires parce qu'intéressés et passionnés eux-mêmes. De fait, le philosophe cherchait fébrilement une matière moins contraignante pour pouvoir s'exprimer pleinement. Kant avait ouvert la voie avec ses paradoxes de la finalité sans fin et de la conceptualité sans concept. L'art paraissait être programmé de manière conceptuelle, mais il n'en était rien dans les faits car s'il l'avait été il aurait pu être reproductible. Or il est unique, donc il n'a pas pu être guidé par des concepts. C'est la plus belle machine conceptuelle jamais inventée. Elle va ouvrir au non art un espace de contrôle infini et installer définitivement le symptôme de Clavileño. Kant pensait à peu d'exemples réels de ce que nous appelons art : la mauvaise versification de Frédéric de Prusse, le vert des prairies... C'est cette puissance conceptuelle absolue, associée à une matière évanescence et donc potentiellement infinie qui va faire le succès de sa pensée de l'art. Mais c'est déjà une esthétique artistique alors que lui se revendiquait humblement comme un descripteur, un observateur des faits. Avec lui l'esthétique est devenue autonome et toute puissante. Elle va englober après lui le phénomène artistique tout entier surtout dans sa phase négatrice de la tradition. A présent donc le phénomène Duchamp devient possible comme le décrit Thierry de Duve. L'art est maintenant un simple nom propre. C'est un Duchamp, c'est donc de l'art. Parce que Duchamp est un artiste. Un urinoir du commerce se métamorphose sous ce nom. L'abus, la parodie, la moquerie, tout cela aurait dû nous faire découvrir depuis cinquante ans déjà que le symptôme de Clavileño est entré en action.

Rappelons le lointain mécanisme : le non art a occasionné la simplification de l'art comme technique, qui a appelé en compensation une parole pour combler le vide et faire marcher la dialectique du génie malgré tout. Celle-ci a mobilisé la créativité philosophique sur le principe de la raison suffisante et de la vérité. L'ensemble a servi la spéculation qui se voyait ainsi affranchie des anciens repères traditionnels trop contraignants.

Maintenant que par l'éveil non-philosophique, la philosophie perd sa suffisance et sa prétention à dire la vérité, elle est donc prête à démasquer l'usurpation parodique du symptôme de Clavileño qui a su tous nous abuser sans que nous soyons au fond aussi ridicules que Dom Quichotte.

Allons enfants de la clandestinité...

Jean-Michel LACROSSE

Résumé

La clandestinité est une production due à l'activité de la Majorité, activité visant à supprimer l'identité d'une Minorité (à travers ses pratiques et ses valeurs).

Abstract

The "clandestinity" is the consequence of the Majority's activity, this activity who eliminates the Minority's identity (through its practices and its values) due to his Minority being.

Mots clés : clandestinité, minorité, secret, Démocratie.

« Ce qui existe, fonctionne, se fait de manière secrète, en dehors de ceux qui exercent l'autorité, à l'encontre des lois établies, de la procédure normale et licite. »

La minorité est le résultat de toute division dans un système ordonné ou hiérarchisé. Elle en est la section de « moindre valeur ».

Si pour les mathématiques la section de « moindre valeur » est celle de moindre quantité ou celle qui vient « après » dans un ordre hiérarchisé, en politique, la valeur se détache souvent de la quantité pour devenir la fraction qui n'a pas le « pouvoir de pratiquer ses valeurs ».

La clandestinité est la pratique de la minorité — la section de moindre valeur d'une division — pour résister au pouvoir.

Clandestinité et secret

Il ne faut pas nécessairement confondre la clandestinité avec le secret.

Le Secret est toujours l'affirmation d'une faiblesse, l'affirmation que l'usage par l'autre de l'information ne pourra être empêché et que cet usage sera nuisible. Il est une forme de contrainte, d'usage de la force : une pratique qui empêche la pratique de l'Autrui.

Puisqu'en non-philosophie, le Monde — la-philosophie — est Un seulement en dernière-identité, la Vérité bien plus qu'une « adéquation de la pensée au Monde » est « partage du Monde avec l'Autrui ». Or le Secret s'oppose à la Vérité comme partage, car le « retrait au Monde de la chose », retire à la chose son « sens en Monde » qui est l'essence de Vérité. Il ne peut, ainsi, y avoir de « préservation de la Vérité » par la mise en secret. Il s'agit seulement d'une préservation d'un pouvoir par retrait de la puissance de l'Autre.

Nous remarquerons que la Démocratie quand elle se définit comme partage du pouvoir est, dans son principe, incompatible avec le Secret.

Mais la démocratie dans sa pratique n'est pas un partage « libre, égal et fraternel » du pouvoir, et cette démocratie là est alors écrasement, destruction, annihilation des minorités. Tous les pouvoirs, règles et contraintes, se font en faveur de la majorité et au détriment des minorités. Même le Vote, comme expression du vouloir de la majorité, est l'instrument légal de réduction au silence de la minorité « puisque c'est le choix de la

Majorité », minorité qui n'a plus alors comme alternative, pour maintenir sa pratique, que de le faire dans la clandestinité.

La clandestinité comme pratique d'un secret qui est « empêchement de la pratique d'Autrui (de par son ignorance) » restaure ainsi du pouvoir à la minorité.

Individus en Peuple

La communauté s'oppose-t-elle à l'individu ?

Il est parfois considéré que l'individu se réalise à travers les buts et fonctions que lui donne/attribue la communauté en retour de sa demande de participation et que c'est cette attribution qui procure l'identité à l'individu. Mais il est clair que l'individu est un « dividu » — qu'il est un être composé et multiple — au préalable et que ce n'est que l'acceptation par la communauté de cette identité, multiple et éclatée, — et son affirmation comme vérité unitaire auprès des autres membres — qui l'unifie. C'est par la communauté que l'individu s'amalgame pour permettre par celle-ci d'user de celui-ci.

C'est la fonction qui est le critère de la communauté. La fonction de la communauté comme une et la fonction de chaque « mise en commun », individus, matériaux ou pratiques - philosophies. Et si la communauté n'est pas « la machine » — même si elle est « aussi » machine — c'est que cette fonction ne lui est que « déléguée », elle n'en est pas la source, l'identité.

Ce qui lie des individus en peuple, ce n'est pas la force, ni même l'unité géographique, mais la reconnaissance de l'Autre dans sa différence individuelle comme un « moi-même » dans la pratique de ses valeurs.

Alors, si la Démocratie est pouvoir du peuple, doit-on considérer que le peuple est un et ne peut donc avoir qu'un seul vouloir ? Ou doit-on considérer qu'il est « composite », c'est-à-dire un à l'extérieur et multiple à l'intérieur, ce qui laisserait la place à plusieurs vouloirs ?

En résumé, existe-t-il une (des) minorité(s) ?

Si la réponse était non, il ne serait pas, alors, nécessaire de prendre en compte des critères d'éthique dans l'action Démocratique, puisque « le peuple étant unique et souverain » sa décision ne peut être remise en cause.

Le peuple – à l'inverse de la communauté – n'est pas une construction *a posteriori*, une reconnaissance d'un individu comme participant à un groupe, mais une identité *a priori* : un ensemble de critères identificatoires permettant l'identification à un groupe. La notion de peuple peut ainsi exister même en l'absence d'aucun individu participant à ce peuple.

Le peuple, tout comme l'individu, est une pratique en identification une fois-chaque-fois. On ne fait pas partie d'un peuple, on est identifié de ce peuple à chaque fois que l'identification est requise. Tout comme pour l'individu, la pratique de l'identification est pratique métaphorique (pratique du « il y a du 'critère' dans ce matériau 'peuple' »). Ce n'est pas la détermination d'une limite ou d'une frontière qui fait le peuple, mais le partage d'une philosophie (ensemble de pratiques et de matériaux).

L'aristocrate qui se pense séparé du peuple – du commun – est hors du peuple, mais dans la communauté. Car s'il ne partage pas les valeurs du commun, il participe à ses fonctions.

On peut alors se demander quelles sont les raisons déterminant le choix des matériaux et pratiques particuliers de cette philosophie ? Pourquoi l'Homme voudrait-il être identifié comme « membre d'un peuple » ?

Si le peuple ne se définissait que par la présence sur un territoire commun, la notion de territoire ou de « communauté ayant pour fonction d'occuper ce territoire » suffirait. Il en irait de même s'il s'agissait de partager un idéal, un droit ou un bien. Si l'Homme veut participer à un peuple, ce ne peut pas être pour une fonction quelle qu'elle soit, mais pour être en identité identifié, pour participer à l'identité de ce peuple. Ce peuple là et non un autre. C'est en définitive la raison pour laquelle chaque peuple est unique : parce qu'il est pour que l'on soit en identité identifié.

Il n'est pas nécessaire d'être un même (famille) ou un complémentaire (communauté) pour être du même peuple, car on n'est pas d'un peuple *a posteriori* par respect d'une étiquette, mais *a priori* par adhésion.

Que ce soit pour le peuple ou pour la communauté, l'individu reste présent soit simultanément, soit précédemment. En cela, ils diffèrent de la secte ou de la ruche qui nient l'individu pour le remplacer par un « je » commun – un « amae » – ou un « je » délégué – un « gourou ».

Le peuple se pense unique et réel, car il pense ses valeurs comme « en vérité », partagées universellement. C'est au nom de cette vérité des valeurs

qu'il justifie la guerre et l'apartheid. L'apartheid est d'ailleurs constitutif du peuple puisque se voulant Un, l'Autrui – l'Autre qui est un « Je » – est rejeté dans l'extériorité et traité comme tel.

Pourtant le peuple comme pratique en identité est philosophique et Mondain. Le choix des critères restant ponctuels et accidentels, lié à ce que l'on appelle l'Histoire.

L'individu restant au cœur du peuple, le vouloir de l'individu forme le vouloir du peuple. Seulement la vérité étant censée être une et universelle, le vouloir d'un individu du peuple, doit être le vouloir des autres puisque s'appliquant sur un Monde unique.

Toutefois la vérité – si elle est partage du Monde – , est-elle unique et universelle ?

Le peuple ne peut garantir - même s'il le croit – qu'il dispose de l'unique vérité, même s'il dispose visiblement d'un « partage du Monde ».

Ce qu'il peut garantir, c'est qu'il dispose d'une tradition – une pratique du partage du Monde.

Le peuple ne peut éviter la multiplicité des vouloirs, il ne peut donc éviter, en démocratie, l'établissement d'une Majorité et de Minorités. Car il ne peut empêcher l'addition des « vouloirs le même » et leur identification comme différents des « vouloirs autres ». Une division qui, si elle est coupure, ne sépare pas le peuple en deux mais affirme une altérité (unilatérale).

Clandestinité ou anonymat

La clandestinité est cette pratique de la Minorité pour conserver son identité malgré le vouloir unifiant de la Majorité. Mais c'est une pratique commune, car chacun à un moment ou à un autre de son vécu participe à une minorité.

Bien souvent, les premières déclarations de « flammes amoureuses » se font clandestinement. Ici, c'est l'autorité du parent ou du tuteur, ainsi que celle de l'opinion des égaux, à qui l'on veut échapper. Clandestinement, mais pas anonymement, car si elles ne se font pas « au vu et au su de l'autorité », elles réclament d'être « en personne identifié comme l'auteur de la déclaration ».

La clandestinité n'est donc pas nécessairement synonyme d'anonymat.

En réalité, la clandestinité est presque toujours « en personne », et c'est parce qu'elle est une pratique qui « pourrait permettre une identification » qu'elle est clandestine : « hors de la vue et du su de l'autorité ».

Avec la clandestinité, vient toujours la question de savoir si l'autorité « a toujours raison ». La force qui exerce la règle et la loi est-elle infaillible ?

Si oui, à la fois, « on ne pourra y échapper » et « y échapper serait pratiquer le mal » ; si non « comment contester l'autorité » ? Quels sont les accès dont dispose une personne pour contester « impunément » l'autorité ?

L'autorité, le « pouvoir d'agir sur autrui ou de faire agir autrui » est-il nécessairement infaillible ? Ou même juste ?

Il est communément admis que non. L'autorité ne provient que de la Loi - une philosophie-valeur partagée et pratiquée par les coopérateurs -, et si celle-ci peut tenter d'approcher une certaine justice, elle ne peut, pas plus que la Vérité, être « adéquate au Réel » et doit se contenter de l'approximation et de sa possible soumission à l'erreur.

Il peut donc toujours y avoir une certaine légitimité — même si celle-ci n'est pas fournie par la Loi — de contester l'autorité.

Quelle motivation peut avoir la minorité à résister au pouvoir et à l'autorité ? Ce qui peut se traduire par « quel est le pouvoir du pouvoir sur la minorité » ?

Forcer à faire, forcer à être...

Nous savons que la Majorité a une tendance à la conformité, à l'uniformité et à vouloir l'imposer si nécessaire aux autres, l'inquisition étant un exemple extrême, mais la loi récente sur l'interdiction de fumer en est aussi une démonstration : les mêmes arguments justifiant son application n'étant pas, par exemple, appliqués à d'autres sujets (comme l'alcool).

La Majorité a une propension à rechercher une « pureté identitaire » lui évitant d'avoir à justifier ses valeurs et lui permettant de les considérer comme Universelles.

Mais nous avons maintenant un critère général de justification à la contestation de l'autorité de la Majorité. Puisque la Majorité détient l'autorité et que cette autorité peut être dans l'erreur, la Minorité peut la contester si son identité de Minorité est en jeu. Elle se doit même de la contester puisque sinon son existence comme Minorité est en cause : la

Minorité n'est Minorité que depuis cette coupure qui l'identifie comme Minorité.

Quelles formes doivent prendre cette contestation ?

Il est assez clair que la forme de la contestation dépend de l'attitude de la Majorité.

Si celle-ci accepte l'expression de pratiques et de valeurs — identités de la Minorité — différentes des siennes, alors cette contestation ne sera qu'une visibilité : une présence au Monde.

Cependant, plus les règles édictées par le pouvoir et l'autorité seront strictes et contraignantes, moins la minorité ne disposera d'autres solutions que la clandestinité pour simplement conserver son identité.

La clandestinité est une production due à l'activité de la Majorité, activité visant à supprimer l'identité d'une Minorité (à travers ses pratiques et ses valeurs).

Le fort et le faible

La lutte des faibles contre les forts, de par sa définition même, est une lutte inégalitaire et déséquilibrée. Elle ne peut se permettre les règles de la chevalerie et les « règles de la guerre » sans renoncer à un possible succès - possible même si improbable.

Maintenant, la pratique de la clandestinité est une pratique de la Minorité, mais pas nécessairement la pratique du plus faible.

Et justement, la seule pratique clandestine qui est également anonyme, est celle du « fort sur le faible », la pratique de l'État sur ses citoyens par exemple, où seule la fonction clandestine peut être identifiée et non l'individu qui la pratique. Car cet individu n'a d'existence, pour l'État, qu'à travers sa fonction.

La clandestinité du fort reste toujours une pratique d'un minoritaire face à une majorité ayant l'autorité (le peuple dans le cas de l'État). L'État voulant alors une identité propre — même si la question de l'autonomie de l'État par rapport à son peuple peut, par ailleurs, poser problème. Des états centralisés et jacobins comme la France sont depuis longtemps tentés par la réification. Au début grâce à une personnification à travers un dirigeant, puis

de plus en plus sans aucun intermédiaire : seule la fonction ayant une identité (police en civil – voir police secrète – , comités et hautes autorités aux membres indistincts, administration informatisée ou à distance).

Alors le fort peut lui aussi renoncer aux règles de la chevalerie pour prendre à son compte des « règles efficaces ». L'efficacité lui faisant renoncer à toute éthique.

L'état démocratique se dit sous l'autorité du Peuple mais son action cherchera alors à y échapper par « soucis d'efficacité » ou sous le coup du « secret d'état ». Il entre alors en « clandestinité ».

Les premiers usages fait par l'État concernaient la surveillance du peuple même par des services spécialisés, en France ont ainsi été créés les Renseignements Généraux (RG) directement et clandestinement rattachés au Premier Ministre. Puis devant l'efficacité indubitable de la méthode, des services « actions » permettant à l'État, maintenant informé, d'agir – tout autant clandestinement – sur les organes actifs du même peuple – presse, associations ou syndicats. Puis la défiance envers le peuple se propageant, l'État généralise la surveillance à toutes les activités du Peuple à travers des systèmes panoptiques, permettant en même temps la surveillance, le renseignement et l'auto-contrôle (Caméras et Vidéo Surveillance).

L'action clandestine de l'État peut également concerner d'autres États, là encore pour renseignement ou pour action. La clandestinité ne visant pas seulement à éviter le contrôle populaire – sensé être validé par la représentativité du gouvernement (représentativité bien indirecte en France par exemple où seul le chef de l'État est « populairement » désigné), mais à éviter les représailles des autres États.

Clandestinité et résistance

Mais en soi, la clandestinité n'est pas lutte mais résistance, elle ne tente pas de contraindre l'Autre (la Majorité, l'autorité) à accepter son identité, mais seulement refuse de la perdre.

Toutefois, là où la résistance peut se contenter d'être passive et admet d'être publique, la clandestinité est agir. Même s'il s'agit seulement de se cacher de l'autorité, la clandestinité est acte de masquer.

Bien sûr la résistance n'est pas seulement du côté de la clandestinité. Car il y a aussi une « résistance à la clandestinité » qui est une résistance de l'autorité à la « possibilité de résistance du clandestin ». Mais cette

résistance-ci est de l'ordre de la lutte, elle veut l'application de la règle et le respect de l'autorité.

Elle le veut non pas spécifiquement contre la clandestinité, mais plus généralement comme lutte contre l'anarchie, l'absence de chef et de règles. Car il est dans la nature de la clandestinité qu'il soit difficile de lutter contre elle. La clandestinité n'est pas à la marge, elle n'est jamais marginale, elle est bien au contraire au cœur même du peuple, cœur qui bien que double reste un.

Et si l'autorité requalifie le clandestin comme partisan, résistant, anarchiste ou terroriste, ce n'est pour elle qu'un moyen de lutter. Car la lutte contre le clandestin passe par sa révélation, sa dénonciation, son identification.

Étant donné qu'il n'est que deux moyens de sortir de la clandestinité : son abandon par la minorité, ou sa révélation par la majorité.

Dans une éthique machiavélienne, cela peut conduire l'autorité à recourir elle-même à des comportements clandestins, comme l'ouverture du camp de Guantanamo ou l'installation de portes dérobées sur les ordinateurs personnels connectés, pour lutter – avec toute l'efficacité nécessaire – contre la clandestinité. Les deux clandestinités cherchant à (re)donner du pouvoir à leur parti.

Seulement le clandestin ne peut être révélé sans perdre son identité. La révélation l'efface et le détruit. Son action ne peut être dirigée que vers sa pratique identitaire rendue impossible par l'autorité et son masquage, son rendu-invisible qui lui permet d'être-lui-même.

La majorité doit alors, elle-même, marquer son désaccord avec la pratique faite en son nom par une désobéissance civile, qui est un non respect de la règle et de l'autorité, mais affirmée publiquement et donc absolument pas clandestine. Cette désobéissance pourra prendre la forme d'une imitation des pratiques et valeurs minoritaires ou au moins par la défense active de celles-ci. L'imitation n'ayant pas ici le but de la moquerie et de la caricature, mais la forme du respect et du soutien.

Et c'est depuis cette pratique de la Majorité, que la Minorité clandestine pourra retrouver sa présence au Monde et le peuple son unité.

Les clandestins du « Mille-Plateaux »

Sylvain LÉTOFFÉ

Résumé

Ce texte est une philo-fiction autrement dit une tentative pour travailler avec la philosophie en vue de lever sa suffisance. Il prend notamment pour matériau la schizo-analyse qui est une philosophie qui promeut la clandestinité comme style de vie. Le clandestin est encore philosophiquement pensé comme un habitant du monde. Le clandestin est encore un personnage conceptuel qui fonctionne avec d'autres entités, d'autres personnages. Il fait monde. On tente d'élaborer une pensée qui ne fasse pas monde, qui ne fasse pas du clandestin une pièce d'un appareil ou d'un système, une pensée qui fasse un usage clandestin de cette politique-monde, un usage qui n'obéit précisément pas à la suffisance de la philosophie.

Abstract

This text is a philo-fiction ; that is to say a bid aiming at removing the self-importance of philosophy.

It particularly relies on schizo-analysis, which is a philosophy promoting secret nature as a lifestyle.

Clandestine people are still philosophically fancied as inhabitants of the world. Clandestine people are conceptual beings who operate with other entities, other characters. They make a network with the world.

We are trying to work out a way of thinking which does not insert them into a network, which does not turn out clandestine people as parts of an apparatus or system, a way of thinking which clandestinely uses this world policy, which does not necessarily obey to the self-importance of philosophy.

Mots clés : schizo-analyse, politique-monde, unilation, illusion transcendante.

La clandestinité est un thème de la politique-Monde. La politique-Monde est la pensée politique qui traite de l'homme comme d'un animal ayant rapport au Monde, plus particulièrement à la cité ou à la ville, voire pour la micro-politique à un territoire. Il n'est pas nécessaire de référer l'homme au Monde comme le fait ou le pense la politique-Monde, donc il n'est pas nécessaire de référer non plus le clandestin au Monde ou à la cité, la ville ou le territoire. Le dire signifie que nous pouvons ainsi expliquer la politique philosophique, et montrer en quoi elle constitue une hallucination transcendante.

L'hallucination transcendante porte sur la pensée. Plus précisément, elle consiste d'une confusion ou d'une amphibologie de la cause de la pensée et de la pensée elle-même. La politique Monde mélange nécessairement les deux sans savoir qu'elle le fait, et elle voue une foi à ce mélange. Le clandestin fait nécessairement l'objet d'une confusion, son identité est confondue nécessairement avec la pensée de son identité. Tentons d'expliquer cela.

Le clandestin-Monde, le personnage conceptuel de la politique-Monde, nommé par elle clandestin, est nécessairement un étant de la cité dont le mode d'être consiste à se dissimuler.

Mais s'il peut se dissimuler, son identité peut faire l'objet d'une sorte de révélation, ou d'une manifestation. Dans le même temps, cette identité de celui qui n'en a pas, est d'emblée niée dans la mesure où elle peut faire l'objet d'une révélation. C'est que le clandestin de la politique-Monde est toujours susceptible d'être connu voire reconnu comme tel, comme quelqu'un qui dissimule son identité dans la mesure où la faire savoir reviendrait à le ramener d'où il vient. Le clandestin vient de quelque part, il vient d'ailleurs, et là où présentement il est, en tant que clandestin, il n'a pas à y rester. Son avenir est tracé, et comme disent les politiques médiatiques, il est quelqu'un voué à la régularisation. Il est quelqu'un dans le Monde qui est venu d'ailleurs pour toutes sortes de motifs ou raisons. Son territoire, bien souvent, a fait l'objet d'une dévastation, ce qui l'a poussé à venir là où il a pensé pouvoir vivre mieux. Qu'une certaine politique s'ingénie à nier cette situation n'est pas étonnant, dans la mesure où comme tout personnage conceptuel, il fera pièce dans certains appareils philosophiques avec autre chose, notamment dans le cas qui nous intéresse avec le politocard. Le politocard fait pièce avec le clandestin dans la mesure où celui-là a pour fonction de lui taper dessus, fût-ce symboliquement, pour ne pas taper sur autre chose. Le clandestin, dans ce cas, fait l'objet d'une incrimination, il est quelqu'un qui dérange, mais ceux qu'il dérange ne veulent rien savoir de la dévastation de son territoire.

Nous sommes encore dans la politique-Monde, nous raisonnons encore dans son orbe, sans pour autant vouer une foi à cette manière de penser. Nous ne nous contenterons pas de cette façon de penser qui pense pouvoir expliquer qu'il est suffisant d'expliquer les causes de la venue dans la cité du clandestin, que par là, nous pourrions éviter les offenses dont il fait l'objet. Quoi qu'il en soit, ce clandestin venu pour cause de dévastation de son territoire est voué à être quelqu'un qui souffre, dans la mesure où reconduit ou non dans les frontières qui devraient être les siennes, il sera toujours celui dont la politique-Monde voudra mettre un terme au statut qu'elle lui accole.

La micro-politique qui est encore une politique-Monde réserve un autre sort au clandestin, puisque cette fois-ci, c'est à l'autochtone de le devenir. La micro-politique traite du mode d'être de l'étant dans la cité qui a pour fonction d'investir un territoire. La macro-politique qui lui est corrélative se charge de l'être de la cité, de la vie de la ville, non de la vie dans la ville. Devenir clandestin nous amène à devoir penser que nous devons nous engager dans un processus, et c'est un processus de libération dans la mesure où nous nous libérons des attaches qui nous contraignent à vivre la vie de tout le Monde, à vivre nécessairement la vie d'un autochtone, qui peut être considéré comme celle de l'absence d'expériences, une sorte de non-vie, une manière de ne point vivre du tout. Il s'agit de fuir les coordonnées qu'on nous a assignées, de désertir cette identité factice qu'on nous a attribuée et le mode d'être qui lui est corrélatif. Il y a encore une violence dans la mesure où la fuite envisagée consiste d'une synthèse, et aucune synthèse n'est sans douleur. Une synthèse est un processus nécessairement douloureux et certains politiciens oublient trop souvent de le préciser, eux qui ne font que désirer la synthèse, sans la vivre.

Le problème du mic-mac de l'articulation micro/macro, micropolitique et macropolitique, vu par la politique Monde, sera toujours nécessairement un problème de synthèse. La vie de la ville qu'il faut faire vivre est un sujet de préoccupation, mais il faut y vivre dans cette ville aussi. Les deux s'opposent mais peuvent se réunir. Le clandestin-Monde vit dans la ville. Le clandestin de la micro-politique est devenu clandestin d'avoir su vivre ou être autrement que ne l'avaient programmé tous les conditionnements sociaux, sexistes, psychologiques, anthropologiques. Mais il demeure un être conditionné par, et en tant que telle, son identité ne sera jamais que la résultante de ces conditionnements. Il est un être qui dépend de quelque chose d'autre, d'une machine désirante ou d'un agencement avec lequel il se connecte pour prélever un flux et le couper. Il reste, finalement, quelque chose de connu. La politique-Monde fait violence au clandestin dans la mesure où elle niera toujours sa clandestinité.

Pour couper court à l'hallucination, nous devons peut-être poser le thème d'une cité transcendante à laquelle chaque sujet se rapporte universellement et nécessairement, sans exception. Mais comment l'avons-nous posée, cette cité transcendante ? Avons-nous opéré la philosophique auto-position de l'Homme et de la cité ? Certes non, nous parlons déjà de sujets. Mais ce n'est pas suffisant. La politique-Monde positionne le clandestin dans la cité par rapport à quelque chose qui lui est autre, mais elle ne le fait que dans la mesure où l'opérateur de cette position se sera à son tour positionné. Elle peut dire : moi, je ne suis pas un clandestin et il y en a d'autres qui le sont, ou moi je suis devenu un clandestin et il vous faut aussi le devenir, et je n'achèverai jamais ma clandestinité. La cité transcendante en revanche, n'est ni topique, ni topologique et les sujets n'ont pas à se positionner par rapport à elle, que ce soit pour ou contre. Tel est le sens d'une non-politique qui commande plutôt une unilatéralité. Elle n'est pas une anti-politique ou une politique au sens classique puisque celles-ci ne font que commander des actes de positions, voire de prise de parti, i.e. pour ou contre le clandestin, voire ni pour ni contre. La cité transcendante ainsi n'est pas une cité transcendante. Elle est la politique-Monde à l'égard de laquelle nous ne nous conduisons plus comme des philosophes, c'est-à-dire comme des étants dans la cité mus par l'amour de sagesse qui disent qu'ils ne savent qu'une chose, qu'ils ne savent rien, en même temps qu'ils disent qu'ils se savent mus par l'amour de sagesse, ce qui est déjà beaucoup trop savoir. Dans cette posture philosophique, nous trouvons nécessairement l'hallucination dans la mesure où sont confondues la cause de la pensée et la pensée elle-même.

Celui qui se comporte à l'égard de la cité transcendante en tant que philosophe, se comportera en pensant être mu par le désir de sagesse, ce qui l'excepte des autres sujets qui eux seraient mus par d'autres désirs moins louables. Il désirera accomplir dans la topologie d'un Monde une certaine prouesse qui consistera à faire advenir sagesse. Il désirera réaliser son désir ou achever son projet. Son projet est nécessairement synthétique ce qui ne va pas sans catastrophes. Mais lui, paraît-il, avait un désir plus louable que d'autres, ce qui est une manière de s'excuser. Il peut, prendre soi-même pour un clandestin ou prendre les autres pour de tels étants. Mais il y a déjà un partage entre ceux qui le sont et ceux ne le sont pas.

Il hallucine dans la mesure où il cherche à révéler l'être du clandestin, lui qui peut-être n'a pas à se révéler, puisque clandestin. Le penseur philosophe a à expliquer sa propre opération de philosophie, de pensée philosophique. Mais il confondra bientôt la description de son opération de pensée avec une description de soi, description qu'il se gardera tout de même

de fournir de manière empirique. L'homme est pensé comme opérateur de la pensée, il est confondu avec la pensée, lui qui pense, et nous en sommes à l'être pensant, à une figure anthropologique sensée être la figure adéquate de l'Homme.

Il pose la question : que fais-je ici ? S'il est schizo-analyste il pourra dire qu'il tente d'habiter de manière clandestine le Monde, qu'il essaie d'y exister de manière non-familière ou familialiste. Il se pense clandestin tout en fournissant ne serait-ce qu'une caractéristique à ce clandestin qui est un habitant du monde dont le mode d'être est de différer de soi. Il fuit une identité transcendante et ne veut en aucun cas demeurer l'esclave d'agencements capitalistes, et dans sa fuite, il fait fuir aussi le capitalisme-Monde. Il ne veut pas poser les pierres des pyramides des pharaons post-modernes. Et il leur annonce ce qu'il en coûte de poursuivre le peuple qui fuit. La débauche des moyens de contrôle est le prix à payer pour obtenir des ouvriers au garde-à-vous. Mais cela n'empêchera pas, le contrôle aussi accru soit-il, l'opération de fuite. Bien entendu, le pire ennemi de celui qui fuit reste son auto-contrôle. Il ne cesse de se retourner pour voir où en sont ses poursuivants. Il y a une angoisse constitutive du fuyard et du clandestin en schizo-analyste. Le clandestin-Monde de la schizo-analyse devra veiller à ne point manifester son état, et doit sans cesse gommer les traits qui pourraient trahir la fuite qu'il vient d'opérer. Mais il doit aussi effacer les traces du gommage.

La micro-politique schizo-analytique tente de fonder l'ethos révolutionnaire des individus-Monde. Là où je suis, il faut être de telle sorte que je puisse être un analyseur du champ social. Il faut que je parvienne à décrire avec autant de précision qu'un arpenteur les machines sociales qui composent mon territoire existentiel. Il faut que je puisse énoncer ce que je vois, ce que je vis, ce que je veux dire, ce que je désire et pourquoi mon désir est salopé, ainsi que ce qui me salope. En même temps qu'il est un analyseur, il est un synthétiseur. Il analyse et synthétise pour enclencher le processus de révolution. Est révolu le temps de la machine paranoïaque Lion... mais elle peut revenir... elle peut laisser place au chameau miraculant mais mieux vaut opter pour l'enfance et la machine célibataire. Le clandestin de la schizoanalyse peut avoir au moins les traits de ces trois personnages conceptuels. Sa clandestinité est une schizo-phrénie dans la mesure où elle est une activité de coupure ; on coupe pour révolure ce qui doit l'être, ce qu'on ne peut plus répéter. Lui ne triche pas, contrairement au politocard qui ne cesse de clamer qu'il coupe sans le faire. Il ne faut pas confondre la rengaine et la ritournelle / retournelle. Et petit à petit, notre clandestin se voit affublé d'un certain nombre de traits distinctifs par quoi il peut se

reconnaître. Ce n'est pas un portrait robot destiné à repérer les christs. Les portraits robots ont deux destinations, poursuivre et accroître la peur. Je me sais crucifié mais ma crucifixion ne m'empêchera pas de vivre. Et puis c'est une autre affaire...

Pastiche schizo-analytique : « Ce jour-Là Jésus sortit du tombeau particulièrement fatigué. Il savait que xyz avaient un génie, de frôler la vérité et de passer à côté. (...) Jésus-Christ savait que ses disciples le déclareraient bientôt ressuscité, mais il n'en était rien, et qu'il continuerait à être traité pour l'éternité par Augustin, par Thomas d'Aquin, par Benoît XVI. Il savait enfin qu'il était en train d'acquérir un véritable nom propre, Jésus de Nazareth le Christ, bien plus propre que le sien, puisqu'il accédait à la plus haute singularité dans l'appréhension instantanée d'une multiplicité générique : Dieu ? mais que ce nouveau, ce vrai nom propre allait être défiguré, mal orthographié retranscrit en patronyme. » « Il savait que les xyz ne connaissaient rien à Dieu, au diable non plus. xyz comprenaient seulement ce que c'était un Dieu, et la colère de Dieu. Ça ne suffisait pas, ça ne suffirait pas. » D'après Deleuze et Guattari ; *Mille Plateaux*. p38

Quelle est l'identité de xyz ? En disant leur nom propre pouvons-nous éviter de prétendre les connaître ? Et celui dont le nom propre est Homme, pouvons-nous éviter d'avoir affaire à lui comme si nous avions à délivrer son essence une fois pour toutes ? Pouvons-nous cesser un temps d'imaginer que pensant à lui nous avons vraiment affaire à lui, comme si nous avions besoin de l'identifier ? Qui dit « j'ai identifié ce qu'est un homme », lui dont l'essence se dérobaît à ses propres yeux, quitte à ôter les poutres qui s'y dissimulaient ? Nous voyons beaucoup de stigmates chez nos prochains mais pouvons-nous cesser un temps de ne voir qu'un stigmate en notre prochain, ne serait-ce qu'un morceau de paille ? Qui est celui qui dit cela ?

Poserons-nous encore longtemps des questions du genre ? Interrogerons-nous toujours le genre humain ? Et si poser et répondre à une question ne revenait qu'à penser dans l'élément d'une croyance tenace ? Qui es-tu, toi, la femme ? Quels sont bien tes droits que nous les hommes devrions prendre en compte et célébrer ? Comme disait Nietzsche, il est grand temps mais nous ne savons plus de quoi il est grand temps, ni pourquoi il y a prééminence de ce temps-ci sur un autre.

Quelle est l'identité de xyz ? Se pourrait-il que ce soit Dieu que nous pourrions par la même occasion appeler abc ? Et se pourrait-il que ce soit Dieu qui ait un génie pour frôler la vérité ? Toujours est-il que c'est quelqu'un à qui nous pouvons nous confier. Qui est ce xyz qui s'est introduit dans un énoncé de la philosophie qui traitait de Freud, un autre grand confesseur. Sont-ce quelques lettres clandestines se promenant dans les cales du bateau « le mille-Plateaux » ?

Le problème se pose d'un usage de la philosophie, y compris de celle qui se donne pour objet le clandestin dans le Monde. Pour cela nous devons nous rapporter à philosophie autrement que comme si nous étions des amants de sagesse, autrement que comme si nous étions aussi des daseins, autrement que comme si nous étions des machines désirantes affectées/affectantes, autrement que comme si nous étions des animaux politiques, autrement que comme si nous étions la somme où la synthèse de tout cela à la fois. Il y a tant de personnages conceptuels, il y a tant de figures anthropologiques que toujours philosophiquement nous cherchons à identifier. Homme n'est peut-être pas un personnage conceptuel, Homme n'est peut-être pas non plus une figure anthropologique, et le nommer Clandestin n'est pas une manière d'en faire une figure ou un personnage. Nous ne l'avons pas figuré ni personnifié, nous ne le pouvons. Le Monde dans quoi il fait connaître ses effets est la pensée-Monde et il ne sert à rien de fouiller de fonds en comble la polis-monde pour le retrouver. Il n'y a pas à passer au crible cette Cité transcendante, à prétendre la connaître comme si nous l'habitions, comme si nous étions dedans, et comme si y étant, nous ne pouvions en sortir, comme si à jamais il nous était impossible d'en sortir.

À penser que nous sommes des êtres de la ville, nous finissons par croire que nous le sommes. Le problème du micmac est le problème-Monde de l'articulation des contraires, micro / macro qui est tout aussi bien de savoir si l'Homme est un être crucifié ou clivé : le problème des parties et du tout (charcuterie transcendante¹). « À quoi appartenons-nous ? » « Quel est notre domaine d'appartenance ? » « Quel est notre ensemble commun ? » sont des questions posées par la pensée-Monde qui réfère l'homme au Monde, qui auto-réfère les sujets dans un Monde sans avoir interrogé ce mécanisme d'auto-position, puisqu'il s'agit pour elle d'un allant de soi. Il va de soi que les humains vivent dans des villes, ou à la campagne, il va de soi qu'il y a des frontières entre les zones du Monde de leur eucoumène. Il va de soi qu'il y a des humains qui ne pensent pas les mêmes avis sur les mêmes sujets, il va de soi que...

Nous formulons le projet d'aller à ces questions. Cela se ferait-il dans l'idée d'aborder le navire-philosophie pour libérer les clandestins de celui-ci ? Peut-être pas exactement. Le navire et ses clandestins est une représentation très répandue où ces derniers sont voués à se cacher dans les soutes, pour un voyage dont ils ne savent pas l'issue. Ils sont destinés à se cacher dans ce navire et le moindre signe de présence peut les trahir. L'Un n'a pas à se cacher, il est pourtant clandestin. Nous pouvons user de la philosophie et de ses concepts de manière clandestine sans pour autant envisager cette opération comme une opération par laquelle nous acquérons un statut nouveau, impliquant une déterritorialisation et une modification de notre

mode d'être dans la cité. La clandestinité est une modification de notre mode d'être à l'égard de la philosophie et de ses concepts pour que l'Un y sous-vienne. Dans cette pratique, l'Un n'est pourtant pas affecté par cette opération, il restera toujours clandestin. Il n'y aura pas possibilité pour nous d'accéder à son identité parce que l'identité de clandestin du clandestin nous est déjà donnée. Il n'y a plus cet objectif philosophique de donner une seconde fois l'identité du clandestin. Il n'y a plus à livrer l'identité du clandestin. Plutôt, clandestinement, l'Un agit la philosophie sans se mêler à elle. Clandestins, il n'y a pas à le devenir, ou s'il y a à le devenir c'est dans le Monde. C'est plutôt d'une pensée selon le clandestin dont nous avons besoin. L'identité (du) clandestin ne transparait pas à nous ni aux autres. Si notre identité transparaisait par trop, il faudrait veiller peut-être à ce qu'elle ne transparaisse plus, chercher à ne plus être perçu : être sans en avoir l'air. Avoir l'air d'être était une faiblesse pour le schizo-analyste. La pire faiblesse consistait à avoir l'air de devenir. Ne pas avoir l'air de devenir mais devenir. Devenir sans en avoir l'air. Telle est la philosophie de la proie qu'est la schizo-analyse : Deleuze n'aime ni les chiens, ni les chasseurs. La micropolitique est la politique de la proie, le Monde loin d'être civilisé ou politisé est une jungle ou une nature avec ses prédateurs. Le prédateur a besoin d'identifier ses victimes, la proie n'a qu'à fuir et ne doit pas se faire attraper. La proie doit identifier les pièges de la polis. Un nazi est quelqu'un qui se fait prédateur. Selon la schizo-analyse, il faut lutter contre la bêtise, bêtise qui consiste à faire le prédateur. La bêtise organise des chasses à l'homme. Comment le désir devient-il désir de prédation ? Cela fait encore beaucoup de questions, mais ce sont des questions qui concernent la politique-Monde.

Le clandestin doit faire effet dans la politique-Monde. Nous sommes des sujets qui peuvent penser selon le clandestin, et nous commencerons à le faire à partir du moment où nous lèverons la croyance suivant laquelle il serait possible d'en dévoiler l'identité. Et on le fait lorsqu'on a dit que l'identité de clandestin du clandestin est à jamais forclosée à la pensée. Pensant, nous ne pouvons faire retour sur la cause de la pensée, telle est l'identité de dernière instance. Les clandestins, nous le sommes tous nécessairement, et dans la pensée, nous devons déjà lever ce geste qui consiste à vouloir traquer, ne serait-ce que traquer l'identité. C'est déjà un geste, une violence supplémentaire. Le réel est clandestin, et il n'est pas, il est donc le Sans-rapport. Dès que la philosophie annonce qu'il y a un rapport au réel, c'est le début de la traque. Il va bien falloir énoncer qui a rapport au réel, et comment penser ce rapport. Il va falloir commencer à énoncer l'identité du rapport au réel. Voilà pourquoi la micro-politique désire la clandestinité. Pour elle, cette clandestinité est à produire. Or on pourrait la

penser comme ce déjà produit qui n'a jamais eu besoin d'aucune opération supplémentaire de production. Le produit qui n'est pas produit, le clandestin, peut cloner le Monde. Il peut y avoir un reflet non-spéculaire du clandestin lorsque la pensée est exercée en dernière instance sur un matériau du Monde. Cette pensée existe étrangère au Monde et comme telle, elle est clandestine. Elle existe étrangère à toutes les raisons suffisantes, à toutes les philosophies suffisantes du Monde, et aucune de ces philosophies suffisantes ne peut la comprendre, elles qui raisonnent suivant le Monde et qui pensent pouvoir acquérir ainsi une connaissance adéquate du réel. Des clandestins, nous le sommes tous, et l'illusion consiste à nous prendre pour autre chose, à penser qu'il faille encore le devenir, ou à penser qu'il faille traquer ceux qui sont soupçonnés de clandestinité. Nous existons étrangers à toutes les philosophies suffisantes du Monde, nous n'avons pas à nous identifier à elles, mais à les cloner. Cette dernière phrase implique peut-être ainsi la programmation d'une nouvelle manière de se rapporter à la philosophie-monde.

1. Medhi Belhaj Kacem et la préface d'Alain Badiou à *Événement et Répétition*, éditions Tristram, Auch, 2004.

Clandestin et clandestin-en-Un

Une tentative non-phénoménologique du clandestin

Xavier PAVIE

Résumé

Des propres mots de Husserl, la phénoménologie a pour ambition d'être une science rigoureuse. Par ce fondement établi, cette philosophie permettrait d'analyser ce qui l'entoure et d'atteindre son ambition première : le « retour aux choses mêmes ». Dès lors, l'analyse de toutes choses, de tous êtres - ici celui du « clandestin » - devraient pouvoir être déterminée par la phénoménologie. Toutefois comment ne peut-on pas s'interroger sur la prétention d'une discipline qui montrerait l'accès à la connaissance « même » ? Néanmoins, on ne peut que reconnaître l'intérêt voire même la nécessité de cette quête. Comment donc conserver l'objectif de la phénoménologie tout en ôtant la suffisance de celle-ci ? C'est ce que nous proposons ici de regarder à travers la « non-phénoménologie » en s'appuyant sur la notion de clandestin.

Abstract

According to Husserl phenomenology is meant to be a rigorous science. Thanks to this ambition this philosophy would allow one to analyse one's own environment and reach one's goal: « go back to things themselves ». Thus analysis of all things or beings, in our case: the « Clandestine » should be determined by phenomenology. However, how not to wonder about the pretention of such a discipline which would show the way to knowledge itself? Nevertheless, we cannot doubt the interest and necessity of this quest. So the question is: how can we maintain the goal of phenomenology without this pretentiousness? That is what we propose to analyse through « non-phenomenology » using the notion of clandestine.

Mots clés : Clandestin, Husserl, Phénoménologie, Non-phénoménologie, Philosophie, Un.

Phénoménalisation et non-phénoménalisation du clandestin

Trois tentatives complexes s'offrent à nous dans cette problématique audacieuse qui tenterait de « non-phénoménaliser » ce que nous appelons le « clandestin ». La première de ces complexités se demande pourquoi non-phénoménaliser le clandestin au lieu plus « simplement » de le phénoménaliser, c'est-à-dire de montrer comment il est donné à travers la perception de ses phénomènes ? Cette première complexité s'arrête en quelque sorte plus globalement sur la lutte de la non-phénoménologie face à la phénoménologie. La seconde complexité se pose sur le terme même du clandestin. Qu'est-ce qu'un clandestin ? Qu'en est-il de sa possible phénoménalisation ? Enfin, l'ultime complexité se demande ce que serait une non-phénoménalisation du clandestin. Quelles différences avec la phénoménalisation ? En quoi semble-t-elle plus pertinente, nécessaire, mais surtout, en dernière instance semble être l'unique proposition possible ?

Précisons en préambule, que ce choix de problématique nous paraît intéressant à l'endroit du clandestin comme cela aurait été le cas à l'endroit de tout être. En effet, non-phénoménaliser, nous le verrons, reprend l'essence, la volonté et le désir husserlien de « retour aux choses mêmes », en extrayant toutefois ce désir des limites internes de la phénoménologie. Ainsi la problématique proposée croit au projet husserlien, à l'intérêt d'un retour à la chose même — ici du clandestin — mais sans les écueils de la phénoménologie.

Pourquoi non-phénoménaliser au lieu de phénoménaliser ?

Un détour par la phénoménologie est nécessaire pour bien comprendre les enjeux qui sont les nôtres. Il faut se rendre à l'évidence du problème et de la limite de la phénoménologie. Celle-ci souhaite devenir une science rigoureuse, une science transcendante, mais paradoxalement en s'appliquant à elle-même la « technique », les fondements phénoménologiques pour remplir cette tâche. La phénoménologie en quelque sorte s'auto-fonde en s'utilisant elle-même. Elle dit ce qu'elle est en se l'affirmant et en s'utilisant. Ainsi pour le clandestin elle n'observe pas les phénomènes de celui-ci, elle s'observe elle-même observant le clandestin. Par conséquent, le clandestin se trouve relégué à un second plan, à une autre chose que lui-même.

Apparaît ici à l'endroit de la phénoménologie une suffisance, une prétention d'accéder à une certaine connaissance ce que finalement elle ne fait pas, ou de façon illusoire. Cela n'est pas sans poser problèmes car la

phénoménologie se permet de penser, non seulement sur elle-même, ce qui aurait un impact limité, mais va utiliser des matériaux pour penser hors d'elle-même comme par exemple : autrui, l'art, l'environnement philosophique d'une façon large... La phénoménologie s'auto-construit, s'auto-pense et, comble de cette suffisance, se permet de penser ses dehors et prétend à leur connaissance. La phénoménologie a toutefois une excuse à ses erreurs et ses difficultés : elle est pleinement issue de la philosophie, elle-même entachée de ces pathologies.

L'objectif de la non-phénoménologie sera donc de reprendre ces difficultés phénoménologiques : naïveté, suffisance, prétention, en conservant toutefois l'objectif de science rigoureuse de celle-ci avec un caractère transcendantal, une science transcendantale. La phénoménologie comme science transcendantale est ce sur quoi la non-phénoménologie va essayer d'émerger.

Cette non-phénoménologie va donc nécessairement prendre appui sur la phénoménologie sans toutefois être une déconstruction de celle-ci. Sans la déconstruire, il faut fonder la phénoménologie sous une raison qui ne serait plus la phénoménologie elle-même mais un principe radicalement hétérogène à celle-ci, qui ne soit absolument pas phénoménologique.

L'essence de la phénoménologie sera par conséquent non plus phénoménologique mais non-phénoménologique afin d'avoir comme principe de renoncement cette phénoménologie de la phénoménologie.

Ce terme de non-phénoménologie ne nie pas les termes ni les phénoménologies existantes mais tend à les généraliser en supprimant toutefois leurs naïvetés, suffisance et prétentions phénoménologiques, subissant des limitations globalement philosophiques comme nous l'avons dit.

Il s'agit donc de lever un paradoxe qui est d'user d'une philosophie, ici la phénoménologie, sans la critiquer dans ses objectifs, mais en levant l'autorité de la philosophie globale qui l'affecte. C'est donc un rapport non-philosophique à la phénoménologie qui devra s'effectuer, une suspension de celle-ci hors de la philosophie, hors de l'autorité philosophique et la transformera alors en science transcendantale. Il y aura donc un dernier rapport avec la philosophie dans son lien au transcendantal mais cependant lui-même réduit et suspendu dans la philosophie transcendantale.

Il ne s'agit pas de reconstituer un territoire extra-philosophique, mais de montrer la possibilité d'un usage théorique de la phénoménologie qui elle-même sera arrachée à son auto-fondation idéaliste et philosophique. Il n'y a pas destruction de la phénoménologie mais le suspens de sa mise en scène, de son auto-légitimation.

L'idée de science rigoureuse ne peut plus être réalisée ici sous l'autorité

de la phénoménologie, de la philosophie, elle ne peut être réalisée qu'en dehors de la philosophie, avec l'aide de celle-ci, par le suspens de cette autorité, de cette auto-fondation.

Cette non-phénoménologie dénuée d'affect philosophique, se propose en dernière instance d'atteindre en quelque sorte mieux l'objectif de Husserl, qui est d'accéder à une pureté transcendante.

La présence du « non- » de la non-phénoménologie joue un rôle important dans la visée de l'objectif ; ce « non- » affecte la phénoménologie elle-même dans le but d'emmener celle-ci vers un lieu qui n'a pas été pensé par Husserl. C'est un lieu forclos à la phénoménologie comme à la philosophie : l'Un. La non-phénoménologie échappe ainsi à la donation de phénoménologie vers un lieu non-phénoménologique.

Finalement cette auto-fondation de la phénoménologie que nous venons rapidement d'analyser n'est pas sans poser la question fondamentale sur l'existence de celle-ci. Peut-on démontrer véritablement son existence ? Il existe des phénoménologues, des objets, des textes phénoménologiques mais cela ne fait pas pour autant exister la phénoménologie qui s'auto-déclare. La manifestation phénoménologique se révèle par une non-manifestation, une non-donation. Certes, il y a des phénomènes, mais ceux-ci sont donnés de façon non-phénoménale, comme se donnera le clandestin nous le verrons.

Ce que serait une phénoménalisation du clandestin

Avant de non-phénoménaliser le clandestin, demandons-nous ce qu'il adviendrait si celui-ci était phénoménalisé. L'exercice est périlleux car nous essayons, eu égard à ce que nous avons dit de raisonner avec un sens, une certaine logique que nous venons de mettre à mal. Cela nous semble toutefois intéressant pour montrer la nécessité de travailler non-philosophiquement celle-ci.

Permettons-nous un détour qui définit mondainement le terme de « clandestin ». Le *Trésor de la langue française* nous offre deux propositions majeures pour comprendre ce mot. La première concerne les choses inanimées, c'est ce qui « *existe, fonctionne, se fait de manière secrète, en dehors de ceux qui exercent l'autorité, à l'encontre des lois établies, de la procédure normale et licite* », par exemple une assemblée clandestine, un journal clandestin... La seconde concerne la personne, l'individu qui « *se soustrait par nécessité aux représentants de l'autorité en place et vit en marge des lois ; qui échappe à la procédure normale* ».

Nous proposons de retenir la deuxième définition pour notre recherche,

le clandestin en tant que personne. Tenter de phénoménaliser celui-ci consiste tout d'abord à retenir tout jugement, à opérer la célèbre *épochè* dès lors que nous sommes confrontés à la dimension - physique - de ce clandestin. De cette suspension surgira des interrogations, des problèmes évidents sur ce qui pourrait être réduit de la visée d'un clandestin. Pourquoi cette réduction phénoménologique serait-elle problématique ?

Analysons. Si le phénoménologue « réduit » une table, il en retirera les attributs de celle-ci, son essence. Si ensuite il réduit une chaise, la réduction opérée donnera un résultat forcément différent que lorsque c'était la table. De même que la réduction d'un chien sera différente d'un chat, même si des essences pourront être communes. Qu'en est-il du clandestin ?

Si comme le propose dans sa méthode la phénoménologie, nous cherchons à réduire un clandestin, qu'allons-nous chercher à réduire si ce n'est un autre être humain qui éventuellement aura passé une frontière, n'aura pas de ticket de métro, ou encore sera caché à bord d'un bateau... Finalement, quoi de singulier à travers cette la réduction ? Qu'est-ce qui apparaîtra dans l'émergence d'essence, si ce n'est un autre individu comme par exemple l'individu phénoménologue lui-même qui opère la réduction ? A l'extrême, il peut survenir des paramètres différents que l'on peut attribuer à un clandestin transfrontalier : une couleur de peau plus ou moins blanche ou noire, un œil plus ou moins bridé, une texture de cheveux plus ou moins frisée, etc. Toutefois, notons une remarque importante dans cette phénoménalisation. Si l'on admet par exemple les différences de couleurs, le fait de réduire et de ressentir dans le phénomène donné une couleur noire par rapport à une couleur blanche fait certes, surgir une perception de différence de couleur, mais tout autant que ce ressenti peut surgir d'une couleur vive non liée à une caractéristique « clandestine », une peau brunie par le soleil par exemple. C'est la même situation avec les yeux bridés, ils peuvent l'être, un seul œil ou les deux yeux par une autre situation que le fait d'être « clandestin » : accident, malformation... La variation eidétique de la couleur donnera une information sur l'essence de la couleur non sur son support, si ce n'est seulement qu'elle nécessite support.

Ce qui semble ressortir de cette courte tentative d'application de la phénoménologie au clandestin c'est tout simplement son impossibilité à la réduction. La phénoménologie n'accède ici à aucune pureté transcendante comme l'exige pourtant son objectif, n'accède à aucune vérité, aucune « chose même »...

La notion de clandestin ne peut exister pour le phénoménologue, ou alors seulement dans un concept qu'on lui a expliqué et décrit de façon mondaine mais sans apport ou rapport avec la phénoménologie. En effet, dès lors qu'il

est confronté au clandestin, et qu'il tente de le « réduire », le phénoménologue ne saura tirer comme conséquence qu'il est ou n'est pas clandestin.

Non-phénoménalisation du clandestin

De ce constat d'échec de la phénoménologie face au clandestin pour savoir qui il est, comment il se caractérise parmi ses possibles phénomènes, que peut la non-phénoménologie ? Pour s'atteler à cet objectif, nous proposons deux axes qui constituent les piliers de la non-phénoménologie, comme de la non-philosophie.

Tout d'abord le fait de penser « à partir de » et non « une pensée de » ; c'est-à-dire de penser le clandestin à partir de lui-même et non une pensée du clandestin ou de clandestin, auquel cas nous retomberions dans la suffisance philosophique ou phénoménologique. Penser à partir du clandestin, c'est considérer la pensée de celui-ci dans l'Un ou Vision-en-Un pour reprendre un terme non-philosophique. Accepter cette pensée c'est rendre le clandestin à sa notion, à ses dimensions intrinsèques. Le penser à partir de lui, en-Un, Clandestin-en-Un si l'on peut dire, c'est le penser donc à partir de lui, en le considérant avec ses attributs, avec ses paramètres, avec ses propriétés quelles qu'elles soient : attitude, visage, peau, langage, etc. La non-phénoménologie ne va donc plus réduire ou faire varier une essence pour ce retour aux choses mêmes mais elle va vivre, accepter, contempler la chose même, ses phénomènes, sans la dénigrer, la réduire ou lui ôter ses attributs. Bien au contraire, elle va les exacerber pour le définir. Ce clandestin-en-Un jouit dès lors de ses propriétés avec l'existence et la considération de ses phénomènes sans que ceux-ci soient évacués au profit d'une variation eidétique qui ne ferait qu'appauvrir les singularités clandestines ou du clandestin.

Le deuxième axe se constitue sur la démonstration de la non-philosophie envers la philosophie où la première montre la suffisance de la seconde à penser le Réel. Pour la non-philosophie, il y a incapacité à penser le Réel, une incapacité liée à la primauté de celui-ci, qui de fait le rend impensable. Si le Réel est impensable, le clandestin par définition ne l'est pas non plus, ainsi de fait que d'innombrables choses. Le clandestin, nous l'avons montré, est inconnaissable pour la phénoménologie même si elle prétend le contraire, pour la non-phénoménologie, le clandestin est impensable. C'est la suffisance de la phénoménologie qui fait croire qu'elle peut le connaître. La non-phénoménologie au contraire démontre les caractères de l'impensable mais

pourtant pas de l'inconnaissable car la non-phénoménologie laisse transparaître et laisse exister les phénomènes clandestins, mais sous un prisme tout à fait inédit.

La phénoménologie pense le Réel, pense le clandestin, essaye de le réduire, de le suspendre, de l'interroger, de le forger à sa manière, à son image en quelque sorte. Contrairement à la phénoménologie, la non-phénoménologie ne s'embarque pas dans cette prétention, elle s'extirpe de cet ersatz de Réel avant qu'elle ne soit confondue avec lui.

Le clandestin est. Il n'est pas à construire, à penser à imaginer ou à imager. Au même titre que l'individu ou plus globalement le Réel, le clandestin ne peut être une construction de la pensée ou une théorie sur celui-ci ; le clandestin est. Si sa phénoménalisation est impossible, si elle est une hérésie c'est bien parce qu'elle a été pensée à travers le prisme d'un certain Réel pensable, d'une certaine suffisance à la prétention du clandestin. La non-phénoménalisation en ôtant ce prisme, en supprimant ce Réel ou plus exactement en le considérant comme impensable, permet d'arrimer le clandestin sur sa propre existence, une existence à partir de lui.

Respect de la clandestinité

Dans cette tentative de non-phénoménalisation du clandestin, cette émergence du clandestin-en-Un a permis de démontrer ce que cherche en permanence à prouver la non-philosophie : il y a une pensée de l'Un au lieu d'une pensée de l'être. En effet, le travail sur le matériau « clandestin » comme nous venons de l'effectuer a permis de dégager l'être de la réflexion, cet être qui s'est fait phénoménaliser et réduire pour ne plus être pensé au profit cette fois non plus d'un être mais d'une pensée en-Un. Une pensée en-Un qui elle seule a su rendre au clandestin son existence et ses phénomènes, par ailleurs le respecter non plus sur lui mais selon lui, à partir de lui, de ses singularités.

La différenciation entre la phénoménalisation du clandestin et sa non-phénoménalisation est donc claire. Il y a appauvrissement chez l'un du clandestin, quand il y a émergence des propriétés du clandestin chez l'autre. N'est-ce pas finalement entre les deux une question d'ordre kantienne à travers la notion de « respect ». Kant conçoit en effet le respect d'abord à travers le respect que l'on a envers soi car il constitue le fondement du respect envers autrui. La phénoménologie se respecte-t-elle alors qu'elle semble hypocrite envers elle-même dans son auto-fondation, dans son auto-institution ?

Nous ne pouvons affirmer un quelconque respect de la non-phénoménologie envers elle-même mais elle paraît posséder quoi qu'il en soit un respect de ses propres fondements, qu'il s'agisse de l'Un ou du Réel. La non-phénoménologie semble être fidèle à ce respect, nous l'avons vu dans l'approche de la notion de clandestin, en pensant le clandestin-en Un, c'est-à-dire à partir de lui et non une pensée du clandestin. Une pensée sans suffisance, ni prétention montrant autrement dit que nous sommes tous le clandestin d'un autre.

Du subalterne à l'étranger

Esquisse d'une critique non-philosophique de la raison postcoloniale

Sathya RAO

Résumé

L'objet de cet article est de procéder, selon une application restreinte de la fiction non-philosophique, à une comparaison entre la figure postcoloniale actuelle du subalterne et celle, à venir, du clandestin. Même si ces deux figures possèdent un certain nombre de points communs, elles se distinguent du fait de leur radicalité. Engageant à une critique radicale de la subalternité dans ce qu'elle a de philosophable, cet article se veut le préambule (à défaut d'en être la fiction en tant que telle) à une théorie non-coloniale du sujet.

Abstract

The aim of this article is to compare, by making use of a restricted application of non-philosophical fiction, the actual postcolonial figure of the subaltern with that, to come, of the clandestine. Even though these figures apparently share common features, they are incommensurable on a deeper level. Committed to a radical criticism of subalternity as a philosophical by-product, this article paves the way for a non-colonial theory of the subject yet to be radically fictionalized.

Mots clés : non-philosophie, subalterne, postcolonialisme, déconstruction, marxisme.

Les conditions du dialogue

Elaboré au sein des universités anglaises et nord-américaines au début des années 1990, le concept de postcolonialisme, a fait son apparition en France il y a à peine quelques années, en premier lieu dans le domaine de l'histoire coloniale, de la littérature comparée ainsi que des études anglaises et francophones. Problématique en soi, ce décalage dans la réception a donné lieu à de nombreuses interrogations. Comme tel, le concept de postcolonialisme recouvre une réalité très vaste qui déborde les champs disciplinaires (histoire, littérature, traduction, anthropologie, philosophie, études bibliques, etc.) tout en empruntant à de multiples écoles de pensée (déconstruction, féminisme, marxisme, sémiotique, postmodernisme, etc.). Dans ces conditions, il est difficile pour ne pas dire impossible, comme le remarque Steven Slemon, de lui donner une définition précise :

It [postcolonialism] has been used as a way of ordering a critique of totalizing forms of Western historicisms; as a portemanteau term for a retooled notion of 'class', as a subset of both postmodernism and post-structuralism (and conversely, as the condition from which those two structures of cultural logic and cultural critique themselves are seen to emerge); as the name for a condition of nativist longing in post-independence national groupings; as a cultural marker of non-residency for a Third World intellectual cadre; as the inevitable underside of a fractured and ambivalent discourse of colonialist power; as an oppositional form of 'reading practice'; and - as the name for a category of 'literacy' activity which sprang from a new and welcome political energy going on within what used to be called 'Commonwealth' literature studies¹.

Tout au plus peut-on tenter d'en proposer une description générale sous la forme d'une série d'énoncés : 1) le postcolonialisme pose une certaine continuité dialectique entre les périodes coloniale et contemporaine², qui se distingue de celle de l'anti-colonialisme et du néo-colonialisme³ ; 2) le postcolonialisme opère la critique généralisée des effets symboliques, passés et présents, de la domination coloniale (le plus souvent européenne) sur la culture et les mentalités des anciens pays colonisés, en mettant à profit les moyens de la philosophie ; 3) le postcolonialisme initie une praxis renouvelée de la différence culturelle dans le champ des sciences humaines sous l'impulsion d'opérateurs comme l'hybridité, la créolité ou le métissage. Au fil de notre propos, nous serons conduits à préciser l'usage que nous ferons du terme postcolonial.

L'objet de cet article consistera à faire dialoguer la non-philosophie (que

nous envisagerons dans son style laruelien) et le postcolonialisme, selon des modalités qui leur sont propres, dans le but de caractériser, puis de comparer leur « théorie du sujet » respective. Ce dialogue inédit s'avèrera d'autant plus fructueux qu'il parviendra à respecter les disciplines propres à chacun des partis en présence. Plus exactement, son gage de rigueur tout autant que de réussite reposera sur le bien-fondé des hypothèses suivantes, lesquelles seront examinées séparément : premièrement, la non-philosophie se positionne dans une certaine continuité par rapport à l'expérience coloniale ; en cela, elle pourrait être qualifiée de coloniale, d'anticoloniale voire de postcoloniale ; deuxièmement, il y a du philosophable dans la pensée postcoloniale en général et dans sa théorie du sujet en particulier, ce qui en fait matière à dualyse.

L'apparence postcoloniale de la non-philosophie

D'un point de vue que l'on qualifiera de mondain, la non-philosophie pourrait tomber sous le coup des affirmations suivantes : premièrement, la non-philosophie est une pensée ethnocentrique dans la mesure où elle emprunte l'essentiel de ses références à la pensée occidentale (antiquité grecque, christianisme, philosophies européennes) ; deuxièmement, la non-philosophie s'inscrit dans la mouvance anti/postcoloniale comme en témoigne, par exemple, sa critique des autorités dans le sillage de la pensée poststructuraliste (Deleuze, Derrida, Foucault, etc.). D'un point de vue non-philosophique, ces deux arguments tirent leur consistance de la forme-philosophie elle-même, et c'est précisément à ce titre qu'ils doivent être considérés (dans le but d'être mieux être dualysés). Il est intéressant de noter que la première affirmation se retrouve, avec cette charge supplémentaire de généralité propre aux énoncés de forme non-philosophique, sous la plume de penseurs comme D. De Almeida et D. Moulinier.

[...] il paraît difficile d'ignorer totalement le caractère *localisé* de cette pensée non-philosophique, du moins dans sa version d'origine. Pour abonder dans le sens de De Almeida, on *imagine* mal (c'est le cas de le dire) en quoi la doctrine non-philosophique telle qu'elle est constituée actuellement à travers les livres de François Laruelle et quelques autres concerne effectivement les non-européens. N'est-il pas évident que nous avons affaire *ici* à une pensée strictement européenne, du moins articulée en un langage appartenant à la philosophie européenne, et surtout confrontée à la seule résistance de *celle-ci* ? De Almeida signale avec justesse que la non-

philosophie ne suscite aucune résistance particulière chez les non-européens. Allons plus loin : comment cette théorie aurait-elle pu être conçue et développée dans un pays autre que la France, au creux et/ou en marge de l'*Université* française, enseignée et divulguées par (et contre) celle-ci ?⁴

A l'évidence, la question de l'ethnos de la non-philosophie est susceptible de donner lieu à toutes formes d'hallucinations de la part de la philosophie sur la non-philosophie, à commencer bien sûr par celle de son ethnocentrisme voire même de son antisémitisme dont témoignerait son acharnement chrétien à vouloir isoler un invariant philosophique « juif », distinct du grec qui plus est ! Du point de vue philosophique, il y a très certainement un racisme anti-philosophique de la part de la non-philosophie qui tient en premier lieu sa radicalité de son refus unilatéral de faire jeu égal avec la philosophie (notamment en ce qui concerne le sort réservé à l'étranger). Dans sa version anti-philosophique, cette perception de la « haine » non-philosophique à l'endroit de la philosophie n'est, en tout et pour tout, qu'une qu'interprétation restreinte de la négativité de la non-philosophie (sur fond de résistance de la philosophie). En ce qui concerne les positions plus radicales de D. De Almeida et de D. Moulinier, elles offrent, malgré leurs limites respectives, des occasions de pousser plus avant la réflexion non-philosophique vers l'élaboration d'une pensée non-européenne (qui ne soit ni une anti-phénoménologie ni une récupération humanitaire de la non-philosophie) et une dualyse dépassionnée du style institutionnel-français de la non-philosophie.

S'agissant de l'impression de proximité entre la non-philosophie et le postcolonialisme, elle pourrait trouver une légitimité au regard des observations mondaines : 1) non-philosophie et postcolonialisme partagent le présupposé qu'il y a un savoir à tirer de l'expérience coloniale (et de ses effets), qu'il s'agisse de celle de la philosophie ou bien de celle de l'histoire ; 2) non-philosophie et postcolonialisme pratiquent l'éclectisme en matière de références théoriques et d'approches disciplinaires, sans compter qu'ils partagent des influences théoriques comme le poststructuralisme et le marxisme ; 3) non-philosophie et postcolonialisme critiquent les discours autoritaires tout en réhabilitant une pensée des minorités et de l'étranger ; 4) non-philosophie et postcolonialisme s'efforcent de se situer dans une certaine rupture, qu'ils revendiquent jusque dans leur désignation même, avec les disciplines traditionnelles (ce qui implique notamment le recours commun à une pensée de type non dualiste) ; 5) non-philosophie et postcolonialisme ont été plus ou moins mis au ban de l'Université française, même si la situation du second s'est « régularisée »⁵ comme l'indique la

multitude de colloques (y compris récemment à la Sorbonne) organisés sous cette étiquette. On pourrait ainsi multiplier les points de convergence et conclure à une proximité inédite entre non-philosophie et postcolonialisme. De nature essentiellement mondaine, l'apparence postcoloniale de la non-philosophie trouve son origine dans une erreur d'interprétation (la non-philosophie étant trop rapidement assimilée à la déconstruction derridienne) autant que sur la difficulté à circonscrire précisément la notion de postcolonialisme⁶. Dans une optique non-philosophique cette fois, la mise en comparaison avec le postcolonialisme requiert bien entendu une toute autre posture. Le problème est alors moins d'établir un « croisement » (selon la pluralité des sens que le postcolonialisme prête à ce terme) improbable entre non-philosophie et postcolonialisme, que de matérialiser les prétentions philosophiques du postcolonialisme.

Postcolonialisme et déconstruction

La théorie postcoloniale emprunte massivement à la discipline philosophique, en particulier au poststructuralisme français (Derrida, Lacan, Deleuze, Foucault) et au marxisme. Ce double héritage n'est pas sans susciter une tension au sein même de l'entreprise postcoloniale entre d'une part, la ligne marxiste (que représentent notamment Terry Eagleton et Aijaz Ahmad) soucieuse d'ancrer son activité de réflexion dans la réalité politique et sociale du capitalisme sous son aspect de globalisation et, d'autre part, la ligne poststructuraliste (qu'incarnent en particulier Homi Bhabha et Robert Young) œuvrant à la déconstruction des stratégies de représentation de l'autorité coloniale dans le but de mieux la subvertir. Relativement classique, cette scission (qui répète les dichotomies assez convenues entre texte et contexte, fiction et réalité, bourgeois et prolétariat, etc.) se fonde sur une difficulté structurelle à imaginer une praxis de la déconstruction (ce à quoi s'essaye néanmoins une Gayatri Spivak...) et une théorie autonome du marxisme (dont la légitimité ne tient pas uniquement à ses conditions d'application à la réalité, à son réalisme en somme). La prise en main philosophique du postcolonial constitue en soi un phénomène conjoncturel assez complexe façonné tout à la fois par l'héritage marxiste des premiers théoriciens des indépendances comme Cabral et Nkrumah, l'engagement anticolonialiste d'intellectuels à l'instar de Sartre et de Camus, le discours libéral sur les minorités aux USA, l'intérêt suscité par la *French Theory* aux USA⁷ tout autant que son influence sur la formation des théoriciens du postcolonialisme⁸. À cela s'ajoute, sur un plan plus structurel, la propension

géopolitique des « philosophies de la Différence » (Laruelle), contrairement à la métaphysique des Lumières, à investir un territoire par ses marges (minorités ethniques, sexuelles, raciales).

Mettant à profit la force de frappe de ces philosophies (en particulier, la déconstruction derridienne), nombre de théoriciens postcoloniaux ont cherché justement à ébranler les figures de l'autorité coloniale, y compris au sein même de l'institution philosophique. Ainsi des penseurs comme Gayatri Spivak, Homi Bhabha et Richard Young ont-ils pu mettre en évidence l'eurocentrisme, voire le racisme de l'humanisme des Lumières. Ce faisant, leur ambition était moins de jeter l'opprobre sur la philosophie occidentale que de tenter d'en proposer un usage renouvelé et si possible émancipateur. Aussi prometteuse soit-elle (en particulier, dans l'optique de la constitution d'une « désoccidentalisation » de la pensée), cette tentative de refondation de l'épistémologie coloniale continue de s'opérer sous les auspices de la déconstruction (et/ou du marxisme) et, de ce fait, demeure insatisfaisante d'un point de vue non-philosophique. Faute de ne pouvoir isoler la structure (quasi-)discriminante de la Décision philosophique, en particulier dans sa version déconstructrice, les philosophes du postcolonialisme ne font que reconduire, avec une ruse qui leur échappe, son autorité depuis le versant de la différence. Si elle permet de rendre compte de l'identité du colonisé (ou du subalterne) sans pour autant tomber dans le violent jeu de lutte hégélien (où se sont enfoncés Fanon et Sartre), l'hybridité de Bhabha la fait advenir sur les failles de l'identité même du colon.

Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities; it is the name for the strategic reversal of the process of domination through disavowal (that is, the production of discriminatory identities that secure the 'pure' and original identity of authority). Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects⁹.

Reflet ou signifiant du Maître, dont il renvoie, avec plus ou moins de moquerie (*mimicry*), la suffisance, l'identité du subalterne réside donc dans son supplément d'altérité ou d'étrangeté dont le pouvoir de déstabilisation porte la promesse d'une certaine créativité. Ainsi l'identité subalterne obscurcit-elle la vision de la maîtrise en la renvoyant, de façon encore spéculaire et non moins ironique, à son altérité intérieure (refoulé, inconscient, désir, imagination) d'où il fantasme l'autre colonisé (à défaut de pouvoir en contrôler les effets). En outre, il importe de noter que la théorie postcoloniale produit une lecture (et une critique) nécessairement « supplémentée » de la déconstruction dont il est possible d'isoler deux

versions dominantes : d'une part, une surpolitisation de sa performance (qui opère depuis le front critique de son défaut d'engagement) sous l'impulsion de la critique marxiste (Spivak) et d'autre part une surfictionnalisation du texte (post)colonial, qui se réduit alors à une symptomatologie (qui se lit à même le corps-texte du colonisé) du colonisateur, sous l'influence de la psychanalyse (Bhabha).

D'un point de vue-non-philosophique, il n'est pas étonnant que la pensée postcoloniale mette à profit l'élément d'altérité judaïque (qu'il s'agisse de la version mixte de Derrida ou, plus récemment, de celle épurée de Levinas) pour opérer sa différence et éventuellement retourner la victime en bourreau (à force de dette, de devoir de mémoire ou de mauvaise conscience). Seule alternative philosophique à l'hégémonie inhumaine de l'Être, l'altérité ménage une échappatoire, celle d'un humanisme de l'autre depuis lequel l'identité prolifère dans/par le jeu (textuel) infini de ses transformations et hybridations (qui aggravent sa charge d'altérité). De là son inconsistance aux yeux de la ligne marxiste du postcolonialisme ; inconsistance (dont témoignerait non seulement son désintérêt pour le réel, mais aussi sa propension à circuler, en toute fluidité et familiarité, avec le Capital) qu'elle doit, en réalité, moins à son manque d'activité ou de productivité qu'à son incapacité structurelle à ne pas toujours surdéterminer le réel (ce que tente de prévenir le principe marxiste détermination de dernière instance). Tenue sous le joug de la Décision philosophique, la théorie postcoloniale se trouve ainsi incapable d'inventer un « sujet » appauvri dont le vécu serait radicalement immanent (plutôt qu'exclusivement féminin ou symbolique) et qui serait doté d'une liberté d'action transcendante lui permettant d'user réellement (c'est-à-dire pas uniquement de façon tactique ou mimétique) du savoir de la maîtrise sans se trouver assujetti en retour.

Pour une théorie non-coloniale du subalterne

La non-philosophie déploie un univers théorique inédit au sein duquel à la fois émanciper le donné / sujet (post)colonial du mode de donation asservissant de la philosophie et élaborer une nouvelle conception du subalterne. Cette réforme non-philosophique de la théorie postcoloniale ouvre sur la fiction radicale d'une pensée non-coloniale qui se caractériserait par les trois applications suivantes :

Premièrement, une critique radicale ou non-occidentale du colonialisme philosophique (simultanément guerre-et-paix) produit par le mixte gréco-judaïque d'identité et d'altérité composant la Décision philosophique (y

compris sous ces formes les plus distendues ou deleuziennes qu'exploitent beaucoup de discours contemporains sur le métissage). Cette critique opère depuis l'hypothèse d'un futur non-colonial, temporalité radicalement pacifiée de l'Étranger à venir, qui prévient toute réactivation dialectique (dette, vengeance, mélange généralisé, spectralisation, etc.), locale (exclusivité d'une mémoire sur les autres) ou universelle (oubli par excès de généralisation), de l'historicité coloniale contenue potentiellement dans le préfixe « post- » et ses avatars (« anti », « néo- », etc.), avec ou sans le supplément du trait d'union.

Deuxièmement, une théorie inédite du clonage comme alternative aux théories du métissage, de l'hybridité et autres « mixologies » qui tirent leur créativité restreinte du jeu dialectique (en particulier, la déconstruction derridienne et la déterritorialisation deleuzienne) qu'autorise la Décision philosophique. La théorie du clonage laisse entrevoir la possibilité d'une identité (de la différence) qui ne soit pas altérée ou dialectisée par ses termes (par exemple, sous la forme de jeux sadomasochistes de transferts de domination de la victime au bourreau ou l'inverse). Le propre de cette identité (que la non-philosophique formalise dans les termes de la dualité unilatérale) est d'échapper aux téléologies de l'appauvrissement (par défaut d'identité), de l'élection (par excès d'altérité) et de leur mélange (que pratiquent les théories du métissage d'inspiration deleuzienne ou derridienne), lesquelles constituent, autant qu'elles sont, le lit des anthropologies culturelles traditionnelles ou restreintes.

Troisièmement, une théorie réformée de la subalternité qui ne compromette pas dialectiquement l'intégrité ou la consistance de l'identité subalterne ni ne fasse retour à la théorie du sujet (colonial) classique. Une des grandes ambitions du postcolonialisme, dont se fait l'écho le célèbre texte de Gayatri Spivak « Can the Subaltern Speak? », est justement de parvenir à porter la voix à ceux qui en sont privés du fait de l'intervention d'instances intermédiaires, intellectuels, historiens et élites, qui prétendent parler en leur nom. Pour sa part, la non-philosophie apporte une réponse radicale ou plus exactement oraculaire, à cette interrogation aux accents kantien (qui tire sa force perlocutoire du modal de possibilité) dont la forme est en soi éthiquement préjudicielle.

La victime, c'est ce qui l'oppose aux forts et aux habiles qui instruisent son procès de défense en son nom mais de manière ultime au nom de leur force et de leur pouvoir, se présume alors elle-même ou se performe comme victime *dans et par son silence radical ou son impossibilité positive de parler*. Elle peut de cette manière faire valoir une justice qui prend les voies

de l'immanence. Se présupposer soi-même comme victime, ce n'est pas passivité par impuissance, faiblesse par mauvaise conscience, vengeance par ressentiment. Ce n'est même pas *se recevoir* ou *s'éprouver* comme victime - nous devons abandonner le sentiment, les affects et les avatars de la conscience à la philosophie, au droit et à l'éthique. C'est être-donné ou être-performé telle une victime, c'est faire une hypothèse et présupposition radicale, sans relève possible, de son être (de) victime.¹⁰

Clone transcendantal de l'Homme-en-personne (qui doit être entendu comme un nom premier pour le réel plutôt que vécu particulier aussi marginal ou exemplaire soit-il), l'Étranger lui assure une représentation non-assujettissante et réellement performative à partir du matériau philosophique défait de sa prétention et réduit au silence (de son support). Dans un langage plus axiomatique, il est possible de dire que l'Étranger-subalterne (qui est une autre personne transcendantale (du) non-philosophe dans une axiomatique non-marxiste) est celui qui parle unilatéralement pour l'homme-en-personne, sans jamais prétendre le représenter, c'est-à-dire mettre en question, de quelque façon que ce soit (*a fortiori* sur le mode de la possibilité), son identité (d')homme. Sa parole ne se livre pas comme un questionnement transcendantal kantien (qui laisse entendre, comme tel, les accents racistes d'une éthique et d'une anthropologie philosophico-coloniales), mais comme un ultimatum. En ce sens, cette parole ne peut être ni une symptomatologie (des abus de pouvoir) de la maîtrise signifiante à même le corps des sujets coloniaux (Bhabha), ni un usage minoré de la déconstruction dont la finalité « tactique » finit par étouffer en partie (ne serait-ce que dans la mesure où elle laisser peser des soupçons de surdéterminations par le féminisme...), à force de la différer, la voix de ceux qu'elle réhabilite (Spivak). Ainsi le non-philosophe est-il le subalterne pour la philosophie dont il travaille laborieusement (moins à la manière d'un fonctionnaire que d'un intermittent), dans un silence qu'elle est bien incapable d'entendre (ou, ce qui revient au même, de faire parler par quelques intermédiaires que ce soit), à faire cesser le vacarme.

1. Steven Slemon, « The Scramble for Post-Colonialism », in C. Tiffin & A. Lawson (dir.), *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, Londres, Routledge, 1994, p.16-17.
2. Le sens de cette continuité a donné lieu à de nombreux débats dont le choix de l'utilisation ou non du trait d'union entre « post » et « colonial » est un stigmat.
3. Pour ce qui est des nuances entre ces trois termes, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Robert Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 13-69.
4. Didier Moulinier, site « La Non-Philosophie » rubrique « pensée non-européenne », <http://la-non-philosophie.blogspot.com/2008/12/visions-non-philosophiques-et-non.html>
5. Ce processus de régularisation du postcolonialisme en France recouvre un certain nombre de stratégies de réception qui vont de la recherche d'un postcolonialisme à la française comme chez Jean-Marc Moura à son redéploiement politique (et éventuellement politique) par le collectif autour de Pascal Blanchard et Nicolas Bancel.
6. Dans cette mesure, l'exercice d'imagination d'une rencontre hypothétique entre la non-philosophie et le postcolonialisme sur le terrain de ce dernier ne sera jamais aussi rigoureux que celui qu'impose la philo-fiction...
7. Voir à ce propos l'ouvrage de François Cusset, *French Theory*, La Découverte, Paris, 2003.
8. Rappelons, à ce propos, qu'une Gayatri Spivak a fait son doctorat sous la supervision de Paul de Man et a traduit vers l'anglais *De la grammatologie* de Jacques Derrida.
9. Homi Bhabha, « Signs Taken for Wonders : Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817 », dans Bill Aschcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin, *The Postcolonial Reader*, Routledge, Londres & New York, 1997, p. 42 (2ème édition)
10. François Laruelle, *Ethique de l'Étranger. Du crime contre l'humanité*, Paris, Kimé, 2000, p.11

Le clandestin ou l'Autre utopique

Tanguy ROUAUD

Résumé

La pensée du clandestin est corrélative d'une pensée du lieu et, plus largement, constitue le symptôme de ce sans quoi il ne peut y avoir de pensée de l'Autre.

Concevoir le clandestin, c'est nécessairement penser les frontières à partir desquelles il se détermine. Mais c'est aussi et d'abord s'acharner à figurer l'altérité dans un espace intenable.

A la fois plus et moins qu'une pensée, le clandestin est un anathème, un concept introuvable en régime philosophique, l'index d'un non-lieu de la pensée.

Abstract

Clandestine way of thinking is correlated to local thinking and more broadly frames the symptom of that without which no thought of the Other is possible.

Designing the clandestine way of thinking necessarily leads to conceive its determining borders. It also primarily means striving to figure alterity in an untenable space.

Being both more and less than a thought, the clandestine way of thinking is an anathema, a concept not to be found within the philosophical discourse and the index of a non-local topos of thinking.

Mots clés : Autre, frontière(s), figurabilité, identité, assimilation.

Le « clandestin » reste un concept introuvable parce que sans lieu et sans applicabilité effective (le clandestin est toujours a posteriori). Comme tel, il est le symptôme de l'aliénation d'autrui à son mode d'apparaître, à sa spatialisation originelle. Autrement dit, pas d'Autre sans épiphanie, c'est-à-dire sans manifestation (étymologiquement, manifeste, *manifestus*, c'est le fait d'« être pris à la main », « pris sur le fait », « convaincu de... ») ; cette opération garantissant une ultime maîtrise sur celui-là, même quand il est censé « s'absoudre de toute relation » (Levinas). Le clandestin, qui par nature échappe à toute mise en espace réelle ou virtuelle, et que l'on assimile trop rapidement à un Autre déchu de sa respectabilité, à un « horlieu » ou à un « sans-part », ne se détermine pas, lui, en fonction d'une quelconque apparition. Il ne se manifeste tout simplement pas. Il n'est pas un Autre, ni même seulement un autre de... mais il constitue l'indice d'une spatialité inhérente à l'altérité telle que la pense et la thématise la philosophie. Certes, le clandestin ne peut être identifié mais surtout, il rend l'espace « inidentifiable », c'est-à-dire inqualifiable selon les critères de la morale et de la politique. Il se crée dans les aéroports, mais pas seulement, des zones de non-lieu et plus sûrement des zones d'invisibilité ou de « non-Autre ». Le clandestin n'est donc pas supposé laisser une trace ni même une figure. Il n'est que l'annonce d'une inconsistance plus élémentaire et plus originelle que lui : l'Étranger. Ce dernier n'émerge pas dans le cadre d'une opposition avec l'« autochtone ». Il n'est pas le contraire ni le pendant de qui que ce soit.

Clandestins-résistants ou clandestins-étrangers constituent deux positions que nous nous refusons provisoirement d'assimiler ou même de comparer ici. La clandestinité des étrangers retiendra ici notre attention car elle pose le problème du non-lieu dans toute son étendue : non pas seulement le non-lieu en tant qu'il se déterminerait en fonction ou en marge d'un lieu défini, identifiable et appropriable mais le non-lieu radical tel qu'il incarne et détermine l'utopie, c'est-à-dire le sans-lieu en-dernière-instance.

Qu'il soit entré illégalement ou que son séjour se prolonge au-delà de l'échéance autorisée, l'étranger *devient* clandestin et perd son statut d'Autre identifiable. Il n'est évidemment pas assimilé aux membres légaux du lieu mais il n'est pas non plus assez différent pour mériter la reconnaissance, c'est-à-dire l'accueil réservé à l'Autre « authentique ». Ici se pose la question paradoxale de l'« altérité conforme ». C'est sur cette question de l'identité (-identifiable) de l'Autre que l'étranger-clandestin nous invite à rebondir. Traditionnellement et philosophiquement apprécié pour sa différence insaisissable, l'Autre n'en est pas moins circonscriptible et tributaire d'un lieu d'émergence. L'éthique contemporaine décrit ce lieu de l'Autre comme

un territoire inviolable et chez Levinas, l'altérité est même indexée sur le caractère intouchable de cette étendue par ailleurs inqualifiable. Certes cet Autre-éthique est décrit comme « sans-lieu », c'est-à-dire sans accès direct et sans prise « pour moi » mais il incarne déjà, et à lui seul, une topologie, une logique du lieu. L'étranger-clandestin est, lui, doublement sans-lieu. Il n'appartient pas à l'endroit où il se trouve mais il ne se détermine déjà plus en fonction d'un lieu qu'il aurait quitté. Il n'est clandestin qu'en tant que pénétré-sans-pénétration, sans franchissement inaugural. En fait, il reflète justement l'idéal d'impénétrabilité qui motive l'établissement géographique, politique et symbolique des frontières. Mais il le reflète sans le redoubler et sans l'imiter. A l'occasion de cette clandestinité inassimilable, l'Autre n'apparaît plus comme l'au-delà de toute frontière. Il n'apparaît plus du tout. Il est l'apparu-sans-apparition, c'est-à-dire le Passé-en-Passé et non plus le passé tel que nous le pensons spontanément (philosophiquement), comme justification-explication du présent ou de l'avenir. Sous la condition négative de l'étrangeté radicale, l'Autre n'est plus redevable de la moindre légitimation. Il ne s'éprouve ni ne s'exprime même plus au travers du langage censé le « véhiculer » et le faire apparaître.

Tandis que l'Autre éthique et métaphysique doit toujours rendre des comptes quant à sa provenance, au lieu d'où il vient, l'étranger-clandestin, lui, n'est pas devenu ce qu'il est par une opération de passage, il n'est même jamais devenu mais exprime le sans-lieu qui précède et détermine tout lieu, voire toute dialectique entre lieu et non-lieu.

L'Autre en scène

Le mérite de Levinas est d'avoir su penser l'Autre indépendamment de toute spatialité représentable ou figurable. Autrui ne peut être contenu ; aucune frontière visible ou même simplement concevable ne peut l'enfermer. En même temps, Levinas ne parvient à désamorcer le mécanisme de spatialisation métaphysique qu'en lui substituant une autre opération tout aussi spatialisante et altéricide : l'excendance ou la transcendance épékeinaphysique, c'est-à-dire le non-lieu à partir duquel se détermine tout lieu mais aussi, et réciproquement, non-lieu qui ne se détermine qu'en fonction du lieu qu'il excède. C'est d'ailleurs ce que note Derrida dans son commentaire de *Totalité et Infini* :

« Vouloir neutraliser l'espace dans la description de l'Autre, pour libérer ainsi l'infinité positive, n'est-ce pas neutraliser la finitude essentielle d'un visage (regard-parole) qui *est corps* et non pas, Levinas y insiste assez,

métaphore corporelle d'une pensée éthérée ? Corps, c'est-à-dire aussi extériorité, localité au sens pleinement spatial, littéralement spatial de ce mot ; point zéro, origine de l'espace, certes, mais origine qui n'a aucun sens avant le de, qui ne peut être séparée de la génitivité et de l'espace qu'elle engendre et oriente : origine *inscrite*. »¹

Il nous faut nous attarder ici sur la transcendance opératoire par laquelle l'éthique levinassienne se présente et s'impose comme activation ou « allumage » du « Tout-lieu ». Cette transcendance ne correspond en rien à celles que la philosophie est susceptible de thématiser : transcendance « méta » ou dépassement ; transcendance « épeikéina » ou au-delà de l'essence même. Levinas se place d'emblée en-deçà de cette distinction entre les deux transcurrences mais il ne parvient à thématiser la seconde qu'en niant la première, qu'en tentant de neutraliser les vertiges occasionnés par celle-ci. Il n'explique pas *comment* et au sein de quel « sur-lieu » la comparaison ou l'absolue distinction des deux est possible. La convertibilité essentielle de ces deux modes de transcurrence n'est pas elle-même figurable ni même thématizable. Elle relève plutôt d'un mécanisme subtil par lequel la philosophie se place toujours d'abord à (voire comme) l'articulation du non-lieu au tout-lieu.

Chez Levinas, la relation à l'Autre, et particulièrement au visage de l'Autre, reste une relation qui suppose un face à face et une direction. Certes la distance à l'Autre est infinie et elle ne connaît pas d'étalon. Elle n'en conserve pas moins une orientation. La transcurrence Levinassienne continue à supposer un point de départ et un point d'arrivée. Même dans ce cas, l'altérité n'est envisageable que parce qu'elle intervient dans un espace qui la précède. Derrida l'a très bien saisi lorsqu'il écrit :

«...il s'agit seulement [dans l'eschatologie messianique dont s'inspire Levinas] de désigner dans l'expérience nue un espace, un creux où elle puisse être entendue et où elle doive résonner. »²

Ainsi, Levinas lui-même n'échappe pas aux vertiges de la convertibilité. Non seulement, la transcurrence « *épeikeina* » dont il vante les mérites n'est possible que parce qu'elle supprime la transcurrence « méta », traditionnellement thématisée par la philosophie, d'une certaine façon elle « dépasse cette dernière », la supprime tout en la conservant mais surtout, cette forme de transcurrence ne se manifeste qu'en se redoublant, en s'inventant une spatialité antérieure, douée de nombreuses propriétés : orientation, infinité, asymétrie, etc.

Bref, cette transcurrence n'est elle-même thématizable qu'à partir d'une sur-transcurrence opératoire (présente dans toute philosophie) grâce

à laquelle il est toujours d'abord possible de convertir, mesurer, estimer, remplacer... Elle ne constitue l'ouverture ou l'horizon, à partir desquels se donne le tout du monde, que parce qu'elle s'est déjà offerte la possibilité de convertir le Néant en Être et le rien en tout. Mais cette transaction n'est effectuable que parce qu'une certaine identité de lieu a déjà permis de déterminer un passage entre *ce Néant-ci* et *cet Être-là*. Aussi absolus soient-ils, Néant et Être, par exemple, n'en sont pas moins susceptibles d'être saisis en une même visée, en une même intentionnalité, immédiatement comprise comme horizon. L'identité de ce passage, comme celle de tout lieu, n'est pas elle-même un lieu mais le non-lieu le plus radical, tel qu'il ne communique, ni ne se communique pas. Il est toujours déjà forclus à toute transaction et, plus généralement, à toute visée. Cependant, si la philosophie persiste à penser ce non-lieu comme un néant échangeable, comme une « autre scène » ou comme une absence de lieu dont la place est pourtant déjà circonscrite et localisable par un « ceci », c'est parce qu'elle se refuse à penser une immanence qui aurait toujours d'abord échappé à son potentiel imaginatif et qui donc aurait d'emblée révélé la contingence extrême de celui-ci :

« Ainsi la philosophie présuppose elle aussi un non-lieu mais s'ingénie à le nier ou à l'oublier pour se présenter comme tout-lieu. De là qu'elle feint de reconnaître à très haute voix un présupposé compris comme Lieu, Autre, Autre scène, alors qu'elle ne pense qu'à le réduire à l'état de présupposition et à le ronger, c'est la ruse du Tout-lieu imaginaire. »³

Attardons nous maintenant sur la philosophie comme forme incontournable du Monde et sur celui-ci comme Tout-lieu. Le Monde constitue d'abord la règle d'équivalence par laquelle tout extérieur est immédiatement convertible en intérieur. Il est moins substantiel que fonctionnel dans la mesure où il commence par généraliser la convertibilité, avant même de l'appliquer à des étants précis. L'« ensemble » des territoires possibles, et l'« ensemble » des passages possibles entre territoires, sont eux-mêmes soumis à cette toute-puissance de l'échange. Aucun lieu géopolitique n'est identifiable indépendamment des autres lieux dont il se distingue. Aucune frontière n'est pensable sans la référence à un « même » horizon (le droit international mais pas seulement), à une règle qui veut que les histoires de chaque nation soient d'emblée comparables, regroupables en une même grande Histoire. Non seulement L'Histoire mondiale explicite mais aussi et surtout l'Histoire des frontières qui suppose toujours déjà une entente tacite et préalable, une histoire où le droit du plus fort est d'emblée légitimé. Celui-ci n'est jamais un État, ni un conquérant particuliers mais la stabilité elle-même en tant qu'elle précède toute réflexion sur des délimitations

précises. Stabilité de l'échange (des territoire et des frontières) qui réclame que tout lieu soit toujours d'abord appropriable et surtout, toujours d'abord pensé sur le mode du « portionnable » et du « valorisable ». La question de l'appartenance d'un lieu ou celle de l'appartenance à un lieu sont de toute façon tributaires de l'auto-réflexivité inaugurale par laquelle se donne le Monde. Par celle-ci, le Monde est d'emblée généré dans le cadre d'une équivalence, d'une circonscription et d'une délimitation. Il constitue l'environnement à proximité duquel – et contre lequel – L'Étranger apatride, et donc essentiellement clandestin, émerge et se distingue. Ce dernier n'est que le négatif du Tout du Monde, en tant que rien de ce que lui propose celui-ci ne lui est nécessaire pour acquérir sa pauvreté intrinsèque. Car le Monde est aussi et d'abord ce qui suppose un capital primitif, une accumulation de principe. C'est pourquoi, celui qui veut s'intégrer ou être assimiler doit lui-même faire montre d'une certaine richesse, d'un capital d'origine. Il lui est impératif de venir de quelque part. Non seulement pour être identifié mais aussi pour justifier de son appartenance au Monde et de son adhésion spontanée à la réflexivité que celui-ci requiert. L'Assimilable doit s'être positionné *en fonction* d'un système clos et exhaustif de valeurs et s'être lui-même réfléchi à travers elles. L'assimilable, comme auto-affection, et le Monde, comme simple totalisation, semblent être en concurrence ; celui-là se doit de hiérarchiser les références que celui-ci nivelle en se contentant de les juxtaposer. Mais dans les deux cas, l'« unité » reste un étalon incontournable car même l'Autre ou l'Assimilable sont d'abord appréciés pour leur capacité à synthétiser (normes, valeurs, références, Histoire, etc.) Malgré la succession de mises à distance et de mises en abyme auxquelles il se livre, l'Assimilable n'en est pas moins le garant d'une unité qui persiste à transcender toutes les transformations (intégration, assimilation, naturalisation) vécues. De même, le Monde est, nous l'avons dit, l'unité qui rend toute nouveauté immédiatement évaluable à l'aune du « déjà là ». Monde et Assimilable sont des pivots, des charnières qui articulent par avance le possible et l'effectif, la puissance et l'acte. Parce qu'ils sont vécus, dans les deux cas, comme l'unité qui, sur le mode du « même » ou de l'« auto », est toujours déjà disposée à englober, en le dépassant, son extérieur qui ainsi se trouve toujours d'abord qualifié en fonction de cette reprise « à venir », Monde et Assimilable sont d'abord fonctionnels, en tant que « convertisseurs ». En même temps, chacun d'eux constitue un lieu qui, à cheval sur le virtuel et le réel, n'en demeure pas moins le « même » lieu, qui s'offre une continuité de principe, entre dimensions habituellement hétérogènes.

Le sans-lieu de la pensée

Contrairement au Monde, et sans lieu assignable, le Réel, tel que le pense la non-philosophie, est quant à lui donné sans proximité et a fortiori, sans étalon pour le convertir. Quant à l'Étranger, qui fait valoir cet illocalisable *auprès* de la géopolitique, on peut dire qu'il est lui-même sans-lieu en-dernière-instance. Cela signifie d'abord et surtout qu'il est celui par lequel se donne d'emblée la contingence du Tout-lieu ; et s'il entretient un dernier rapport avec ce dernier, c'est aussi dans la mesure où il exprime la contingence radicale du Tout-assimilable. Il tient ensemble l'hypothèse du Réel-en-Réel et le sans-consistance, en-dernière-instance, du Tout-lieu géopolitique. Mais on comprend tout de suite que la deuxième partie de cette combinaison est « déduite » de la première : parce que le Réel n'est *qu'en*-Réel, le Tout-localisable de la géopolitique ne peut pas prétendre englober la moindre parcelle de réalité ; aussi absolu soit-il, cette absoluité apparaît ultimement, ou réellement, sans fondement. Cette deuxième partie est encore susceptible d'être interprétée, ce qui n'est pas le cas de l'hypothèse du Réel-en-Réel qui, en elle et pour elle, ne requiert aucune explicitation. On comprend ainsi que l'Étranger est avant tout une force d'irréversibilité entre un axiome qui n'a pas d'applicabilité en un lieu, et un usage de la politique qui ne repose qu'en dernière-instance sur cet axiome. Si le Tout-lieu de la politique apparaît lui-même sans-lieu en dernière-instance, c'est parce que l'Étranger-clandestin le *force* à se penser *autrement-que* sur le mode de la délimitation. En tant que force d'unilatéralisation, celui-ci fait valoir, à la fois le sans-lieu Réel *auprès* du Tout-lieu philosophique, et l'immanence radicale ou Réel-en-Réel qui n'est pas redevable de son illocalisation. L'Étranger est donc le dépositaire de l'utopie, c'est-à-dire, de la détermination sans-lieu ; il engage cette dernière tel un futur toujours déjà manifeste, avant toute figurabilité dans l'horizon d'un lieu ou d'un temps, avant tout remplissage par des figures territoriales qui ne sont jamais que des fantasmes présents, ou plutôt des expressions du présent comme fantasme. Le futur-sans-contour est l'utopie, en tant qu'elle s'effectue *auprès* du Tout-figurable, mais le Réel tel que Futur est d'abord exprimé par l'unilatéralité qui indique que ce Futur n'a pas de compte à rendre quant à la présence/absence de frontière ou de territoire.

Pensée frontière

La frontière est donc à la fois le point où se précipitent toutes les différences, et le point où elles se dissocient, où elles sont soigneusement « triées »⁴.

Dans tous les cas, la représentation spatiale continue à s'imposer, même chez les contemporains réfractaires à celle-ci, car tout geste philosophique se veut auto-législatif et se doit d'imposer des « constantes » susceptibles de convoquer et de mettre en forme un maximum de « variables ». La différence comme « espacement » et « temporisation » est encore ce par quoi se détermine une économie des signes ou du « tissu des différences » qui organise ces signes en code.⁵ Elle s'applique à un système de renvois « en général ». Elle ne prétend pas régler un type de rapport entre termes mais le jeu des rapports dans son ensemble et ce qui fait qu'un terme peut prétendre à l'identité. Pour Deleuze, « le plan d'immanence » est la constante à/par laquelle s'ordonne le « mouvement de l'infini »⁶ comme ensemble de toutes les variations possibles. Il est ce qui instaure le jeu des intersections et des différences entre concepts. Dans tous les cas, c'est toujours un arrière-fond, une dynamique générale ou un principe premier qui détermine les relations entre termes. Ceux-ci finissent toujours par s'effacer, non seulement au profit des rapports ou différences qu'ils ont entre eux mais surtout au nom du Tout possible et/ou effectif dans et par lequel ils émergent en tant que singularités distinctes.

La non-philosophie montre précisément que l'identité est incommensurable à un Tout, quel qu'il soit ; il ne s'agit pas de poser, à l'instar de Levinas, que la singularité (de tel étant) *s'oppose, voire se dérobe*, à la totalité (l'Être). D'une certaine façon, elle reconnaît que le Tout ne laisse rien en dehors de lui ; elle admet qu'il n'est plus contraint par l'auto-réflexion et n'existe que sous des conditions réelles. Enfin, avec la non-philosophie, le Tout n'est plus seulement ni un a posteriori ni le résultat d'un rassemblement ni le produit d'un désir de totalisation qui l'excéderait. Le Tout, tel que cloné sous la condition du Réel, devient un a priori non-philosophique, émancipé de l'impératif d'auto-ressaisissement :

« ...il y a donc tout à cloner mais justement le clonage du Tout exclut l'auto-englobement par le Tout »⁷

Avec la philosophie, le Tout se doit d'occuper *toutes* les places, comme arrière et comme premier plan. Le Tout est censé avoir l'exclusivité du regard sur lui-même. Mais fondamentalement, ce Tout s'apparente à un phénomène

d'occupation ou de remplissage car même s'il est l'instigateur de l'espace et/ou du temps dans lesquels il se pose, le Tout n'en est pas moins aliéné à cette problématique de l'espace, à ce décalage perpétuellement reconduit entre vide et plein ; le Tout n'est plein que parce qu'une réserve de vide est toujours déjà aménagée. Subordonné à cette logique de l'agrégat, le Tout reste désespérément a posteriori ou empirique, ou plutôt il est ce par quoi une délimitation entre a priori et empirique s'impose puisque le Tout n'existe qu'en se dédoublant ; entre puissance et acte, virtuel et actuel, Tout pour lui-même et Tout pour une connaissance. La philosophie est l'opérateur par lequel le Tout est résolument possible / impossible, ardemment désiré comme champ de spéculations illimitées mais aussi rejeté dans la mesure où la philosophie refuse d'être circonscrite. C'est pourquoi toute philosophie n'est jamais elle-même qu'un Tout relatif pour un autre Tout prétendant à l'absoluité. La non-philosophie, de son côté, ne commence pas par embrasser *toutes* les philosophies en espérant dégager quelques traits généraux. Si la non-philosophie existe, ce n'est pas sous le regard d'une autre instance qui ambitionnerait de la dépasser ou de la déborder car ce jeu de regard et de dédoublement est justement le propre de la philosophie qui n'existe qu'en étant regardante-regardée. Le moteur de la philosophie est également le moteur du Tout. C'est pourquoi toute approche « frontale » de la philosophie se leurre en supposant qu'il existe un champ « plus large » dont elle (la philosophie) ne constituerait qu'une petite partie. La non-philosophie ne s'intéresse pas à la-philosophie telle qu'elle prétend occuper un espace, mais à la philosophie ou à la philosophabilité en tant qu'elle porte en elle la *possibilité de tous les Touts possibles*, y compris le Tout de la ou des philosophie(s) :

« Finalement, la philosophabilité n'est pas le tout empirique de la philosophie ou d'une philosophie mais le tout de son noyau formel, auquel s'ajoutent des pièces annexes qui le « critiquent » ou le varient plus ou moins. »⁸

Philosophiquement, l'autochtone et l'étranger dépendent moins d'une frontière précise que de cette structure d'auto-englobement. L'étranger apatride ou le clandestin sont inintégrables parce qu'aucun Tout n'est plus susceptible de les ressaisir. Ni le monde, ni la nation auto-suffisante, ni même l'Histoire ne peuvent imaginer de place pour eux. Ce sont avant tout des exclus de la pensée, voire des impensables. Seules une non-philosophie ou une non-politique peuvent encore révéler la fonction positive et déterminante de ces sans-lieu.

Identité et assimilation

Le comble de toute assimilation, c'est qu'elle consiste à exiger des étrangers qu'ils expriment leur singularité et, qu'à travers ce nivellement qu'est l'identité nationale (par exemple), ils révèlent leur identité propre. Toutes les théories de l'assimilation considèrent l'identité comme un aboutissement mais, en même temps, elles se refusent à faire de l'individu une finalité. L'Étranger pensé philosophiquement est finalement enjoint à laisser son identité en suspens. Cette défiance à l'égard de celle-ci est due à la confusion entre individu et individualité. Cette dernière est assimilable à une « identité » réfléchie *dans* et *pour* elle-même, à une clôture et à un repli. L'idée d'une identité irréfléchie ne parvient pas jusqu'à l'esprit des politiques pour qui la citoyenneté ne commence justement qu'avec la réflexion. Pour eux, c'est l'appartenance qui détermine l'identité. Nous faisons ici le pari inverse : l'identité précède et détermine l'appartenance, mais elle ne la détermine qu'en-dernière-instance. Dans ce cas, la citoyenneté (nationale ou mondiale), n'est plus réductible à l'adéquation à une appartenance qui lui préexisterait. Elle est considérée dans sa plus grande extension : elle n'est plus seulement une adhésion, à une devise, à un projet, etc. ; elle se présente comme un mélange, ou plus exactement comme un échangeur entre Tout-lieu et non-lieu, à l'occasion duquel émerge l'Étranger qui est toujours déjà immanent à son essence de sans-appartenance, de sans-provenance. Il a, ou est, lui-même une identité radicale (c'est-à-dire sans support ni attribut) de-dernière-instance. L'Étranger n'est plus tributaire d'une évolution quelconque ; il n'est plus non plus circonscrit. Placé sous la condition de l'identité immanente, ou plus simplement vu-en-Un, le sujet-Étranger n'a pas à « gagner » son identité, ni à l'indexer sur le temps. Il n'en est pas pour autant clos sur lui-même car il est aussi et précisément ce qui ne se détermine pas en fonction d'une quelconque intégration, et donc a fortiori d'une auto-intégration. C'est pourquoi on ne peut pas le définir comme une individualité, entendue comme ensemble des caractéristiques propres à un individu. Non seulement il n'a pas de contour mais surtout, il ne se décline pas en une série de qualités ou de propriétés.

L'Homme radical, qu'exprime l'Étranger, n'est pas lui-même un télos et ne requiert donc aucune conformation. L'immanence (de) l'Homme est telle qu'elle n'a pas besoin ni de l'espace ni du temps pour être manifeste et s'exprimer. De son côté, le Monde est un ensemble de figures en devenir et le « sujet » philosophico-politique est sommé de rejoindre cet ensemble et de participer à ce ballet. Sous la condition de l'immanence radicale,

l'assimilation apparaît elle-même comme une sur-figure, l'ensemble de toutes les figures possibles, qui suppose encore un bord extérieur et surtout, l'assimilation requiert elle-même une réflexion, une mise en abyme, et donc une assimilation de l'assimilation, pour se donner. L'Étranger, lui, n'est pas circonscriptible dans un « champ », spatial et/ou temporel, supposé le précéder. Il exprime l'identité-de-dernière-instance de l'assimilé et de l'expulsé. Il est lui-même un-sans-unité, immanence radicale qui n'a plus besoin ni du temps (de l'intégration) ni de la reconnaissance (nationale) pour s'imposer en-identité. Il n'est même pas opposé à l'altérité, telle que la conçoivent la philosophie et l'éthique mais il fait valoir l'essence de sans-provenance de celle-ci, en tant qu'elle est radicalement étrangère au Tout-commensurable du Monde et à la traçabilité qu'impose ce dernier.

L'identité *de* l'Étranger (nous devrions plutôt dire l'identité-Étranger) n'est pas plus connue que méconnue par quiconque mais c'est elle qui détermine toute connaissance des mélanges d'identité et de différence qui font que, non seulement la philosophie est toujours différente d' – identique à – elle-même mais surtout, que toute question concernant la mêmeté et l'altérité est d'emblée intra-philosophique puisque la philosophie épuise, exhaustivement, toute pensée de l'identité qui se construit avec ou contre la différence. Autrement dit, l'identité n'est pas une question mais une réponse toujours déjà donnée-sans-donation, qui conditionne toute interrogation prétendant circonscrire le problème de l'identité. C'est pourquoi, la non-philosophie s'efforce de montrer, dans un premier temps, qu'il n'existe aucun lieu, autre que philosophique, qui permettrait de comparer autochtones et étrangers, mêmes et autres, assimilés et clandestins, etc. Dans un second temps, elle pense le clandestin tel un symptôme de l'immanence radicale ou de l'inhérence (à) soi, tel une expression positive de l'irréversibilité ou de l'iniégréable. Enfin, elle conçoit l'Étranger comme seule force de pensée susceptible de neutraliser l'illusion auto-englobante du Monde.

Une pensée clandestine

Comment imaginer une pensée clandestine qui ne se déploie pas dans un environnement, et même qui ne déploie pas du tout ? La pensée intégrationniste se veut auto-réflexive et auto-réfléchie : elle prétend pouvoir se désigner et se ressaisir comme source et résultat de cette même intégration. Mais que vise cette pensée lorsqu'elle parle d'elle-même ? Une pensée de ce type revendique le droit et le pouvoir de s'explorer et de s'approfondir, de se communiquer et d'être reçue, donc d'être elle-même

intégrée. La philosophie de l'assimilation est son propre réceptacle, elle s'auto-légitime en décidant ce qui, en matière d'homme et de pensée, est assimilable ou non. Elle ne se déroule qu'à partir d'elle-même. Même la philosophie contemporaine, qui définit la pensée comme un symptôme, comme l'expression en creux d'une altérité insaisissable, impose les normes de recevabilité de cette altérité. En tant qu'elle continue à légiférer sur les rapports de l'être et de l'avoir, elle persiste à tracer des contours, à réifier et à reconduire (même a contrario) un idéal d'appartenance. Cette philosophie demeure ultimement figurative et dessine le lieu d'un rapport originel entre instances concurrentes (Moi et Autre, lieu et non-lieu, etc.) Certes, Levinas réfute toute symétrie en matière d'éthique et parle d'un « infini de séparation » entre Moi et Autrui. Mais ce dernier reste redevable de cette distance par laquelle il se détermine. Même s'il « s'absout » de la relation au Moi, l'infini de séparation lui est encore corrélatif et Autrui ne se pense pas indépendamment de lui. Quelles que soient ses déterminations, l'altérité est toujours conçue en fonction du milieu dans lequel elle se déploie (même quand ce milieu est appelé langage ou différance). Dès que la pensée, la conscience ou même l'Autre sont envisagés sous l'angle de leur déploiement ou de leur épiphanie, ils requièrent un cadre qui leur est contemporain et en fonction duquel ils se définissent :

« ...son visage où se produit son épiphanie... »⁹

Même lorsqu'elle veut penser la différence la plus absolue, la philosophie doit convoquer ce ou celui que cette différence affecte. La différence existe, à la fois, comme entité irréductible et comme rapport. La « trace » derridienne, par exemple, est empreinte, effacement, présence-absence substantivée mais elle est aussi différante en tant qu'elle annonce indéfiniment la possibilité/impossibilité d'une relation entre deux termes. Aussi indécidable soit-il, le cadre de la relation est posé et il prétend exprimer une contrainte réelle.

De son côté, la non-philosophie révèle la connivence philosophique qui lie originellement l'auto- et l'hétéro-production (du moi ou de l'autre...), bien que celles-ci paraissent opposées. Elle n'est pourtant pas en position de survol par rapport à la philosophie. Elle ne prétend occuper ni un autre lieu ni un autre temps que ceux qui portent et qu'entretient la philosophie. La non-philosophie est sans lieu assignable par une philosophie et, en même temps, elle témoigne de ce sans-lieu pour la philosophie que la nécessité d'occuper une place obsède et confine à la stérilité.

La seule instance susceptible de tenir, en une pensée, l'être-séparé du clandestin et la dualité assimilation / exclusion philosophique, sans produire

une synthèse entre les deux, c'est un sujet transcendantal (l'Étranger) qui est affecté par la dualité, ou qui apparaît à son occasion et qui n'est pas déterminé par celle-ci mais bien plutôt par le Réel. Il est un organon, une force-de-pensée et non plus une partie abstraite ou concrète d'un territoire. Le sujet-Étranger est l'invalidation immanente des prétentions territoriales. L'Étranger « incarne » la seule causalité que le Réel tolère, précisément parce qu'elle ne l'engage pas. Il s'agit d'une causalité négative. La politique se pense telle qu'elle ne peut se passer d'extérieur. Celui-ci est son spectre, sa fatalité, son milieu, son adversaire, etc. En tant qu'il ne peut qu'échapper à la politique et qu'elle ne cesse pourtant de le requérir, il apparaît, en régime éthique, comme le Mal. Mais il n'est tel que parce qu'il constitue l'irréductible mélange de théorie et de pragmatisme que la politique, par nature, ne peut élucider. De son côté, l'Étranger ne lui doit rien et il n'est même pas pensable dans l'ordre de l'éthique. Il n'est qu'en-Réel, il n'existe pas au monde ni dans l'éthique et n'agit pas directement sur ceux-ci. Si le Réel tolère un agir, c'est celui de l'Étranger à l'éthique-monde qui peut donner ces derniers (sans les façonner), et l'identité du mélange qu'ils constituent, sur le mode de l'utopie ou du sans-lieu ou tels qu'ils sont eux-mêmes sans-lieu, mais en-dernière-instance-seulement. L'Étranger est l'entité par laquelle s'érodent les prétentions et l'hégémonie de l'éthique qui déclare se suffire à elle-même et qui se veut la dépositaire de l'identité de l'assimilé et de celle de l'exclu. Seul un sujet transcendantal peut faire valoir, non pas l'identité du sans-lieu mais le Sans-lieu tel qu'Identité pour l'éthique. L'Étranger est l'objet d'une théorie avec laquelle il se confond mais seulement en-dernière-instance. Le sujet-Étranger ne fait pas de théorie : il est la théorie de part en part. De même, il ne pratique pas la non-éthique : il est cette pratique sans reste. Il se constitue sur la base de sa cause réelle. Il trouve, dans l'« Autrui philosophique », l'occasion qui lui permet d'exister. L'Étranger n'est pas un sujet auto-réfléchissant, ni auto-réfléchi. Il reçoit son identité de sujet, elle-même-sans-donation, plutôt qu'il ne produit l'auto-donation d'une identité. Il ne faut pas concevoir le sujet-Étranger comme une chose, ni comme un concept qui serait le reflet de cette chose. L'Étranger prend la forme d'une fonction transcendante. Le Sans-lieu (ou l'Identité réelle) est la constante. Les concepts philosophiques d'Autrui, n'étant plus qu'une forme de symptôme de l'Étranger, constituent l'argument variable. L'Étranger use de l'empirique (ou du mélange de transcendance et d'empirique à partir duquel la philosophie forme le concept d'« Autrui ») pour s'inventer tel que transcendantal et apriorique sur la base de l'utopie. Il ne trouve dans l'Autrui de la pensée-monde, qu'une occasion. La philosophie a fait d'Autrui un objet de déférence et, en même temps, une

singularité sans identité, un anonyme. Pourtant, c'est seulement avec L'Autrui ou l'Autre de la psychanalyse et de l'éthique que la philosophie accepte de s'envisager à partir d'une « autre scène », sous un regard qui n'est plus seulement philosophique ni rationnel. Mais Autrui reste, finalement, dans la périphérie de la philosophie et il ne se manifeste qu'en tant que vecteur de pathos et de culpabilisation. L'Étranger résulte d'un clonage à partir de l'Autrui élaboré par la philosophie, mais d'un clonage réel sous la condition de l'utopie. Autrui n'est pas, à proprement parler, le modèle dont l'Étranger serait la copie, ce n'est que le matériau et l'occasion à partir desquels l'Étranger se constitue comme étant, lui, sans-original. Autrui n'est qu'une interprétation restrictive de l'Étranger et, c'est plutôt ce dernier qui constitue une modélisation d'Autrui. L'Étranger se réalise tel une représentation heuristique, correspondant à la formulation d'une théorie. Il n'est pas un sujet support d'attributs mais à l'inverse, c'est lui qui attribue à Autrui une structure interne destinée à rendre compte de certaines propriétés manifestes de celui-ci, non en tant qu'Autre (ou Autrui) particulier, issu d'une philosophie, d'une éthique ou d'une théorie psychanalytique quelconques, mais en tant qu'Autre de toute éthique possible, grecque ou judaïque. L'Étranger est un modèle issu d'une théorie plus profonde, celle du Futur ou de l'utopie et il fournit à cette dernière une interprétation complète d'Autrui, au sens où tous les énoncés de cette théorie produisent, grâce à lui (l'Étranger), des effets de vérification et de réfutation. Là encore, l'émergence de l'Etranger ne peut se comprendre qu'à partir d'un travail sur le concept d'Autre ou d'Autrui, traité comme simple matériau et non plus comme a priori d'une expérience isolable. L'Autre de l'éthique est, comme le Mal, toujours en excès sur son concept. De son impossibilité à le saisir complètement, à en faire un contemporain, l'éthique devrait en conclure à l'irréductible précession du Futur, mais elle se rabat sur une « responsabilité infinie », infiniment présente, à un engagement seulement « diachronique ». Mais quelle que soit la distance qui sépare le moi de cet Autre, celui-ci n'en reste pas moins une autre présence. Certes, toutes les éthiques ne mesurent pas Autrui à l'aune de l'intersubjectivité et pour Levinas, Autrui n'est pas un autre moi mais autrement que moi. Mais, malgré cette nuance, l'Autre est encore discriminable à partir du moi. Il est l'au-delà de ce que le moi peut imaginer à son sujet. En tant que tel, il reste un contemporain, le symbole d'un enfermement dans le présent.

Dans la mesure où il n'apparaît que sous la condition négative de l'immanence radicale ou de l'Ego-en-Ego, l'Etranger ne se mesure plus au moi, justement parce que le moi est, de son côté, le sans-mesure. La seule

mesure et le seul dédoublement encore possibles relèvent de l'éthique-monde en tant que chacune de ses entités est toujours déjà convertible. L'autre problème, corrélatif au premier, est que l'Autre de l'éthique n'accède jamais à l'identité : il demeure désespérément anonyme, éclaté entre plusieurs manifestations d'altérité, jamais vraiment individué. L'Ego-en-Ego est le Moi indifférent à toute (inter)subjectivité, il est l'Identité (de l')Étranger qui n'est plus, comme Autrui dans la philosophie, un anonyme ou un visage méconnaissable. L'Étranger n'est pas opposé au moi, il ne se constitue pas en tant que négatif du moi. Il n'est pas non-plus la copie-conforme de celui-ci : il est identique au Moi en-dernière-instance. Mais il réalise toujours d'abord l'immanence radicale de ce Moi dont le clandestin était la première expression.

1. Derrida, *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », Points Seuil, p. 169
2. Derrida, *L'écriture et la différence*, Points Seuil, p. 124
3. Laruelle, *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophique*, PUF, p. 119
4. Balibar, *Nous citoyens d'Europe ? les frontières, l'Etat, le peuple*, La Découverte, p.64
5. Derrida, *Marges de la philosophie*, « la différance », Editions de Minuit, p. 12
6. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, p.40
7. F. Laruelle, *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophique*, PUF, p. 73
8. *ibid*, p. 95
9. Levinas, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, biblio essais, p.211, c'est nous qui soulignons

Table des matériaux

1. Phénoménologies

- | | | |
|-----|---|----|
| 1.1 | XAVIER PAVIE, <i>CLANDESTIN ET CLANDESTIN-EN-UN</i> | 69 |
| 1.2 | CHRISTELLE FOURLON, <i>LA PETITE MISÈRE DU MONDE</i> | 37 |

2. Schizo-analyses

- | | | |
|-----|--|----|
| 2.1 | ERIK DEL BUFALO, <i>CLANDESTINS SOUS LE SOLEIL</i> | 11 |
| 2.2 | JEAN-BAPTISTE DUSSERT, <i>LE DÉSERT ET LE MAQUIS</i> | 25 |
| 2.3 | SYLVAIN LÉTOFFÉ, <i>LES CLANDESTINS DU «MILLE-PLATEAUX»</i> . | 59 |

3. Post-colonialisme

- | | | |
|-----|--|----|
| 3.1 | SATHYA RAO, <i>DU SUBLATERNE À L'ÉTRANGER</i> | 77 |
| 3.2 | JEAN-MICHEL LACROSSE, <i>ALLONS ENFANTS DE LA CLANDESTINITÉ...</i> | 49 |
| 3.3 | TANGUY ROUAUD, <i>LE CLANDESTIN OU L'AUTRE UTOPIQUE</i> . . | 87 |

4. Non-esthétiques

- | | | |
|-----|---|----|
| 4.1 | GILBERT KIEFFER, <i>LE SYMPTÔME DE CLAVILEÑO</i> | 43 |
| 4.2 | ETIENNE BROUZES, <i>VERS UNE ESTHÉTIQUE CLANDESTINE</i> . . . | 5 |

Prochain numéro

Appel à contributions sur le thème de

La fiction, une nouvelle rigueur

Le numéro 2 est consacré au thème de la fiction. Quelques suggestions ou orientations possibles,

1. La non-philosophie a toujours revendiqué une forme de fiction ou d'invention conceptuelle (éventuellement de style axiomatique ou bien littéraire), sans laquelle son ambition n'a guère d'effectivité, elle a posé certaines des conditions de possibilité ou d'impossibilité d'une fiction de type philosophique, les nouveaux paramètres et les catégories nécessaires de la pensée, l'invention d'un genre qui se dit d'un seul syntagme, « philo-fiction ».

2. Rien n'interdit, bien que ce ne soit pas l'objectif premier de la non-philosophie, de consacrer des textes aux problèmes propres à la philosophie. Dans quelle mesure la philosophie est-elle une fiction (Voltaire au sens restreint et critique, Derrida au sens productif), en est-elle capable (Leibniz), en a-t-elle besoin pour être argumentée (Descartes, Husserl) ou pour être complétée (Platon, les néo-platoniciens, Badiou) ?

3. Dans l'esprit de la revue, les textes du genre « la fiction chez un tel... », devraient poser des problèmes théoriques plutôt qu'historiens ou historisants. Les rapports avec la science-fiction, la science, la politique-fiction, l'art, peuvent être soumis. Des textes brefs se présentant comme des fictions en acte mais à signification ou effet théorique sont tout à fait recevables.

Date-limite de réception des textes à la revue : **le 30 septembre 2009**

PHILO - FICTIONS

LA REVUE DES NON-PHILOSOPHIES

Clandestinité, une ouverture

E. BROUZES *Vers une esthétique clandestine*

E. DEL BUFALO *Clandestins sous le soleil
L'homme hors du politiquement
in/correct de la suffisance libérale*

J.-B. DUSSERT *Le désert et le maquis
D'un état clandestin*

C. FOURLON *La petite misère du monde*

G. KIEFFER *Le symptôme de Clavileño*

J.-M. LACROSSE *Allons enfants de la clandestinité...*

S. LÉTOFFÉ *Les clandestins du « Mille-Plateaux »*

X. PAVIE *Clandestin et clandestin-en-Un, une
tentative non-phénoménologique du
clandestin*

S. RAO *Du subalterne à l'étranger. Esquisse d'une
critique non-philosophique de la raison
postcoloniale*

T. ROAUD *Le clandestin ou l'Autre utopique*